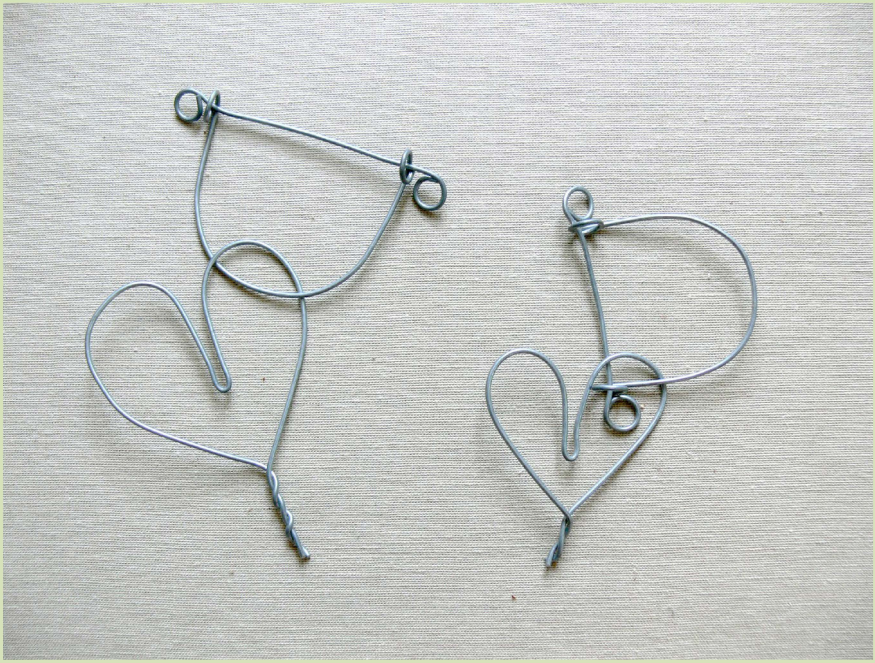
# Műhelytitkok



ELTE Eötvös József Collegium
2014

*Műhelytitkok*

# *Műhelytitkok*

## (Tanulmányok a politikai filozófia, a politika és a szociológia tudományterületeiről)

Szerkesztette: Ditzendy Orsolya

Az angol nyelvű összefoglalókat nyelvileg lektorálta: Frank G. Karioris

ELTE Eötvös József Collegium
Budapest, 2014

EMBERI ERŐFORRÁSOK
MINISZTÉRIUMA

A kiadvány az Emberi Erőforrások Minisztériuma támogatásával készült.

Copyright © Budai Mihály Egon, Ditzendy Orsolya, Ezgican Özdemir, Göncző Levente, Havrancsik Dániel, Helfenbein Katalin, Frank G. Karioris, Lengyel Lea, Megadja Gábor, Némethné Csuta Virág Regina, Rigó Balázs, Soós Eszter 2014

Minden jog fenntartva!

Nyomdai kivitel: Pátria Nyomda
Felelős vezető: Fodor István vezérigazgató

Minden jog fenntartva!

ISBN 978-615-5371-28-8

# Tartalom


Előszó 7
A tanulmányok rövid összefoglalói 11
Abstracts of Studies 17

Első rész – Racionalitás a társadalmi cselekvésben 25

Havrancsik Dániel: Relatív racionalitás. Egy cselekvéselméleti alapfogalom kritikájához 27
Budai Mihály Egon: A franciaországi kisebbségpolitika jelene és jövője: egy központosított európai állam az okcitán etnikai törekvések és a lisszaboni szerződés elvárásainak kereszttüzében 37

Második rész – Egyén és közösségek változó viszonyai 45

Rigó Balázs: Egyén és közösség az Egyház társadalmi tanításában 47
Megadja Gábor: A törvény uralma és a bíráskodás 62
Soós Eszter Petronella: Egyéni és közérdek a kortárs Franciaországban: az állami szerepvállalás és az adózás problematikája 79
Gönczö Levente: Az ötnapos háború nemzetközi jogi és geopolitikai aspektusa 93
Frank G. Karioris: Mediation Between Men: From Objects to Events 102
Ezgican Özdemir: Shifting Memories of a Nation: The Magnificent Century and Re-remembering the Ottoman Times in Turkey 113
Helfenbein Katalin: Körök és ének – a csoport és az egyén kapcsolata a japán társadalomban 121

Harmadik rész – Önálló társadalom? A társadalmi szerveződések színe és fonákja 137

Lengyel Lea: Gyermekotthonban nevelkedők szülőkkel való kapcsolattartási modelljei 139
Némethné Csuta Virág Regina Társadalmi nem, nemzet és a propaganda testreprezentációi a Harmadik Birodalomban 148

Arcképcsarnok – szerzőink 162

# Előszó

## *Bemutatkozik az ELTE Eötvös József Collegium Társadalomtudományi Műhely*

Az Eötvös József Collegiumot 1895-ben alapították az egykori Pázmány Péter Egyetem kiemelkedő tehetségű hallgatóinak, hogy belőlük tudósokat, és tudóstanárokat képezzen az ország számára. A történelmi vargabetűk ellenére a Collegium alapításának szellemisége mára hagyománnyá vált az intézményben, s fontos részét képezi a diákok mindennapjainak. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem négy karának (bölcsészkar, informatikai kar, természettudományi kar, társadalomtudományi kar) hallgatóit fogadó szakkollégium 250 tagja az egyetemi képzést kiegészítő kurzusokon vesz részt, és magas szintű idegen nyelvi oktatásban részesül. Az intézmény az ismeretek átadásán túl az összes lehetséges területen igyekszik ösztönözni hallgatóit a legmagasabb eredményekre, így számos Országos Tudományos Diákköri Konferencia (OTDK) dobogósait, s a különböző egyetemi karok köztársasági ösztöndíjasait tudhatja magáénak.

A Társadalomtudományi Műhelyt 2007-ben alapították Bozsonyi Károly, a Károli Gáspár Református Egyetem rektorhelyettesének vezetésével, így ez a Collegium legfiatalabb közössége. A Műhely célja, hogy a Társadalomtudományi Kar fiatal tehetségeit összefogja, s alkotásra ösztönözze őket. A műhelytagoknak magas szintű (tanulmányi) követelményeknek kell eleget tenniük, így a rendszeres, személyre szabott foglalkozásokon túl úgynevezett vitakörökön is (p)edzhetik érvelési készségüket, valamint előadói technikájukat. A műhely vezetése nagy gondot fordít arra, hogy tagjai egymás számára támogató közösséget jelentsenek. Rendszeres programokon keresztül, mint pl. közös színházlátogatás, műhelykirándulások, igyekszik aktív, egymást segítő és ismerő közösséget építeni, valamint olyan légkört teremteni, ahol jó együtt lenni, s a műhelytagok támogatják egymást mindennapi és egyetemi gondjaik megoldásában.

Ennek a szellemiségnek a gyümölcse az alábbi tanulmánykötet. A Műhely minden félévben kisebb konferenciákat hirdetett meg, melyeken 5-6 előadó szerepelt. Ezeket az alkalmakat – bár elsősorban nem a műhelytagok számára szerveztük meg – egyfajta „műhelymunkaként" képzeltük el, s valósítottuk meg. Az előadók többsége valamely doktori iskola hallgatói közül került ki. Célunk az volt, hogy

a kis létszám, a családias hangulat, és az érdeklődő, de még graduális képzésben résztvevő hallgatóság számára érdekes, színes kutatási témákat vitassunk meg, kellő időt és figyelmet szentelve egymás munkájának. A konferenciákat – az újabb társadalomtudományi irányelveket követve – angol és magyar nyelven is meghirdettük, így akár nem magyar származású, vagy nem magyar nyelven író fiatal kutatóknak is teret engedtünk, amitől, úgy gondolom, még színesebbek lettek work-shopjaink. A kis létszám miatt szívesen szántunk egy-egy előadásnak akár egy órát is – vitával, gondolatébresztő beszélgetésekkel együtt. A konferencia egyértelmű hozadéka a rengeteg visszajelzés az előadóktól, akik mind arról számoltak be, mennyire jól érezték magukat a Műhely által szervezett alkalmakon. Egyedülálló módon valamennyien úgy érezték, hogy végre megkapták azt a figyelmet, amire minden kutatónak szüksége van, a hallgatóság részéről feltett kérdéseknek köszönhetően pedig megfelelő impulzusokat is kaptak a kutatások továbbfejlesztéséhez. Többen ennek köszönhetik, hogy új lendületet, esetleg egészen új irányt vett a kutatásuk. Volt olyan is, aki a konferencia-részvételnek köszönhette azt, hogy be tudta fejezni a szakdolgozatát, mivel „épp az a kicsi" hiányzott hozzá, hogy valaki feltegyen neki egy-két „kellemetlen" kérdést, amire igazán csak a szakdolgozatának keretei között tudott választ adni. Egy másik, nem magyar származású résztvevő, köszönő levélben írta meg, hogy járt már sok konferencián, de *ilyenen,* ahol számított is az előadása, s nem csak „futószalagon" érezte magát, még nem volt. Előadóink többségével most is jó viszonyt ápol a Műhely, többen közülük itt maradtak tanítani egy-egy kurzus erejéig.

Ennek a szoros együttműködésnek és jó hangulatnak méltó emléke az alábbi tanulmánykötet. A konferenciák a lehető legtágabb témákat jelölték ki a potenciális kutatók, előadók számára. Az elsőt *Racionalitás a társadalmi cselekvésben*, a másodikat *Egyén és közösségek változó viszonyai*, míg a harmadikat *Önálló társadalom? – A társadalmi szerveződések színe és fonákja* címmel hirdettük meg. A konferenciák kiírásakor tudatosan nem adtunk meg a címeknél pontosabb témamegjelölést – szerettük volna a kutatói szabadságot a maga idealisztikus voltában, érintetlenül meghagyni, s a résztvevőknek a címek kapcsán szabad asszociációs lehetőséget hagyni. A kiadványban az általunk legjobbnak ítélt előadások szerkesztett változatai szerepelnek, így összesen 11 tanulmányt jelentetünk meg. Az írások egy része doktori tanulmányokhoz köthető kutatási részeredmény, de szerepel közöttük egy 2013-as OTDK nyertes dolgozat, valamint TáTK kari TDK-n díjazott tanulmány, melyek egy-egy műhelytag nevéhez fűződnek. A kötet így színes, érdekes, magas színvonalon megírt hallgatói dolgozatokat kínál az olvasóknak.

Az összeállítás szerkezete a három meghirdetett konferenciánk tematikáját követi. Az első részben a *Racionalitás a társadalmi cselekvésben* című konferencia előadásainak írásos változatai olvashatók. Az elhangzott előadások közül kettőt válogattunk be ebbe a fejezetbe: az első egy szociológiaelméleti megközelítésű írás

*Havrancsik Dánieltől*, melyben a szerző a szociológia klasszikusait, Alfred Schütz és Niklas Luhmann társadalmi racionalitás megközelítéseit vizsgálja. A második tanulmány a franciaországi kisebbségpolitika és a legnagyobb létszámú francia kisebbség, az okcitánok viszonyát vizsgálja, *Budai Mihály Egon* kutatásai alapján.

A második fejezetben szereplő tanulmányok a mikro- és a mezoszintű társadalmi problémák közötti kapcsolatokat vizsgálja. A kötetben hét dolgozat foglalkozik ezzel a témával. *Rigó Balázs* tanulmányának középpontjában a két világháború közötti társadalmi és gazdasági problémák katolikus válaszai állnak. *Megadja Gábor* szintén eszmetörténeti tanulmánya a közösségi szabályozás (a törvény), valamint a szabályozók (a hatalmat birtoklók) viszonyát kívánja sajátos módon, néhány filozófus munkássága, így Locke, Hobbes vagy Oakeshott életművei alapján interpretálni. *Soós Eszter Petronella* és *Gönczö Levente Zoltán* munkái politikai problémákat tárnak fel – utóbbi az OTDK nyertes dolgozat. *Soós* kutatásának fókuszában a francia köztársasági közgondolkodás, így az állampolgár és az állam, jogok és kötelesség viszonyának nem pusztán aktuálpolitikai vitáit mutatja be, hanem erkölcsi – filozófiai alapon értelmezi azokat. *Gönczö* tanulmánya arra a kérdésre kíván választ adni, hogy vajon Grúzia miért üzent hadat a nagytestvér, Oroszország ellen 2008-ban, s mi lesz a térség jövőjével. *Frank G. Karioris* írása a maszkulinitás egy kevéssé feldolgozott problémájával, a férfiak egymás közötti viszonyaik, kapcsolataik kezelésével foglalkozik. *Ezgican Özdemir* a török identitás problémáját nem mindennapos megközelítéssel vizsgálta: egy török, a „*The Magnificent Century*" (magyarul „*Szulejmán*") című szappanopera sorozaton keresztül kívánt választ adni a média által kialakított török hősi emlékezet és identitás minőségére, valamint az ennek nyomán kialakult társadalmi-politikai diszkurzust vizsgálta meg. Végül *Helfenbein Katalin* dolgozata a japán gondolkodásmód szociolingvisztikai elemzését végezte el: hogyan gondolkodik a japán a közösségiségről, s az egyéniségről? A japán nyelv már-már filozofikus én-, és közösségértelmezésére világít rá a szerző.

A kötet utolsó fejezetében két előadó írását közöljük: *Lengyel Lea* résztvevő megfigyelőként végzett kutatásának tanulságait, konklúzióit összegzi, melyet egy egyházi árva-, és szociálisan hátrányos helyzetű gyermekek és fiatalok számára fenntartott bentlakásos intézményben végzett el Erdélyben. A kötet utolsó tanulmánya *Némethné Csuta Virág Regina* kutatásain alapszik: a náci Németország, a totális diktatúra testképével, az ideológia a mindennapokban való képi megjelenítését vizsgálja.

A kötet végén szereplő arcképcsarnokban a szerzők és a szerkesztő mutatkoznak be, mellyel a cél a konferenciák személyességének további hangsúlyozása.

Az előszó végén szeretnék köszönetet mondani a Collegium jelenlegi igazgatójának, Horváth László tanár úrnak, akinek e jelen kötet létrejöttét köszönhetik

a konferencia résztvevői és szervezői. Továbbá szeretném személyes hálámat is kifejezni, mert támogatása, a műhellyel szemben tanúsított jóindulata sokat lendített egy-egy ügyön, vagy segített beindítani egy-egy elképzelést, melyet a Collegium falai között kívántunk megvalósítani. A konferenciáinkhoz is minden alkalommal különösebb kérés vagy kérdés nélkül rendelkezésre bocsátotta a patinás intézmény egyik legszebb termét, a Borzsák könyvtárat, holott ott tartotta és tartja ma is rendszeresen saját kurzusait.

Budapest, 2014. április 15.

Ditzendy Orsolya,
a kötet szerkesztője
ELTE EJC Társadalomtudományi Műhely
vezető tanár

# A tanulmányok rövid összefoglalói

## I. rész: Racionalitás a társadalmi cselekvésben

**Havrancsik Dániel** *Relatív racionalitás. Egy cselekvéselméleti alapfogalom kritikájához*

Az utóbbi időben a szociológiaelmélet visszatérni látszik klasszikus kutatási területéhez, a társadalmi cselekvések magyarázatához. A társadalmi cselekvés elemzésének leghatékonyabb, egyszersmind legproblematikusabb analitikus eszköze a cselekvés racionalitásának mércéje. Álláspontom szerint megszokott racionalitás-megközelítésünk döntő hiányossága, hogy egy nézőpontoktól függetlenül adott, objektív racionalitás feltételezésére épít. A tanulmány a racionalitás fogalma és szerepe kritikai felülvizsgálatának szükségességére, és a racionalitásfogalom lehetséges újraértelmezésének egyes aspektusaira kíván rámutatni Alfred Schütz és Niklas Luhmann elképzelései alapján.

**Budai Mihály Egon** *A franciaországi kisebbségpolitika jelene és jövője: egy központosított európai állam az okcitán etnikai törekvések és a lisszaboni szerződés elvárásainak kereszttüzében*

Tanulmányomban arra a kérdésre keresem a választ, hogy elképzelhető-e, hogy a kettős vertikális nyomás (az Európai Unió kisebbségvédelmi rendelkezései és a szubnacionális okcitán/okszitán nacionalizmus) hatására a kultúrájában egységes, de korántsem szuverén és bizonytalan kiterjedésű „Okcitánia" autonóm franciaországi tartománnyá vagy független állammá válik. A francia nemzetfelfogás felvázolása után Franciaország etno- és nyelvi politikájának 1789 óta tartó asszimilációs törekvéseiről és annak 1945 utáni enyhüléséről írok, kitérve az EU Alapjogi Kartája kisebbségvédelmi rendelkezéseire. Ezt követően a négy jelentősebb okcitán politikai szerveződés tevékenységét, ideológiáját és esélyeit szeretném bemutatni. – Összegzésemben a felvetett kérdést próbálom megválaszolni: veszélyezteti-e az okcitán öntudat erősödése Franciaország területi integritását?

# II. rész: Egyén és közösségek változó viszonyai

**Rigó Balázs** *Egyén és közösség az Egyház társadalmi tanításában*

Tanulmányomban elsőként körüljárom az egyház társadalmi tanításának fogalomkörét, illetve az annak kiindulási alapjául szolgáló keresztény személyfogalom alapvető sajátosságait, különös tekintettel a tomista filozófia megközelítésmódjára. A dolgozat második részében ismertetem a pápai szociális enciklikákban szereplő alapelveket, előtérbe állítva az egyén és közösség viszonyát érintő szempontokat. Írásomat a szociális igazságosság fogalmának részletes bemutatása zárja, megítélésem szerint ugyanis az egyház szociális tanításán belül ennek kapcsán a leginkább megragadható az egyes ember és a társadalom közötti kapcsolat sajátos, keresztény értelmezése.

**Megadja Gábor** *A törvény uralma és a bíráskodás*

A törvény uralmának fogalma gyakran használt mind a politikaelméletben, mind magában a politikában, ahol kívánalomként fogalmazódik meg. A különböző gondolkodók, gondolati irányzatok azonban másképp értelmezik azt. Míg a Locke-ot, és főként a radikálisabb szerzőket követők afféle modern természetjogi elveket értenek alatta, Hobbes és Oakeshott a főhatalom szuverenitásában látta a törvény uralmának megtestesülését. Manapság a bírói hatalom és a választott képviselők konfliktusában jelenik meg a koncepció kétértelműsége, amely mindazonáltal egy mélyebb konfliktust is takar: a politikai közösség és a filozófus tekintélyének feszültségét.

**Soós Eszter Petronella** *Egyéni és közérdek a francia köztársasági gondolkodásban*

A tanulmány politológiai - történeti megközelítést alkalmaz. Célja, hogy szélesebb perspektívába helyezzen néhány kortárs franciaországi vitát. A tanulmány első része éppen ezért arról szól, hogy a francia köztársasági gondolat miként tekint egyén és közösség (egyén és állam) viszonyára, illetve egészen pontosan milyen kötelezettségeket ró az állampolgárra (a citoyenre) és/ vagy az államra. E problematika vizsgálata gyakorlatilag nem jelent mást, mint a köz- és a magánérdek konfliktusainak a vizsgálatát, illetve az e konfliktusokra adott francia válaszok áttekintését. A tanulmány második fele a francia köztársasági gondolat gazdasági

aspektusát, az állam szerepét, illetve a szolidaritás és az adózás kérdéseit boncolgatja részletesebben. Avagy: miről mesél a külső szemlélő számára a Gérard Depardieu külföldre menekülése körüli polémia?

**Göncző Levente Zoltán** *Az ötnapos háború nemzetközi jogi és politikai aspektusai (OTDK nyertes dolgozat)*

A hidegháború és egyben a negyven éven át tartó bipoláris világrend végét jelezte a Szovjetunió felbomlása (1991) és a világpolitikai *status quo* megváltozása. Ezzel egy időben megkezdődött a posztszovjet térség politikai és társadalmi átalakulása is, de több vitás kérdés a mai napig megoldatlan maradt. Az 1992-ből visszamaradt „befagyasztott konfliktusok" egyike Grúzia és szakadár területei között megbúvó feszültség. Az orosz-oszét és grúz ellentétek évről évre nagyobb gondot okoztak a térségben, a 2003-as nacionalista grúz rezsimváltást pedig már alig tudta tolerálni a különösen érzékeny orosz diplomácia. A kiélesedett politikai vita 2008 augusztusában háborúba torkollt és Grúzia orosz okkupációjával zárult. Az eseményekre, illetve arra, hogy miért a transzkaukázusi szubrégió volt a „befagyasztott konfliktusok" felolvadásának gócpontja, magyarázatot adhat a „rózsás forradalom" során történt hirtelen rezsimváltás, a nacionalizmus megerősödése, a demokratizálódással járó instabilitás megnövekedése, illetve az, hogy Moszkva még mindig képtelen volt sértett birodalmi tudatát maga mögött hagyni, s megszabadulni revizionista törekvéseitől. Grúzia ezen felül érdekelt volt a nyugati tőke beáramlásában, hosszú távú befektetésekben, és egy Oroszországot elkerülő kőolaj-vezeték kiépítésében is. Az orosz politika persze ezt nem engedhette meg, épp ezért a háború tökéletes ürügyét felhasználva megbénította a grúz infrastruktúrát, megszüntetve az azeri olaj nyugat felé történő exportálását. Ezzel a stratégiai lépéssel sikeresen félemlítette meg a többi közép-ázsiai országot, akik sorra hátráltak ki a Nyugattal kötött Moszkvát megkerülő vezeték-tervekből. Érdemes Grúziával és a többi közép-ázsiai országgal további tárgyalásokat folytatni? Van jövője az Európai Unió Keleti Partnerségének és a NATO-csatlakozásnak, vagy Oroszország újabb évtizedekre magához láncolta a FÁK államait?

**Karioris, Frank G.** *Társas viselkedés a férfiak között: eszközöktől a cselekvésig (A dolgozat angol nyelvű)*

Dolgozatom célja azokat a módokat megvizsgálni, ahogyan a férfiak egymás közötti kapcsolataikat moderálják. Így azokat a kapcsolati aspektusokat vizsgálom, amelyek

kifejezetten a férfiak között léteznek, melyeket fenn kell tartaniuk, és értelmet adnak ezeknek a kapcsolatoknak. Elemzésemet azzal a vitának a bemutatásával kezdem, mely nem pusztán a férfiak viselkedése körül forog, hanem azokról az eszközökről is, melyeket a férfiak egymás közötti viselkedésük során használnak. Ebben az értelemben célom értelmezni ezeket az eszközöket és módokat, legyenek azok tárgyak vagy cselekvések, melyek segítségével irányítják a kapcsolataikat, illetve azokat az eszközöket, melyek révén a külvilág számára képesek egy imaget mutatni magukról, vagy saját énképük konstrukciójához használnak. Mindezek után megvizsgálom azokat a módokat és eszközöket, melyek kevésbé ismertek a férfi-kommunikációval foglalkozó irodalomban, holott meggyőződésem szerint használják őket a férfiak. A dolgozat célja tehát mindezeken keresztül a férfiasság szükségességét hangsúlyozni a nyugati, pontosabban az amerikai, 21. századi férfiak számára. Bízom benne, hogy kutatásaim hidat képeznek majd a közbeszéd az akadémiai szféra között, s termékeny viták talaját jelenti majd.

**Özdemir Ezgican** *Egy nemzet változó emlékezete: a „Szulejmán" és az Ottomán Birodalomra való emlékezés Törökországban*
*(A dolgozat angol nyelvű)*

Kutatásom témája azon módok vizsgálata, melyek a közösségi emlékezet és a nemzetpolitika viszonyát egymással szorosan összekapcsolják, valamint egymást kölcsönösen tematizálják és manipulálják. A dolgozat esettanulmány, melynek központjában a török kulturális média, így a „Szulejmán" című török nemzeti szappanopera áll. A sorozat a 16. századi Ottomán Birodalomban regnáló Nagy Szulejmán uralkodásának személye és kora ihlette fikció. Célom bizonyítani, hogy a média képes a társadalmi emlékezetet megváltoztatni, sőt a jelenlegi nemzeti identitásra is nagy hatással lenni.

**Helfenbein Katalin** *Körök és ének – a csoport és az egyén kapcsolata a japán társadalomban*

Japánban az ókortól kezdve egy meglehetősen sajátságos, külső szemlélő számára igen bonyolult összefüggésrendszer jellemzi, formálja az egyén és a közösség kapcsolatát, amely mögött földrajzi, történelmi, vallás- és eszmetörténeti okok húzódnak. Összetartásuk miatt gyakran illetik a japánokat a távol-keleti kultúrák esetében oly sokszor emlegetett „kollektivista", „csoportszellemű" jelzőkkel, amely számos helyzetben, nyelvi kifejezésmódban megmutatkozik, ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy

hiányozna, illetve ne kapna szerepet az én. A japán kultúra esetében beszélhetünk a *viszonylagos énről*, amely kontextustól függően változik, hiszen egy társadalmi pozíciót jelöl, ennek, a mérleg másik oldalán azonban megjelenik a stabil, állandó *abszolút én*, amely valós érzelmekről árulkodik.

## III. rész: „Önálló társadalom? A társadalmi szerveződések színe és fonákja"

### **Lengyel Lea** *Gyermekotthonban nevelkedők szülőkkel való kapcsolattartási modelljei*

Tanulmányom egy résztvevő megfigyelés eredményeit dolgozza fel, melyet nyolc hónapon át végeztem egy százhúsz fős határon túli magyar gyermekotthonban. Vizsgálatom tárgyát képezte, hogy mi határozza meg a gyermekek családhoz való kötődését, annak minőségét – milyen hatással van a hazalátogatás gyakorisága, az otthoni életkörülmények, az otthonba kerülés előtti időszakhoz kapcsolódó élmények. Ezzel párhuzamosan a szülők és egyéb hozzátartozók kapcsolattartási motivációját is felmértem.

### **Némethné Csuta Virág Regina** *Társadalmi nem, nemzet és a propaganda testreprezentációi a Harmadik Birodalomban*

Kutatásom során azt vizsgálom meg, hogy a náci propaganda milyen nemiséggel felruházott testreprezentációkat alkalmazott a nemzeti törekvéseknek megfelelő társadalom létrehozása, formálása és fenntartása érdekében. Fő kérdésfeltevéseim, hogy hogyan járul hozzá a nemiséggel felruházott test és a róla szóló diskurzus, reprezentációk az egyéni és a nemzeti identitás szervezéséhez/szerveződéséhez, társadalmi és kulturális megjelenéséhez, valamint a külvilág felé sugárzott nemzetkép megkonstruálásához? Hogyan jelennek meg a test reprezentációi a testpolitika, a kontroll, az engedelmesség és a másik/mások elutasítása vonatkozásában, illetve, hogy milyen testi működéseket és jellemvonásokat vonnak felügyelet alá a kívánt társadalmi és politikai célok elérése érdekében, s nem utolsó sorban, hogy e felügyeletet hogyan teszik a propaganda eszközei által elfogadottá?

# Abstracts of Studies

## 1st Part: Rationality in Social Behaviour

### **Havrancsik, Dániel** *Relative rationality. Comments to the Critique of an Action-Theory Basic Concept*

Recently, sociological theory has returned to its classical field of investigation, namely to the explanation of social action. Measuring the rationality of action seems to be the most effective, but it is also the most problematic analytical tool in the analysis of social action. I argue that one of the main limitations of our usual approach concerning rationality is building upon an objective concept of rationality, which is given independently from the specified points of view. This paper wishes to show the neecessity for the revision of the concept and the role of rationality, and offers some aspects for the reconstruction based on the findings of Alfred Schütz and Niklas Luhmann.

### **Budai, Mihály Egon** *French minority policy of Present and Future: A Centralized European State within the Ethnic Aspirations and Expectations of the Lisbon Treaty Occitan Crossfire*

My study seeks to find out whether it is viable that the double vertical pressure, i. e. the minority rights regulations of the European Union and the subnational Occitan nationalism will allow for the culturally uniform but not in the least sovereign and territorially undefined 'Occitania' to become an autonomous political unit, either inside France or as an independent state. After giving an outline the French national identity, I will describe the assimilationist tendencies of the ethnic and language policies of France since 1789 and the softening thereof after 1945, with a glance at the minority protection system enshrined the Charter of Fundamental Rights of the EU. Afterwards, I intend to present the activities, ideologies and chances of the four most significant Occitan political organisations. In my conclusion, I try to answer my original question: do emerging Occitan nationalism and the EU minority rights regime endanger the territorial integrity of France?

# 2nd Part: The Shifting Relations of Individuals and Communities

## **Rigó, Balázs** *Individual and Community in the Social Teaching of Roman Catholic Church*

In my essay I firstly aim to specify the concept of the "social teaching" by the Roman Catholic Church which is based on the Christian concept of person, in particular the Thomist philosophy. In the second part of the study the main and basic principles of the papal social encyclicals are introduced, focusing on the standpoint regarding the relationship between person and community. Finally, I evaluate the concept of social justiceships in details, since I claim that the special, Christian approach of the relationship between man and society can be the most apprehensible within the framework of the social teaching of Catholic Church.

## **Megadja, Gábor** *The Rule of Law and Judicial Authority*

The rule of law is generally used in political theory as well as in day-to-day politics, where it largely serves as a requirement. Different thinkers and schools of thought, however, understand it in different ways. Whereas followers of Locke and more radical authors interpret it as tenets of some sort of modern natural rights, Hobbes and Oakeshott see the rule of law embodied in sovereignty. Nowadays, the ambivalence of the term represents itself in the conflict between judicial power and elected representatives. This also reflects a deeper conflict: the tension between the authority of the political community and that of the philosopher.

## **Soós, Eszter Petronella** *Individual and Community Interest in French Republican Thought*

This paper uses two approaches: that of political science and that of history. Its goal is to put a few contemporary French debates in wider context. The first part of the paper discusses 1) the way French Republican thought deals with the relationship between the community and the individual (or the individual and the state) and 2) the obligations this philosophy puts on citizens (citoyens) and/or on the state. Analysing this problematic means, in fact, the analysis of the conflicts between individual and

community interests and of the responses the French use to resolve them. The second part of the paper discusses the economic aspect of French Republican thought more in details, the role of the state and the problems of solidarity and taxation included. Or: what does the debate around Gérard Depardieu's tax flight tell us about France?

**Göncző, Levente Zoltán** *The Period of the Five Days War and the phase of "Frozen Conflicts"*

The Cold War and the forty years of divided world order came to an end when the Soviet Union broke up in 1991, dramatically changing the status quo. At the same time the political and social transformation of the Soviet-region began. However many controversial issues remain unresolved to this day. Out of the remaining "frozen conflicts" from 1992 are Georgia's breakaway regions: South-Ossetia and Abkhazia. The Russian-Ossetian and Georgian conflicts have continued causing more problems each year in the region till the 2003 Georgian nationalist regime-change, which was barely able to work through the highly sensitive Russian diplomacy. The political debate led to war in August 2008 between the two countries and ended with the occupation of Georgia. The peace talks (thanks to the French president, Nicolas Sarkozy) started within a week but South Ossetia and Abkhazia (the breakaway regions) remained under the supervision of Moscow and built an independent statehood. The meltdown of "frozen conflicts" in the Transcaucasian Subregion can be explained by the political and social transformations taking place. The Rose Revolution in Georgia increased democratization and instability as well. This encouraged Moscow not to leave behind her imperial desires and not to get rid of her revisionist ambitions. In addition, Georgia was interested in Western capital, long-term investments, and a new oil pipeline bypassing Russia. Russian policy could not afford it, of course, that is why the war was used to destroy the Georgian infrastructure and cut off the export of Azerbaijani oil to the west. With this strategic step Moscow successfully intimidated the other Central Asian countries, who wish to withdraw the oil contracts with Europe bypassing Russia. Can Georgia and other Central Asian countries negotiate these deals further? Is there a future for the European Union's Eastern Partnership and NATO-lock in of the region or chained Russia the CIS countries for another decade to themselves?

**Karioris, Frank G.** *Mediation Between Men: From Objects to Events*

This paper will seek to investigate the ways, and means of which, men mediate their relations between each other. In this way, it aims to examine the relational aspects that

exist within the relations between men that is necessary for them to maintain and make sense of these relations. To do this, it will begin a discussion surrounding not merely behaviors of men, but also the objects which they utilize to mediate these relations. In a sense then, this paper sets out to understand the ways and means that men, through either actions or objects, mediate their relations through an object, external to themselves, or, to their internal construction of self, that allows them then to explore their relationships with men in a way which is less encumbered than if these mediating objects were not utilized. It seeks, through all of this, to communicate the strong necessity masculinity, for Western, and more specifically American, men in the 21st century, have for mediation, hoping to build the paper as both academic research, and as a medium, or mediating force, in and of itself for discussing these issues.

## **Özdemir, Ezgican** *Shifting Memories of a Nation: The Magnificent Century and Re-remembering the Ottoman Times in Turkey*

This paper deals with the ways in which public memory and the politics of a nation is closely tied to each other and how they are continuously negotiated and manipulated. The paper takes cultural media in Turkey as its case study, specifically a TV soap opera called *The Magnificent Century*. I focus on this fictional television production, which is inspired by the life of Suleiman the Magnificent—the 10th sultan of the Ottoman Empire, in order to highlight that cultural media can be a vehicle for shaping not just social remembrance of the nation's past, but also its current collective identity.

I first explain how theoretical approaches on memory studies in sociology and anthropology have developed and also how concepts like social memory, cultural memory, or public memory are collectively determined and (re)constructed continuously. In light of this, I then discuss the ways in which Turkey, throughout history, has negotiated its Ottoman past and demonstrated an organized forgetting in order to create a new collective identity—one that is modern, Western, and secular. In the last section of my paper, I highlight the political debate that has been revolving around the TV-show, in order to demonstrate that cultural media also has the power to determine current political affairs of the country. By looking at *The Magnificent Century*, I argue that it embodies the problematic relationship between Turkey and its Ottoman past and has the agency to reconstruct the Ottoman past in people's imaginations.

**Helfenbein, Katalin** *Circles and I's. The Relationship between Group and Individual in Japanese Society*

The Japanese relation between the individual and the group can be characterized by a complex and unique interrelationship from the antiquity to the present. Behind this interrelationship there are hidden reasons, such as geographical, historical, religious and ideological motives. Due to the tightknit bonds of Japanese people, they are often called as "collectivist" or "team spirit" like in the cases of many Middle-East cultures. This mentality is showcased in a number of cases, reflected in the linguistic expression but it does not necessarily mean that the word "I" does not play an important role in the language. There are two approaches of "I": one, the "relative I" which always changes according to the context because it indicates a social position in the society; and two, the "absolute I" which covers the real personality and emotions.

## 3rd Part: Autonomous Society? Societal Organizations: Color and Absurdity

**Lengyel, Lea** *Correspondence Models of Residential Children's Home Residents*

The basis of this chapter is premised on participant observation research in which I spent 8 months in a 120 people's residential children's home in Transylvania, Rumania. The research was directed towards the quality of emotional attachments to the family of the children who live in the institution. My main question was, that how could have an impact of the frequency of home visits, the circumstances at home, the experiences taken from the period before living in the residential home. I was also observing the motivations of the parents for contacting their own children. I wanted to understand the internal relationships between the children, and between the children and the volunteers. I also wanted to reconstruct which factors are able to support the creation process of trust of kids towards the volunteers.

**Némethné Csuta, Virág Regina** *The Body-Representation of Gender, Nation and the Propaganda in the "Third Reich"*

My research focuses on the gender-relations of body-representations of Nazi propaganda and its use in order to create a nationalist society. The main question of the research is how is the body endowed with gender and sexuality; and how are the

discourses and representations about it related to the individual and common identity, the cultural and social appearance of it, and to the construction of the external image of nation? How is the representation of the body related to the bodily politics, political control and obedience, focusing on the rejection of others? Which bodily functions and bodily features are controlled by politics? How is political policies accepted or received in public opinion?

# Tanulmányok – Studies

# ELSŐ RÉSZ

# Racionalitás a társadalmi cselekvésben

Havrancsik Dániel

# Relatív racionalitás. Egy cselekvéselméleti alapfogalom kritikájához

*„Néha semmi sem racionálisabb, mint az ésszerűség feladása."*
Pascal

A cselekvéselmélet az az elsősorban a szociológia, a kulturális antropológia és a közgazdaságtan területén jelentkező társadalomtudományos megközelítésmód, mely a társadalmi viszonyok közt bonyolódó emberi tevékenységek magyarázatát és általános modelljének megalkotását tűzi ki célul. A cselekvéstudományi megközelítés – a vele szembenálló, inger-válasz séma alapján operáló viselkedéstudományi felfogással ellentétben – az aktort önálló döntéshozóként kezeli, tevékenységének mozgatórugóit nem biológiai eredetű mozzanatokban keresi, hanem a cselekvő által kitűzött célok és választott eszközök teleologikus modelljéből indul ki.[1] A szociológia annál is inkább érdekelt abban, hogy képviseltesse magát a cselekvéselméleti vállalkozásban, mert amennyiben már az egyéni cselekvés legáltalánosabb modelljében képes rögzíteni a társadalmi vonatkozások konstitutív jelentőségű elemét, döntő érvet talál fennállása igazolására.[2]

A cselekvéselméleti felfogás kitüntetett fogalma a racionalitás. A racionalitás motívuma nem csak a gazdaságtani, de a szociológiai cselekvéselméleti modellben is a kezdetektől fogva jelen volt. Mint ismeretes, Max Weber a modern szociológiai cselekvéselméletek tulajdonképpeni kezdetének tekinthető koncepciójának[3] megalkotásakor részben az elméleti gazdaságtan osztrák iskolájának az önérdekeit racionálisan követő piaci cselekvőre épített modelljéből indult ki.[4] A racionális cselekvésmodell mellett való elköteleződés az osztrák gazdaságtan részéről elsősorban a modell így biztosítható

[1] Ld. bővebben: Habermas, Jürgen (1994): *A társadalomtudományok logikája*. Atlantisz. Budapest.

[2] Vö. Némedi, Dénes (2009): A cselekvéselmélet mint a szociológia magva. In: Somlai, Péter (szerk.). *Látásviszonyok. Tanulmányok Angelusz Róbert 70. születésnapjára*. Pallas Könyvkiadó Kft. Budapest. 75–98.

[3] Ld. elsősorban: Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 1*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. Budapest.

[4] A cselekvéselméleti megközelítés előtörténetéhez ld.: Udehn, Lars (2001): Methodological Individualism: Background, History and Meaning. Routledge. London.

tisztasága által volt motiválta, Webernél pedig már egyértelműen egy *technikai* döntés eredménye volt. Azért hívta segítségül a társadalmi cselekvés vizsgálatánál a racionális – és mindenekelőtt a célracionális – cselekvés ideáltípusát, mert vélekedése szerint a cselekvések a legjobban az elképzelt racionális cselekvésekkel összehasonlítva értelmezhetők. Weber külön hangsúlyozta, hogy elméletét nem jellemzi semmiféle racionalitás melletti elfogultság; a racionális cselekvés modellje voltaképpen a tőle való eltérések okán vált fontossá.[5] Míg azonban Weber számára a racionális cselekvés nem volt több, mint a tudományos magyarázat tisztasága érdekében bevezetett fogalmi eszköz, a kortárs cselekvéselméleti megközelítések jellemzően, ha reflektálatlanul, vagy be nem vallottan is, messzemenően elkötelezték magukat az ontológiai érvényességigényre számot tartó cselekvésracionalitás elképzelése mellett. A weberi ideáltipikus modell józanságát az „ex post racionalizálás"[6] gyakorlata váltotta fel. A racionális cselekvés koncepciója olyannyira meghatározóvá vált, hogy egy nem csak a párbeszédet lehetővé tévő, de egyben az alternatív szemléletmódok térnyerését erősen akadályozó közös diszkurzív alappá vált az utilitarista gyökerű, és az egyébként a cselekvésracionalitás mellett eredendően nem elfogult normatív cselekvéselméleti megközelítések számára.[7] A racionális cselekvés modelljének népszerűsége annak ellenére töretlen, hogy már sokan rámutattak: alapfeltevései a hétköznapi cselekvések gyakorlatában nem teljesülnek;[8] ezt a beismerést azonban sosem a koncepció feladása követi, hanem a különféle maradványfogalmak bevezetése révén megvalósított pusztán látszólagos transzformációk.[9] A racionalitás korlátozott voltáról (Herbert Simon) való beszéd helyettesíti a szembenézést a racionalitás fogalmának eredendő problémáival. Szilárdan tartja magát az az elképzelés, hogy a racionalitás *létezik,* és meghatározó szerepet játszik a cselekvések megformálásában és összehangolásában – ennek azonban jelenleg nem csak tételes bírálata, de még explicit és részletes megfogalmazása is hiányzik. Ezzel a tisztázatlan tartalmú és státuszú racionalitásfogalommal viszont már a legelemibb szociológiai szituáció, az interakció magyarázatánál csődöt mondunk.

---

[5] Weber, 1987: 39–40.

[6] Münch, Richard (1983): From Pure Methodological Individualism to Poor Sociological Utilitarianism: A Critique of an Avoidable Alliance. In: *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie, Vol. 8, No. 1* (Továbbiakban: Münch, 1983); Boudon, Raymond – Viale, Riccardo (2000): Reasons, Cognition and Society. In: *Mind & Society 1.;* Voss, Thomas–Abraham, Martin (2000): Rational Choice Theory in Sociology: A Survey. In: Quah, Stella R. – Sales, Arnaud (szerk.): *The International Handbook of Sociology*. SAGE. London.

[7] Joas, Hans – Beckert, Jens (2001): Action Theory. In: Turner, Jonathan H. (szerk.): *Handbook of Sociological Theory*. Springer. New York. (Továbbiakban: Joas – Beckert, 2001)

[8] Joas – Beckert, 2001

[9] Ilyen maradványfogalom például a „vélekedés". Elster, Jon (1995): *A társadalom fogaskerekei.* Osiris. Budapest. A racionalitást a vélekedés és a vélekedés alapja közti viszonyként írja le, és sem a vélekedésének eredetének kérdését, sem a vélekedések – vélhetőleg „objektív" – alapjának ellenőrizhetőségét nem taglalja.

A társas helyzeteknek a kettős kontingencia fogalmával[10] leírt többszörös meghatározatlanságából eredő komplexitása nem teszi lehetővé az adekvát elemzést a megszokott cselekvésracionalitási kategóriák mentén. A kétségtelenül látványos eredményeket felmutató játékelméletet éppen annak a konstitutív kontextuális háttérnek a teljes negligálása jellemzi, amelynek hiányában már az aktorok részéről felmerülő elemi helyzetdefiníciós igények sem képesek kielégülni. Egy valóban érvényes magyarázatra igényt formáló cselekvéselmélet megköveteli a személyközi és kontextuális értelmezési viszonyok elméleti figyelembe vételét. A racionalitás fogalmiságára támaszkodó magyarázat nem tud elszámolni a cselekvőnek a környezetet illetve más cselekvőket illető megértésével.[11] A cselekvéselmélet „racionalista" variánsa pillanatnyilag nem több, mint normatív elmélet, amely leírja, miképpen kellene végbemennie a racionális cselekvésnek. Ahhoz, hogy előíróból valóban érvényes leíró modellé váljon, *interpretatív*, vagyis utólagosan magyarázó oldalra is szert kell tennie. Ez a dimenzió önálló és független elméleti kimunkálást kíván meg.

Nem tartom túlzásnak azt állítani, hogy jelen állapotában a racionalitás elképzelésében megalapozott cselekvéselméletünk inkább gátolja, mintsem elősegíti a cselekvésmagyarázat ügyét. A racionalitás fogalma kritikai felülvizsgálatra szorul. Megszokott cselekvésracionalitási koncepciónk számos ponton bírálható; előadásomban elsősorban az iménti felfogás *perspektivikusan inadekvát* voltával kapcsolatos kritikára szorítkozom. Az alábbiakban Alfred Schütz és Niklas Luhmann eredményei alapján arra kívánok rámutatni, hogy a racionalitás fogalma nézőponthoz kötött. A két szerző gondolatai azonban nem csak a kritikánál, de az alternatív megközelítés kimunkálásánál is segítségünkre lehetnek. Ha magunkévá tesszük belátásaikat, módunk nyílik egy olyan, a cselekvőség elvéhez valóban hű cselekvéselmélet megalkotására, amely a cselekvő perspektívájából kiindulva képes elkerülni a cselekvésracionalitás paradoxonjait. Jelen előadás természetesen csak bevezetőnek tekinthető ehhez a vállalkozáshoz.

Bár a Max Webert közvetlenül követő szociológiai cselekvéselméleti koncepciók[12]

---

[10] Parsons, Talcott (1968): Interaction. In: Sills, David L. (szerk.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 7. Macmillan–The Free Press. London. (Továbbiakban: Parsons, 1968)

[11] Ennek megoldását részben az interszubjektivitás-problematika újbóli felelevenítésében, és a kettős kontingencia parsonsi - azóta Niklas Luhmann óta tovább taglalt - fogalmiságával való közelítésében, részben a - weberi értelemben vett - megértés koncepciójához való visszatérésben látom. (Az utóbbihoz ld.: Agodi, Maria Carmela (1991): Rational Fools or Foolish Rationalists? Bringing Meaning Back. *Sociological Theory.* Vol. 9. No. 2) Különösen fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy az interszubjektivitás-magyarázat és a kontextus-magyarázat egymásra nem visszavezethető elemek; még akkor sem szabad az összemosás útját követnünk, ha az interszubjektivitás-problematika önmagában rendszerint feloldhatatlan aporiákhoz, a kon- textuális magyarázat pedig objektivista-determinista megoldásokhoz vezet. (Előbbihez ld.: Schütz, Alfred (1966): The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl. In: *Collected Papers III: Studies in Pheonomenological Philosophy.* Martinus Nijhoff., Hága, utóbbihoz: Popper, Karl (1976): A társadalomtudományok logikája. In: Papp, Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia*. Gondolat. Budapest.

[12] Schütz, Alfred (1932): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Julius Springer. Bécs. (Továbbiakban: Schütz, 1932) Parsons, Talcott (1937): *The Structure of Social Action*. The Free Press. Glencoe.

hozzá hasonlóan tartózkodtak attól, hogy a cselekvésekben valamiféle eredendő racionalitás tényleges érvényre jutását feltételezzék, a jóformán egyeduralkodó kortárs cselekvéselméleti irányzatra, a racionális döntések elméletére jellemző a racionalitásmodell normativitásának túlkapása, mely racionalitásfogalmuk rejtett ontológiai érvényességigényét sejteti. Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy a racionális döntések elmélete nem csak a racionalitásfogalom technikai hasznosíthatóságával kapcsolatos belátásokat nem tette magáévá, hanem az – általuk mindmáig a tisztán racionális cselekvés tulajdonképpeni alapesetének tekintett – önérdekkövető cselekvés és – az általuk elsősorban korlátozó tényezőként felfogott – társadalmi normák összefüggéseinek rendelkezésre álló mélyebb elemzéseit sem veszik figyelembe.[13] A társadalmi dimenzió és a szociológiai elmélettörténeti hagyaték figyelmen kívül hagyása vezetett ahhoz a helyzethez, hogy a racionális döntések elmélete rendszeres pótlólagos kiegészítések eszközlésére kényszerül, hogy magyarázatai a tényleges – társadalmi – viszonyok közt is plauzibilisnek tűnjenek. A társadalmi elemtől megtisztított cselekvéselmélet jelen formájában nem képes a társadalmi cselekvés adekvát magyarázatára – talán éppen azért, mert a viszony fordított: a társadalmi cselekvés elmélete kellene, hogy magába foglalja az elszigetelt egyén önérdekkövető magatartására épített célracionalista cselekvésmodellt, és nem fordítva.[14]

A szabadon cselekvő egyén és a korlátozó társadalmi környezet antagonizmusának makacs elképzelése elsősorban az önérdekkövetés racionalitása és a társadalmi normák szembeállításában jelentkezik. A szabad cselekvés és a társadalmi normák teljes polarizálódása olyan elméleti zsákutca, amelyből pillanatnyilag sem a módszertani individualista racionális döntések elmélete, sem a rendszerint a normák kollektivista determinációjára építő normatív holista megközelítések nem találják a kiutat. A racionális döntések elméletének tételes bírálata, vagy életképes alternatívák megfogalmazása helyett a szociológia gyakorta kivonul az egyéni cselekvés elméleti harcteréről, és olyan, a cselekvő tudata felett, vagy a tudata alatt elhelyezkedő tényezőkkel magyarázza a *viselkedést,* mint a társadalom strukturális adottságai, a kollektív reprezentációk vagy a tudatalatti. Így újabb feketedoboz-elméleteket gyárt, és a cselekvőség rejtett visszavonásával továbbra is feltáratlanul hagyja a társadalmi cselekvések megvalósulásának mozgatórugóit.

A társadalmi viszonyok tisztázásának egyik kulcskérdése azoknak az egyéni tevékenységeknek értelmi alapot kölcsönző tudattartalmaknak a genezise, amelyeket

---

[13] Az egyéni céltételezések és a kollektív társadalmi normák gondatlan analitikus elkülönítését, és a viszonyukat éles szembenállásként megjelenítő megközelítés tarthatatlanságát meggyőzően mutatta be Alfred Schütz Talcott Parsonsszal való vitájában. Lásd ehhez: Havrancsik, Dániel (2012): A félreértések dialógusa. Talcott Parons és Alfred Schütz vitájának tanulságai. *Szociológiai Szemle.* 3. sz. (Továbbiakban: Havrancsik, 2012)

[14] Münch, 1983. Figyelemre méltó tény, hogy a szociológiai cselekvéselméletek előtörténetéhez tartozó osztrák gazdaságtani iskola eredendően *társadalmi* viszonyrendszerbe ágyazottként képzelte el a piaci döntést, ennek megfelelően a gazdasági cselekvés magyarázatát az általános cselekvéselméleti magyarázatnak alárendelt esetnek tekintette. (Udehn, 2001)

a racionális döntések elmélete vélekedésekként nevez meg, a holista-kollektivista szociológia pedig a durkheimi kollektív reprezentációk nyomvonalán haladva kíván megragadni. A racionális döntések elmélete reflektálatlanul, készen kapott elemként viszonyul a vélekedésekhez, a holista-kollektivista megközelítés pedig a strukturális társadalmi viszonyok determinációjában jeleníti meg az objektív értelmi viszonyok hamis kollektivizmusát. A kiutat egy olyan elmélet jelenti, ami figyelembe veszi a különféle nézőpontok eltérő perspektíváit.

Visszatérve a cselekvéselmélet terepére, annyi minden bizonnyal kijelenthető, hogy fel kell adni a „racionalista" cselekvéselmélet abbéli hitét, hogy a „kevésbé tartalmas modellek" jelszavát követve a cselekvő céljainak előállásával nem foglalkozva olyan tartálymodellt kínál, amely később bármilyen tartalommal feltöltve adekvát magyarázatot ad.[15] Mindez a tartalom ugyanis nem kezelhető olyan objektív elemként, amely azonos módon hozzáférhető a megfigyelt cselekvő és a tudományos megfigyelő számára. A racionális döntések elmélete csak akkor képes megfelelő magyarázatokat kínálni, ha a cselekvők által megfogalmazott célok forrása – ezt a szociológiában általában a kultúra terminusával jelölik – objektív státuszú. Így a tudományos megfigyelő a cselekvővel azonos tapasztalati térben elhelyezkedve képes a cselekvéslefolyás racionalitásának megállapítására a cél- és eszközválasztások racionalitásának objektíve érvényes megítélése alapján. Azonban amennyiben a szubjektivista szemléletű interpretatív elméletekkel együtt elfogadjuk a cselekvő döntéseinek hátterében munkáló indítékok és tudattartalmak privát voltát, a „racionalitás"-alapú magyarázat megdől. Ha ugyanis hiányzik a racionalitás *objektív mércéje,* nincs alkalmas kritériumunk a cselekvéslefolyás racionalitásának elbírálásához.

Alfred Schütz tudományos pályájának kezdetén úgy kísérelte meg a weberi megértő szociológia tételes bírálatát, hogy Weber nem teljesen következetes álláspontját egy következetesen szubjektivista irányban haladta meg.[16] Mindennek eredményeként előállt egy olyan radikálisan szubjektivista cselekvéselméleti megközelítés, amely a cselekvő *nézőpontjának következetes fenntartásával* mutatott rá arra, hogy a társadalmi cselekvés „racionalista" megalapozása tarthatatlan. Schütz álláspontját a racionalitással kapcsolatban egy furcsa, de konzekvens megközelítés jellemzi: egyrészről teljes egészében elutasítja azt az elképzelést, amely szerint a tényleges cselekvések mögött valamiféle sui generis racionalitás munkál, ugyanakkor tudományos okokból megőrizni óhajt egy *szigorúan csak elméleti célokra* alkalmas racionalitásfogalmat.[17]

Schütz meggyőzően érvel amellett, hogy hétköznapi cselekvéseink nem tekinthetők racionálisnak: nem csak kimenetelüket tekintve nem bizonyulnak annak, hanem már megformálásuk vezérmotívuma sem azonos a közkeletűen érvényesnek tekintett

[15] Vö. Hardin, Russell (2000): Rational Choice Theory. In: Borgatta, Edgar F. – Montgomery, Rhonda J. V. (szerk.): *Encyclopedia of Sociology. Second Edition.* Macmillan. New York.

[16] Schütz, 1932

[17] Ezzel kapcsolatban lásd elsősorban Schütz, Alfred (1984): A cselekvések köznapi és tudományos értelmezése. In: Hernádi, Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat. Budapest. (Továbbiakban: Schütz, 1984)

racionalitási kritériumrendszerrel.[18] Egészen ritkán mérlegelünk módszeresen, szigorú költség-haszon számítások szerint. A döntéseinket meghatározó információ nem csak hogy nem teljes körű, de valójában még csak különösebb szükségünk sincs a „racionális" információgyűjtésre: pontos ismeretek helyett remekül boldogulunk pár, a gyakorlatban többnyire jól bevált cselekvési recept használatával. A cselekvő döntése nem racionális kalkuláción alapszik, hanem tipizált ismeretek halmazán, melyet Schütz receptkönyv-tudásnak nevez. Komplex társadalmi környezetben a racionális kalkuláció önmagában nem biztosít a megfelelő boldoguláshoz elégséges feltételeket.[19] Szükségünk van arra, hogy előzetes ismereteink mintegy tehermentesítsék számolókapacitásunkat. Schütz szerint cselekvésünkben a gondos – ha úgy tetszik racionális – mérlegelés jóformán csak azokban a határszituációkban jut szerephez, amikor a bevált cselekvéssémáinknak talajul szolgáló tapasztalati készletünk elégtelennek bizonyul. A schützi elképzelés kivonja a cselekvőt a folyamatos reflexió – és vele a racionális kalkuláció – kényszere alól, de a cselekvéskoordinálási mechanizmus általa felkínált verziója sem a „racionalista" cselekvésmagyarázat rejtett, sem a behaviorista magyarázat explicit determinizmusát nem követi. Röviden: a schützi cselekvő cselekvését egy közös társadalmi kontextus keretei közt létrejövő, részben társadalmi szinten elterjedt, részben egyénileg megfogalmazott, a *már éppen kielégítő megoldások*[20] halmazából *privát* relevanciaviszonyai[21] által leválogatott megoldási tervek koordinálják. A Schütz-féle cselekvés nem racionális: nem működik *mindenki számára* – de *számomra* működik. Az objektív racionalitás schützi megfelelője a szubjektív ésszerűség.

Schütz nyomán be kell látnunk, hogy a racionalitás helyett más vezérelv áll cselekvésünk mögött – az automatikus tudati folyamatokon megalapozott, szigorúan az egyedi egyénre jellemző relevanciastruktúra működése, amely a cselekvő tudatában lévő típusos ismeretek aktualizálódását szabályozza.[22] A tényleges cselekvés nem valamiféle objektíve tudományosan megragadható racionalitást követ, hanem olyan privát értelemtulajdonításokat, amely a külső megfigyelő – értsd a kutató – számára

[18] Schütz, Alfred (1964): The Problem of Rationality in the Social World. In: *Collected Papers II: Studies in Social Theory.* Martinus Nijhoff. Hága; Ld. még Havrancsik, 2012

[19] A cél-eszköz séma mentén felvázolt teleologikus modellel szemben ezt a kritikát később Niklas Luhmann is megfogalmazta. Ld.: Luhmann, Niklas (1973): *Zweckbegriff und Systemrationalität.* Suhrkamp. Frankfurt am Main.

[20] Rendszerint Herbert Simon nevéhez kötik azt a megfigyelést, hogy a cselekvő gyakorta nem a számára legnagyobb, hanem a számára már éppen elégséges kielégülést biztosító alternatívát választja. Esser és Etzrodt helyesen mutat rá, hogy ennek explikálása már Schütznél megtalálható. Ld.: Esser, Hartmut (1991) *Alltagshandeln und Verstehen : zum Verhältnis von erklärender und verstehender Soziologie am Beispiel von Alfred Schütz und ‚Rational Choice'*. Mohr Siebeck. Tübingen.; Etzrodt, Christian (2000): Alfred Schütz – Ökonom und/oder Soziologe? Eine Kritik an Hartmut Essers Interpretation der Theorie von Alfred Schütz und an seiner „Definition der Situation". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.* Heft 4.

[21] Például: osztályhelyzete, életkora, neme, és az ezek által alkotott teljesen egyedi «biografikus szituációja» (Schütz)

[22] Schütz, Alfred (1970): *Reflections on the Problem of Relevance*. Yale University Press. New Haven.

megközelíthetetlen. Az a priori cselekvésracionalitás elképzelésére támaszkodó cselekvésértelmezés módszere ezzel elesett.

A cselekvésteoretikus Schütz számára azonban mégiscsak szükség van valamiféle vezérfonalra, amelyet követve leírhatja a cselekvések általános működését – így az empirikus tereptől teljes mértékben elválasztva, a szigorúan ideáltipikus elméleti kutatási területen megengedi, sőt szorgalmazza a cselekvés racionalitásának tételezését.[23] Schütz elméleti szintváltását röviden az alábbi indokolja: a tudós sosem tudhatja, mi zajlik egy konkrét cselekvő fejében, de azt tudhatja, hogy *hogyan* működik a cselekvők gondolkodása általában. Így kapott eredményeink csak egy általában vett modell-cselekvőre nézve érvényesek, de nem a hús-vér emberre. A tudományos modellek racionalitása a legszigorúbban megkülönböztetendő a hétköznapi ésszerűségtől. A Schütz-féle ideáltipikus hatókörű racionalitásfogalom teljesen más, mint a közkeletű, tisztázatlan státuszú racionalitásfogalom, amely mögött egy saját jogon létező racionalitás létének feltételezése sejlik fel. Schütz szigorúan elválasztja a tudományos értelemben vett – és tisztán elméleti – racionalitásfogalmat a hétköznapi élet ésszerűségétől; a tudományos cselekvésfelfogás teleologikus modellje ugyanis összeegyeztethetetlen a cselekvő szemszögéből átélt folyamat-jellegű cselekvéslefolyással.[24]

Egészen röviden fogalmazva: Schütz kimondja, hogy a racionalitás interpretáció kérdése, és mint ilyen, a tudósra tartozik, nem a cselekvőre. Schütz javaslata a cselekvéselméleti kutatás számára a megértő szociológia egy módosított, szigorúan elméleti variánsának követése.

Niklas Luhmann munkásságában vissza-visszatérő elem annak a történelmi folyamatnak a leírása, melynek pillanatnyi végpontján korunk társadalma funkciók szerint differenciálódott társadalmi alrendszerek interdependens hálózataként jelenik meg. Luhmann modernizációelméletének kiindulópontja az a megfigyelés, hogy az újkor hajnalán a természet rendjéhez hasonló magától értetődő társadalmi rend megkérdőjeleződik. A tudományos-technikai újdonságok, és mindenekelőtt a könyvnyomtatás elterjedése vezet oda, hogy az egységes világkép széttöredezik. Luhmann ezt a folyamatot a racionalitáskontinuum felbomlásaként írja le: a dolgok megszokott általános rendjét felváltja a különböző szférák regionális rendje, az egységes racionalitás világképét felváltja az eltérő, önálló racionalitások világa.[25] A racionalitás egységére támaszkodó kort felváltja a megkülönböztetéseken alapuló racionalitás, a specifikusan európai racionalitás kora.[26]

---

[23] Schütz, 1932, 1984

[24] Schütz, 1932; Schütztől függetlenül, de részben hasonló elmélettörténeti háttérrel hasonló belátásokra jutott Hans Joas. Utóbbira ld.: Joas, Hans (1996): *The Creativity of Action*. University of Chicago Press. Chicago.

[25] Már Max Weber is megfogalmazott valami ehhez hasonlót: „Van egy egyszerű tétel, amelyről gyakran megfeledkeznek, s amelynek mottóként kellene ott állnia minden tanulmány előtt, amely a »racionalizmussal« foglalkozik: az életet a legkülönbözőbb szempontok szerint és a legkülönbözőbb irányokban lehet »racionalizálni«. A »racionalizmus« történeti fogalom, mely az ellentétek egész világát zárja magába." Ld.: Weber, Max (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Gondolat. Budapest. 86.

[26] Luhmann, Niklas (2010): Európai racionalitás. In: *A modernség megfigyelései.* Gondolat. Budapest.

Noha Luhmann a racionalitás óeurópai megközelítésének érvényvesztését a modernizáció és a racionalizáció, nem a cselekvésracionalitás területén írja le, gondolatmenete témánkra is adaptálható. Luhmann szerint a funkcionálisan differenciált modern társadalom fokozottan komplex viszonyai vezetnek oda, hogy az egy, egységes racionalitás különböző racionalitástípusokra bomlik, aminek következtében a racionalitás-szemantika csődöt mond. Többé nem tekinthetünk valamit csak úgy általában racionálisnak, csupán *bizonyos szempontok* szerinti racionalitást állapíthatunk meg – ez a megállapítás pedig mindenkori megfigyelői perspektívánk függvénye. A racionalitás egységes jellegét lehetetlenné teszi egyrészről az azonosan adott szituáció különböző nézőpontokból feltáruló perspektíváinak különbsége, másrészről pedig az adott cselekvőt egyazon időben körülvevő többféle szituációs kihívás által megkívánt racionalitás-mércék különbsége. A funkcionálisan differenciált társadalmi alrendszerek eltérő racionalitás-szempontjai az egyéni cselekvések területére is átszivárognak, és egymással nem feltétlenül összeegyeztethető elvárásokat támasztanak a cselekvővel szemben.[27]

Luhmann szerint a racionalitásról való gondolkodásunk nem haladt a korral, és a racionalitás-irracionalitás különbségtétel egységére való reflexió hiányában sem a racionalitást nem tudjuk kielégítően definiálni, sem az irracionalitást, és végképp nem tudunk mit kezdeni azzal az egyébként szembeszökő ténnyel, hogy egyes jelenségek sem nem racionálisak, sem nem irracionálisak. Ezt a belátást nagy haszonnal tehetné magáévá a kortárs cselekvéselmélet is – a racionalitás-irracionalitás dichotómiája mentén orientálódva ugyanis a társadalmi cselekvések döntő hányadát kénytelen „ex post racionalizálni" annak érdekében, hogy megkímélhesse magát az emberi élet végérvényes irracionalitásának belátásától.

Luhmann legfontosabb megfigyelése az, hogy bármilyen következtetést csak egy bizonyos megfigyelő pozíciójáról fogalmazhatunk meg,[28] így ha valamit racionálisnak nevezünk, már nézőpontfüggő interpretációt hajtunk végre. Nincs tehát objektíve érvényes racionalitás. Az első látásra a relativizmus irányába mutató konklúzió valójában termékeny programot kínál a társadalomtudomány számára. Szűkebb területünkön továbbra is lehetséges a racionalitás-irracionalitás séma alapján való tájékozódás, ám ez sokkal gondosabb fogalmi eszközhasználatot, és önreflexív elmélettechnikai munkát kíván meg. Ha ugyanis elfogadjuk Luhmann álláspontját, miszerint a differencia egységét a megfigyelő, és nem a tárgy definiálja, elszakadhatunk attól a lehetetlennek látszó feladattól, hogy valamiféle abszolút racionalitás felkutatásán törjük magunkat; a cselekvésracionalitás fogalma viszont megmaradhat, ráadásul olyan formában, ahogyan azt mi magunk, tudományos igényeinkkel összhangban definiáljuk. A tudományt, így a cselekvéstudományt is a kutató hozza létre, nem a tárgy; ha úgy tetszik, a kutatónak kell átvennie a valóság feladatát is.

[27] A weberi racionalitásfogalom alapján racionális az, ami a maga mércéit követi. A cselekvésracionalitás területén ez azonban még nem bizonyul elégséges magyarázatnak, mivel éppen a megítélés szempontját nem neveztük meg. (Ez hasonlít a „preferenciákkal" való csonka magyarázatra, mely szintén nem számol be arról, hogy egy bizonyos személy preferenciái miért éppen azok, amik.)

[28] Luhmann, Niklas (2009): *Szociális rendszerek*. AKTI-Gondolat. Budapest.

Luhmann és Schütz nézete az alábbi megállapításban konvergál: külön kell választani a cselekvések mögött ténylegesen ott munkáló racionalitást, mely talán nem is létezik, és azt az ideáltipikusan konstruált racionalitást, amelyre a tudományos kutatás érdekében van szükség. Elvetjük a racionalitást, hogy később visszanyerjük.

James S. Coleman szerint a racionális döntések elmélete azért ilyen sikeres, mert a cselekvéseknek ebben a keretben történő magyarázata olyannyira kimerítő, hogy szükségtelenné teszi a további kérdéseket.[29] Azonban Schütz és Luhmann – ha nem már Weber – nyomán rá kellett jönnünk, hogy éppen itt kell feltenni a kérdést: miért számít valami racionálisnak, és honnan ered a magától értetődőség?

A racionális modell szerinti cselekvésleírás csak akkor jelent megoldást, ha nem vagyunk kíváncsiak arra, mely mozzanat teszi magától értetődővé azt a bizonyos racionálisnak tekintett döntést. A kérdés nyitját Alfred Schütznél találjuk: Schütz bebizonyította, hogy a cselekvés értelmezése csak a már befejezett, lezárult cselekedet felől nézve lehetséges, a folyamatban lévő cselekvés helyes értelmezése azonban lehetetlen.[30] A cselekvő, cselekvésére *utólag* visszatekintve maga is racionálisnak vagy irracionálisnak értelmezheti cselekvését, de a folyamatban lévő cselekvés nem egy ilyen utólagos racionalitás-szempontú interpretáció teleológiája szerint formálódik ki a cselekvő tudatában. Hogy a cselekvés racionális-e, azt csak a cselekvő maga, utólag tudja megmondani, és mindez *szubjektív* értékelésétől függ. A hétköznapi cselekvőt sokkal inkább egy megkérdőjelezetlenül adott ismeretekre épített, bevált cselekvési receptekre támaszkodó kvázi-spontaneitás jellemzi, mint gondos mérlegelés – még abban az esetben is, ha a cselekvő utólag képes „racionális" magyarázatot adni cselekvésére. A cselekvés elbírálása a racionalitás-irracionalitás mérce alapján csak utólagos lehet, a cselekvő azonban folyamatosan a cselekvés áramában tartózkodik: a kutató sosem tudhatja, hogy nem a cselekvőé lesz-e az utolsó szó, és nem jelenti-e be jogos igényét cselekvése értelmezésének elsőbbségére. Igénye jogos: ha a tudós megfigyelő szava a döntő, semmi értelme a cselekvő céljairól, indítékairól stb. beszélni.[31]

Látszólag tehát elvetettük a racionalitást, de csak azért, hogy egy új, gondosabban megalkotott racionalitásfogalmat ültessünk a helyére. A cselekvéselmélet célja, hogy általános cselekvésmodellt vázoljon fel. A leghatározottabban el kell döntenünk, hogy a tudományos kutató szemszögéből vizsgálódunk – ekkor a Schütz-féle módosított ideáltipikus módszert követve, a kellő gondosság mellett használhatjuk a racionalitásfogalmat – vagy a cselekvő szempontját helyezzük előtérbe, ekkor viszont a racionalitás elemét el kell vetnünk, mint a modell nem szükségszerű tartozékát. Bármely utat is választjuk, döntenünk kell; azt hiszem, Schütz és Luhmann útmutatása alapján lehetséges kidolgozni olyan racionalitásfogalmat, amelyben

[29] Coleman, James S. (1986): *Individual Interests and Collective Action: Selected Essays.* Cambridge University Press. Cambridge. idézi Boudon, Raymond (2003): Beyond Rational Choice Theory. *Annual Review of Sociology.* Vol.29

[30] Schütz, 1932

[31] Ennek bővebb részletezéséhez ld.: Havrancsik, 2012

az eddigiekkel ellentétben nem keverednek össze a technikai, ismeretelméleti és ontológiai szempontok.

Választhatunk: vagy olyan cselekvéselméletet építünk, amiből hiányzik a racionalitásfogalom – ez bár nehéz, de kecsegtető feladat – vagy mint segédeszközt megőrizzük a racionalitás fogalmát, ekkor azonban a racionalitás definiálásánál – a Luhmanntól tanultak szerint – tudományos önreflexión alapuló elmélettechnikát kell választanunk. Ez egyébként jó alkalmat kínálna arra, hogy a szociológia elgondolkozzék tudományos céljait és igényeit illetően.

Röviden összefoglalva az eddigieket: Schütz nyomán elvetettük a racionalitást, mint a hétköznapi cselekvések tekintetében nem releváns mércét, majd visszafogadtuk, hogy gondosabb előkészítés útján egy luhmanni értelemben önreflexív tudomány hasznossá tehesse. A tudományos szemlélő többé nem járhat el a cselekvő egyszerű megfigyelőjeként, csak a cselekvő megfigyeléseinek megfigyelőjeként, vagyis másodrendű megfigyelőként.[32] Schütztől azt tanultuk, hogy a racionalitás fogalmát akkor tisztíthatjuk meg, ha a cselekvő nézőpontjából kérdezünk rá a racionalitás mibenlétére, Luhmanntól pedig azt, hogy a tudománynak is el kell ismernie, hogy maga is csak saját nézőpontjából tud beszámolni a racionalitásról.

Meggyőződésem, hogy a társadalomtudományoknak szüksége van cselekvéselméletre, vagyis olyan általános magyarázati modellre, amely az egyes cselekvők intencionalitására építve, a cél-eszköz séma alapján vizsgálja az emberi tevékenységet – egy ilyen cselekvéselmélet azonban nem alapulhat a mai zavaros racionalitás-hipotézisen. Ha nem sikerül kielégítő magyarázatot találni a társadalmi cselekvés valódi mozgatórugóinak kérdésére, akkor kénytelenek leszünk más tudományterületek többnyire inger-válasz séma szerint vizsgálódó redukcionista modelljeit átvenni, és determinált viselkedéssé alacsonyítani a cselekvést. Racionális cselekvésről, sőt mi több döntésről ugyanis csak ott beszélhetünk, ahol egyáltalán lehetőség van a racionalitástól való eltérésre. Egy inger-válasz séma alapján magyarázó modellben azonban már maga a döntés mozzanata sem kaphat szerepet – ezért nem elégedhetünk meg evolúciós érvrendszerrel dolgozó etológiai, behaviorista pszichológiai vagy teljes társadalmi determinizmust hirdető szociologista magyarázatokkal. Azt hiszem, a szociológia ennél többre hivatott, és már múltja is többet kínál ennél.

[32] A hatványozás tovább folytatható, ha az interakciós viszony kettős kontingenciáját is tekintetbe vesszük. Ekkor már az általunk megfigyelt cselekvő másik cselekvőt illető megfigyeléseivel is számolnunk kell, amely a másik cselekvő megfigyeléseit is megelőlegezi. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy amint azt Parsons 1968: 436. már maga is jelezte, a kettős kontingencia pusztán egoban és alterben gondolkodó diadikus modellje nagyon leegyszerűsített megközelítése az átfogó társadalmi interakciós folyamatnak. Elmélettechnikai okokból mindenképpen egyszerűsítésekre lesz szükségünk, de amint azt igyekeztem megmutatni, nem szabad olyan elmélethez visszatérnünk, amely nem számol az eltérő nézőpontokból adódó perspektívák különbségével.

Budai Mihály Egon

# A franciaországi kisebbségpolitika jelene és jövője: egy központosított európai állam az okcitán etnikai törekvések és a lisszaboni szerződés elvárásainak kereszttüzében

## *Bevezetés*

Franciaország az európai kontinens, egyben az Európai Unió és részben e szervezeten keresztül is a világ legbefolyásosabb államainak egyike. Bár gazdasági fejlődése jelenleg stagnál, GDP-je az előző évben is közelítőleg 2583 billió USD volt.[1] Gazdag történelmi múltja és kulturális öröksége révén komoly hatást gyakorolt és gyakorol a világ számos országára.

A francia befolyás megnyilvánulásának egyik nyilvánvaló példája az 1789-ben kirobbant francia forradalom. A forradalom során kialakuló és megszilárduló koncepciók egyike – Friedrich Meinecke[2] német történész fogalmával élve – az *államnemzet* („politikai nemzet"). A nacionalizmuskutatás elsődlegesen az „államnemzet" és „kulturális nemzet" fogalmait állítja egymással szembe. „Államnemzet" alatt egy olyan nemzetet értek, amely saját elhatározásából szuverenitást gyakorol egy adott terület fölött, állampolgárainak polgári és politikai egyenlőséget biztosít, és tagjainak összetartozását jogrendje, politikai-etikai alapelveinek elfogadása biztosítja, míg „kulturális nemzet" alatt egy olyan, (fiktív) vérségi–genealógiai viszonyokon alapuló embercsoportot értek, amelynek kohézióját a közös(nek látott, közösen átélt/értékelt) történelem, a közös nyelv, kultúra, tradíciók és esetleg vallás garantálja.[3]

A politikai nemzethez tartozás klasszikus jogi intézménye az *állampolgárság*;

---

[1] *CIA World Factbook – France*. https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/fr.html Letöltés ideje: 2011. november 8.

[2] Meinecke, Friedrich (1970): *Cosmopolitanism and the National State*. Princeton University Press. New Jersey. 10.

[3] Plamenatz, John (1995): A nacionalizmus két típusa. In: Bretter, Zoltán – Deák, Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány Kiadó. Pécs. 52–67. (A továbbiakban: Plamenatz, 1995); Dieckhoff, Alain (2002): Egy megrögzöttség túlhaladása – a kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése. *Regio*. 4. sz. 7–22.; Kántor, Zoltán (szerk.) (2004): *Nacionalizmuselméletek*. Szöveggyűjtemény. Rejtjel Kiadó. Budapest.

a politikai hatalom az állampolgárok összességét illeti meg. A népszuverenitás *ideális esetben* külső és belső oldalon is megnyilvánul, vagyis a főhatalom döntései szubnacionális és nemzetközi érdekektől is függetlenek. Franciaország azonban a második világháborút követően fokozatosan és óvatosan átadja szuverenitása egy részét egy, a kormányköziséget szupranacionalitással vegyítő intézménynek, a mai Európai Uniónak, eközben pedig egyre erősebbé válnak a regionális etnikai, így például a délfranciaországi okcitán törekvések is.

Dolgozatom fő célja az, hogy a francia nemzeteszme megértése, az Európai Unió kisebbségpolitikájának bemutatása, majd a jelentősebb okcitán politikai mozgalmak megismerése után megpróbáljak választ adni arra a kérdésre, hogy elképzelhető-e az, hogy a kettős nyomás hatására a kultúrájában egységes, de korántsem szuverén Okcitánia, hasonlóan például Katalónia és Baszkföld spanyolországi útjához, Franciaországon belüli autonóm tartománnyá vagy azon kívüli független állammá válik. Ehhez kompilációs elemzést végeztem el a relevánsnak ítélt nacionalizmuselméleti irodalom alapján, valamint megvizsgáltam a jelenleg működő három okcitán párt és még egy jelentős okcitán szerveződés céljait és politikai szerepvállalását.

## *A francia nemzeti identitás 1789-től napjainkig*

Nacionalizmus alatt azt a „nemzeti elvet" értem, amely szerint a nemzetnek joga van az általa lakott terület fölött szuverenitást gyakorolni (a nép önrendelkezésének elvét az államon mint szuverénen keresztül megvalósítani), ezáltal egyetlen *politikai* közösségbe rendeződni, ideális esetben egy független – a szuverenitás belső és külső oldalát is megvalósító – nemzetállamban, de minimálisan, kompromisszumként, egy másik államon belüli területi vagy kulturális autonómia (részleges önrendelkezés) megvalósításával. Ernest Renan-nal egyetértve a nacionalizmus politikai és etnikai-kulturális alapú változatánál is fontosnak tartom azt, hogy az adott csoport folyamatosan tudatosítsa magában az adott csoporthoz tartozását, vagyis hogy a nemzet létezése végső soron egy „*mindennapos népszavazás*".[4]

Ahogy azt Liah Greenfeld megfogalmazta[5], „azt állítani, hogy a nacionalizmus a modernitás vallása, közhely". David A. Bell, Marcel Gauchet filozófus gondolatait is felhasználva arról ír[6], hogy a kereszténység az „emberi" és „isteni" elkülönülését fokozatosan visszafordíthatatlanná tette, s a XVII. század végére az uralkodói/végrehajtói hatalomnak más legitimációs forrást kellett keresnie, amit végül *az adott területen*

[4] Renan, Ernest: *Qu'est-ce qu'une nation ?* (Mi a nemzet?) Előadás, 1882. http://www.bmlisieux.com/archives/nation04.htm Letöltés ideje: 2011. november 5.

[5] Greenfeld, Liah (1996): The Modern Religion? *Critical Review*. Vol. 10. No. 2. 169.

[6] Bell A., David (2001): *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680-1800*. Harvard University Press. Cambridge.

*élő közösségben* talált meg[78]. A vallási legitimációt már nem élvező társadalmi rendet a *párizsi francia nyelven* kritizálták.

A felvilágosodás *szekulárissá* és *republikánussá* tette a francia nemzeti identitást. A republikanizmus a nemzet egységét potenciálisan megbontó érzéseket, gondolkodásmódokat, attitűdöket, így például az etnikai identitást is, a *magánélet szférájába száműzte*. A római katolikus vallást jellemző *univerzalizmus* azonban továbbra is az etnikai meghatározója jellemzője maradt.[9,10] Egyesek ennek államhatáron belüli formájára is felhívják a figyelmet; az okcitán származású Robèrt Lafont egyenesen „belső gyarmatosításról" beszél[11] *a regionalizmusokkal szembeni fellépésben*, tudniillik a forradalom vezetői úgy érezték, hogy e nyelvek alkalmasak az ellenforradalmi gondolatok terjesztésére, ráadásul az elmaradottság és egyenlőtlenség fő okai között is előkelő helyen szerepeltek a nyelvek („dialektusok").

A francia politikai nemzet megteremtésében három tényező játszott különösen fontos szerepet. Egyrészt Jules Ferry 1881–1882-es reformjai az alapfokú *oktatást* ingyenessé, kötelezővé és világivá tették – ez a francia nyelv terjesztésében és az állampolgári indoktrinációban volt lényeges –, másrészt az 1996-ig fennálló általános sorkötelezettség, továbbá a *jogszabályi háttér* garantálta a francia nyelv primátusát. Az 1975-ös Bas-Lauriol-törvény például a francia nyelv használatát tette kötelezővé a kereskedelemben és a munkahelyeken, az 1992-es alkotmánymódosítás pedig deklarálta, hogy „*a Köztársaság nyelve a francia.*"[12]

A XX. század második fele azonban enyhített a franciaországi etno- és nyelvi politikán: az 1960-as évektől felgyorsuló bevándorlás, az információs forradalom, valamint a posztkommunista szövetségi államok véres dezintegrációja (Grúzia, Transznisztria, Jugoszlávia) egyaránt erre kényszerítette Franciaországot. Erre mutat rá például az 1951-es *Deixonne-törvény*, amely a baszk, breton, katalán és okcitán nyelv korlátozott iskolai oktatását engedélyezte (a továbbiakban újabb nyelvekre terjesztették ki a törvény szövegét), vagy hogy 2008-tól a francia alkotmány 75. cikkelyének 1) pontja kimondja, hogy „*a regionális nyelvek Franciaország örökségének részét képezik*" (jóllehet konkrét intézkedéseket nem fogalmaz meg).[13]

Összességében elmondhatjuk, hogy az 1945 utáni francia etno- és nyelvi politika sajátos kettősséget mutat: egyszerre mutatkozik hajlandónak a regionális nyelvek elismerésére, és törekszik erőteljesen a *francia nyelv hegemóniájának megőrzésére*.

[7] Bell, 2001: 28.

[8] Bell, 2001

[9] Bell, 2001: 47.

[10] Plamenatz, 1995: 5.

[11] Ager, Dennis (1999): *Identity, Insecurity and Image: France and Language*. Multilingual Matters Ltd. 57.

[12] *La langue de la République est le français.* In: A Francia Köztársaság alkotmánya. http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution.asp Letöltés ideje: 2011. november 14.

[13] *A Francia Köztársaság alkotmánya.* http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution.asp Letöltés ideje: 2011. november 8.

## *Az Európai Unió kisebbségpolitikája*

Az Európai Uniót megelőző európai integrációs szervezetek (Európai Szén- és Acélközösség, Európai Gazdasági Közösség, Euratom) gazdasági célból jöttek létre. Kezdetben tartózkodtak a politikai értelemben vett szupranacionalitástól, az emberi jogok védelmét pedig az Európa Tanácsra bízták volna; az Európai Bíróság csupán 1969-ben jelentette ki, hogy az alapvető jogok az Európai Közösség általános jogi normái közé tartoznak.[14] Az Európai Parlament döntései és állásfoglalásai is a kulturális diverzitást hangsúlyozták. Franciaországra azonban e normák nem gyakoroltak hatást, egyrészt vagy mert nem állt mögöttük hatékony szankciórendszer, vagy mert nem is terjedtek rá ki (így pl. a koppenhágai kritériumok[15]).

2009-ben, a lisszaboni szerződéssel egyidejűleg életbe lépett az Európai Unió Alapjogi Kartája, amely a tagállamokat kötelezi bizonyos alapvető jogok tiszteletben tartására. Jóllehet a Karta nem része a lisszaboni szerződésnek, az Európai Unióról szóló szerződés (EUSz) 6. cikke nyíltan utal arra, hogy az európai uniós alapszerződésekkel egyenrangú erővel bír.[16] A Karta 21. cikke tiltja továbbá az etnikai alapú diszkriminációt; így az EU ezt a védelmet már nem *ex ante* kondicionalitással, hanem elsődleges európai uniós jogszabállyal biztosítja, másrészt nem tagjelölt/harmadik országokra, hanem saját tagállamaira kíván hatni. A Karta 22. cikke ezenfelül kimondja, hogy „*Az Unió tiszteletben tartja a kulturális, vallási és nyelvi sokféleséget*", azonban ez nem *feltétlenül* utal a kisebbségi jogokra is; kifejezheti az EU hivatalos, intézményeit meghatározó többnyelvűségét is.

A lisszaboni szerződés formálisan *az Európai Unió működéséről szóló szerződés* (EUMSz) és *az Európai Unióról szóló szerződés* (EUSz) módosítása.[17] Az EUSz az emberi jogok és az alapvető szabadságok tiszteletben tartását is elvárja a tagállamoktól. Jóllehet a 2009-es szerződés a korábbiaknál lényegesen szorosabb integrációt irányozott elő, a Karta jogi erejét, tekintélyét nem egy okból kifolyólag vitatják.[18] Kifogásolják például, hogy a Karta *nem része a szerződéseknek* – jóllehet az EUSz 6. cikkének 1) pontja „*azonos jogi erőt*" biztosít neki –, ezért a belőle származó kötelezettségek sem terhelik

[14] Dutheil de la Rochère, Jacqueline (2011): Challenges for the Protection of Fundamental Rights in the EU at the Time of the Entry into Force of the Lisbon Treaty. In: *Fordham International Law Journal. Vol.* 33. Issue 6. Article 5. 1777. (A továbbiakban: Rochère, 2011)

[15] „Membership criteria require that the candidate country must have achieved stability of institutions guaranteeing democracy, the rule of law, human rights and *respect for and protection of minorities*" [Kiemelés tőlem – B. M. E.] *European Commission – enlargement – Accession criteria – Enlargement*. http://ec.europa.eu/enlargement/enlargement_process/accession_process/criteria/index_en.htm Letöltés ideje: 2011. november 14.

[16] *Az Európai Unió Alapjogi Kartája/Charter of Fundamental Rights of the European Union*. http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf Letöltés ideje: 2011. november 14.

[17] *Szerződés az Európai Unióról*. http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2006:321E: 0001: 0331:EN:PDF Letöltés ideje: 2011. november 8.

[18] Rochère, 2011

a tagállamokat. Ezenfelül az EU *alapszerződésekben rögzített jogkörén* nem léphet túl e téren, ráadásul a 6. cikk 3) bekezdése alapján az Unió „*tiszteletben tartja tagállamai nemzeti identitását*". A Karta ráadásul csak „*törekvésre*" kötelezi az EU tagállamait, így szankciórendszer sem áll mögötte. Kifogásolható, hogy az 51. cikk alapján a Karta hatálya a tagállamokra csak az uniós jog alkalmazása tekintetében terjed ki, továbbá az Európai Unió Alapjogi Ügynöksége (FRA) szerepét és jogköreit sem bővítették tovább. Kérdéses továbbá, hogy a Karta egyéni vagy kollektív jogokat határozna meg.

Pozitívum a kisebbségek számára, hogy a FRA munkájában ma már együttműködik az Európa Tanáccsal és az Európai Biztonsági és Együttműködési Szervezettel (EBESZ). Ezenfelül 2004 óta a „többnyelvűség" is európai uniós biztosi portfólió lett, továbbá az Európai Bizottság most már pénzügyileg is támogat kisebbségi programokat, kutatásokat.

## *Az okcitán kisebbség*

Franciaország legjelentősebb autochton kisebbsége a *Minority Rights Group* (MRG) adatai szerint az okcitán/okszitán, 3-6 millió fővel.[19] Más források szerényebb adatokat közölnek: a *Délégation générale à la langue française et aux langues de France*[20] szerint 610 ezer anyanyelvi okcitán élt az országban 1999-ben; az *Ethnologue* szerint 1 940 000-en[21] 2009-ben, míg a *Eurominority* szerint 6 100 000-en beszélik[22] a nyelvet. Az MRG szerint az okcitánok alkotják a legnagyobb állam nélküli nemzetet Nyugat-Európában. Politikai törekvéseik és öntudatuk azonban névleges számuk ellenére gyengébb a többi franciaországi kisebbségnél – ehhez a franciához erősen hasonlító újlatin nyelvük mellett az erőszakos asszimilációs politika is hozzájárult –; ezen túl „az okcitánok identitása szorosan kapcsolódik nyelvükhöz, sokkal inkább, mint például a politikai képviselethez.

A francia nyelvpolitika engedékenyebbé válása kedvezett az okcitán mozgalomnak is. 1945-ben hozták létre a nyelvük és kultúrájuk népszerűsítésével foglalkozó Okcitán Tanulmányok Intézetét (IEO), Franciaország pedig jogszabályi lépéseket tett a regionális nyelvek elismerése terén (a Deixonne-törvénytől kezdve a 2008-as alkotmánymódosításig). A *politikai öntudatra ébredést* jelzi, hogy 2005-ben, 2007-ben és 2009-ben az *Anem Oc* szervezet Toulouse-ban több mint 20 ezer embert vitt az utcára, hogy az

[19] Minority Rights International Group Homepage. http://www.minorityrights.org/1622/france/france-overview.html Letöltés ideje: 2011. november 14.

[20] A *Délégation générale à la langue française et aux langues de France* honlapja. http://www.dglflf.culture.gouv.fr/lgfrance/lgfrance_presentation.htmLetöltés ideje: 2011. november 14.

[21] *Ethnologue, Languages of the World*. http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=France Letöltés ideje: 2011. november 14.

[22] *Eurominority*. http://www.eurominority.eu/version/eng/minority-detail.asp?id_minorities=171 Letöltés ideje: 2011. november 14.

okcitán nyelv komolyabb elismeréséért kampányoljanak, 2012. március 31-én pedig más városokban is tüntettek a saját nyelvükért.[23] Az egységes fellépést azonban több tényező akadályozza. Egyrészt az okcitánok a francia többséggel elkeveredve élnek, és az okcitánt sem használják életük valamennyi területén. Másrészt a népcsoportot hat egymástól kifejezetten eltérő nyelvjárás alkotja, és az eddigi sztenderdizáló törekvéseket egyes csoportok az identitásuk elleni támadásnak értékelték.

Hasonló problémát jelent az okcitán érdekeket felkaroló politikai pártok kérdése. Az *Iniciativa per Occitania* civil mozgalom kiáltványában[24] a „szabad és európai" Okcitánia megteremtése a cél, amely Olaszország és Spanyolország okcitán területei és esetleg Monaco csatlakozásával képzeli el „Nagy-Okcitánia" önállóságát. Kulturális és oktatási szempontból decentralizált, föderális államot kívánnak létrehozni, erőszakmentes, demokratikus úton. [25] A 2009-es alapítású *Libertat !* szintén Okcitánia lakóinak társadalmi és nemzeti felszabadulásáért küzd.[26] Szerintük bárki okcitán (és okcitán lehet), aki okcitán nyelvterületen él, és elfogadja a tolerancia, tisztelet, béke és igazságosság értékeit. Nyíltan baloldali mozgalomként a kapitalista uniformizáció és globalizáció ellen foglal állást; forradalminak és emancipatórikusnak mondja magát. Az 1987-es alapítású *Partit Occitan* („Okcitán Párt") ellenzi a szélsőségeket, és a „népek és régiók Európájában" hisz, amely nem kívánja felszámolni a jelenlegi államhatárokat.[27] Jelenleg ez az egyetlen okcitán párt, amely Aquitánia, a Közép-Pireneusok, Auvergne és Provence Regionális Tanácsaiban mandátummal bír, rendre 85-ből, 91-ből és 47-ből 1-et és 123-ból 2-t birtokolva; továbbá van egy részben általa delegált képviselő (François Alfonsi) is a 736 tagú Európai Parlamentben. A harmadik párt, az Okcitán Nemzeti Párt (*Partit de la Nacion Occitana*) 1959-ben jött létre. A *Partit* is föderális, regionális Európát és Okcitániát szeretne kivívni, és – eltérően a másik kettőtől – kevésbé kapcsolódik baloldali mozgalmakhoz.

## *Esélyek a függetlenné válásra*

Egybevetve a franciaországi kisebbség- és nyelvi politika jelenlegi trendjeit, az európai integrációban rejlő lehetőségeket és kötelezettségeket, valamint az okcitán politikai csoportosulásokat, mekkora az esély egy autonóm Okcitánia létrejöttére?

[23] *Défilés en faveur des langues régionales.* http://www.lemonde.fr/web/recherche_breve/1,130,37-1187580,0.html?xtmc=occitan&xtcr=3 Letöltés ideje: 2012. április 8.

[24] Az *Iniciativa* kiáltványának francia fordítása. http://www.iniciativaoc.org/file/VersionFrancesa.pdf Letöltés ideje: 2011. november 14.

[25] Az *Iniciativa 2009. december 13-ai kommünikéje.* http://www.iniciativaoc.org/file/refus-lei-fr.pdf Letöltés ideje: 2011. november 14.

[26] A *Libertat!* honlapja. http://libertat.org/index.php?option=com_content&view=article&id=88&Itemid=1&lang=oc Letöltés ideje: 2011. november 14

[27] A *Partit Occitan* honlapja. http://partitoccitan.org/rubrique23.html?lang=fr Letöltés ideje: 2011. november 14.

Franciaország részére rendelkezésre áll egyrészt az a lehetőség, hogy az állam által az okcitán célokra juttatott erőforrásokat minimális szinten tartja, továbbá folytatja az indoktrinációt. A későbbiekben, amennyiben az Európai Uniónak sikerül egy újabb, ezúttal azonban alapszerződés*be* foglalt emberi jogi katalógust létrehoznia, és az okcitán törekvések is egységesebbek és erőteljesebbek lesznek, elképzelhetőnek tűnik a kulturális autonómia is, de Franciaország szigorú nemzetpolitikáját és az állam alkotmányosan rögzített oszthatatlanságát figyelemben tartva a területi autonómia biztosítása még kevésbé valószínű.

Az okcitán pártok reménykednek abban is, hogy az EU tovább gyengíti a nemzetállami kompetenciákat, és újabb lehetőségeket ad a regionális fejlődésre. Az Európai Unió azonban jelenleg államközpontú intézmény, és a tagállamok saját létezésüket továbbra is féltékenyen fogják védeni. A nemzetközi jogi normákhoz hasonlóan az európai országok is – legalábbis *saját magukra nézve* – az államok területi sérthetetlenségének elvét fontosabbnak tartják a népek önrendelkezési jogának biztosításánál. Európa megosztottságát mutatja Koszovó státusának kérdése is: az EU 28 tagjából 5 tagállam nem ismeri el a függetlenségét, részben mert fél attól, hogy az további szeparatizmusok táptalajául fog szolgálni.

Jóllehet a politikai pártok *és az Iniciativa* egyaránt egységes okcitán közösségben gondolkodnak, akár szuverén állam formájában, akár határokon átnyúló együttműködés formájában, mégsem lépnek fel egységesen. Ez számos problémát jelent számukra: egymás rovására gyengíti a pártok szavazóbázisát, továbbá a francia állam számára súlytalannak, az országos nagypártokkal szemben pedig erőtlennek és egydimenziósnak tűnhetnek. Mire lenne szükség az egységes fellépés érdekében? Egyrészt fel kellene számolniuk a jelenlegi bal–jobb skizmát, és közösen kellene megoldásokat keresniük a problémákra, továbbá szélesebb társadalmi rétegeket kellene megszólítaniuk, és az okcitán közösség érdekein túl egyéb, kevésbé partikuláris érdekeket is kanalizálniuk kellene.[28] Ez azért is lényeges, mert például az okcitán nyelv használatának elsősorban nem gyakorlati, hanem szimbolikus jelentősége lenne. Az okcitán nemzetépítés akkor nyerhetne szélesebb társadalmi támogatottságot és legitimációt, ha a képviselői magukévá tennék az alábbi normákat: 1. ne legyenek folyamatosan kirekesztett, idegen csoportok, 2. a nemzethez tartozáshoz legyen elegendő a kizárólag az intézményekbe és nyelvbe történő integráció, valamint 3. legyen lehetőség a „szocietális kultúra" építésére.[29]

[28] 'La connaissance de l'occitan est perçue comme peu utile pour l'avenir, étant donné son manque de prestige. En effet, il semble que l'intérêt vers l'occitan porte beaucoup plus sur sa valeur culturelle et symbolique pour l'identité régionale que sur son utilité pratique.' – *EBLUL Report on the Occitan Language*. http://www.eblul-france.eu/www/eblul/langues-occitan.asp Letöltés ideje: 2011. november 14.

[29] Kymlicka, Will (2001): Igazságosság és biztonság. A kisebbségi nacionalizmus kezelésének kritériumai Nyugaton és Keleten. *Fundamentum*. 3. sz. 5–26.

## *Kitekintés*

A franciaországi nyelvi és etnikai kisebbségpolitika alapja 1789 óta a homogenizáció és centralizáció volt, azonban a kisebbségi identitások eltörlésének folyamata eredménytelen maradt. A XX. század második felében megkezdődő változások eredményeként e felfogás lazult, és jelenleg Franciaország megengedőbb etnikai kisebbségeivel szemben, mint 1789 óta bármikor. Érdemes lenne a kérdés kapcsán összevetni az autochton kisebbségek és a bevándorlók helyzetét, de ugyanilyen fontos lenne vizsgálni a nyelv mint nemzetmegtartó kritérium fontosságát[30], valamint az EU kisebbségvédelmi rendelkezéseinek hatását a vesztfáliai rendszerre.

[30] Hobsbawm j., Eric (1993): Etnikai identitás és nacionalizmus. In: *Világosság*. 4. sz. 19–28.

# MÁSODIK RÉSZ

## Egyén és közösségek változó viszonyai

Rigó Balázs

# Egyén és közösség az Egyház társadalmi tanításában

A 19. század derekára kialakuló modern nagyüzemi ipar és a liberális tőkés gazdálkodás, valamint a hitéletnek a felvilágosodás térhódítása nyomán bekövetkező általános hanyatlása, a pápai állam geopolitikai jelentőségének elvesztése és az évszázad végére általánossá váló társadalmi szekularizáció arra kényszerítette az egyházat, hogy mind állami, mind társadalmi viszonylatban újradefiniálja saját szerepét. Különösen igaz volt ez a nagymértékű iparosodás következtében megkerülhetetlenné váló munkáskérdésre. Az ipari munkások ugyanis eltávolodtak korábbi természetes társadalmi közegeiktől, mindenekelőtt lakóhelyüktől, és szakképzettségük színvonalának emelkedésével, illetve a technikai újításoknak köszönhetően a természet felett gyakorolt ellenőrzésük erősödésével párhuzamosan tömegesen fordultak el az egyháztól. Ez egyben azt is jelentette, hogy kiszakadva korábbi közösségeikből, védtelenné váltak a kizárólag a profitot szem előtt tartó vállalkozói magatartással szemben. Az egyháznak tehát nemcsak saját problémáival kellett megküzdenie,[1] hanem – amennyiben vissza kívánta terelni a munkásság tömegeit a templomokba – egyúttal javaslatokat kellett megfogalmaznia a társadalomban jelentkező szociális feszültségek kezelésére vonatkozóan is.[2] Erre vállalkozott 1891-ben XIII. Leó pápa

[1] 1870-ben az I. Vatikáni Zsinat (1869–1870) atyái dogmatikai határozatukban hittételként jelentették ki a természetes istenismeret létezésének tényét, vagyis azt, hogy Isten léte a természetes ész világánál elvileg minden ember, az emberi gondolkodás számára biztosan felismerhető. Ezzel a hit alapjainak modern értelemben szemlélt ésszerűsége, a teológia mint hittudomány léte vagy lehetősége mellett is végérvényesen lándzsát törtek. Ez a döntés egyebek mellett azt az igényt is kifejezte, hogy a keresztény, a katolikus gondolkodás helyet kapjon a tudományok modern világában, és képes legyen felvenni a versenyt a kor uralkodó eszméivel, a pozitivizmussal és a liberalizmussal szemben. Lásd erre: Horváth, Pál (1999): Fordulat és útkeresés a modern katolikus gondolkodásban. *Magyar Tudomány*. http://epa.oszk.hu/00700/00775/00005/1999_05_03.html Letöltés ideje: 2014. április 24.

[2] Az egyház ugyan már a középkorban is foglalkozott a társadalmi igazságosság kérdéseivel, akkori állásfoglalásait azonban inkább erkölcsi imperatívuszok jellemezték. Ezt elsősorban az indokolta, hogy a premodern korban a társadalomról való gondolkodás a hierarchikus társadalmat adottságként fogadta el, ezért az egyház sem gondolta úgy, hogy foglalkoznia kell az ideális társadalmi berendezkedés kérdésével. Lásd erre: Zsinka, László (2010): *Modernitás, globalizáció, nemzetközi rendszer és a katolikus társadalmi tanítás fejlődése*. http://unipub.lib.uni-corvinus.hu/1085/1/Zsinka_2010a.pdf Letöltés ideje: 2014. április 21.

(1810–1903) Rerum novarum kezdetű enciklikájában, amely az első egyházi dokumentum volt, ami a modern társadalmak problémáira a modernitás elfogadásán keresztül próbált válaszokat adni. XIII. Leó tehát első alkalommal tett kísérletet az egyház és a modern társadalom közötti kiegyezés kereteinek felvázolására, megnyitva az utat a későbbi egyházfők előtt, akik szociális körleveleikben tovább gazdagították az egyház társadalmi tanítását, egyre alaposabban és mélyebben kidolgozva a Rerum novarum-ban már megjelenő alapvető igazságokat.[3]

Az alábbiakban elsőként körüljárom az egyház társadalmi tanításának fogalomkörét, illetve az annak kiindulási alapjául szolgáló keresztény személyfogalom alapvető sajátosságait, külön kiemelve a tomista filozófia megközelítésmódját. A tanulmány második részében ismertetem a pápai szociális enciklikákban szereplő alapelveket, előtérbe állítva az egyén és közösség viszonyát érintő szempontokat. Írásomat a szociális igazságosság fogalmának részletes bemutatása zárja, megítélésem szerint ugyanis az egyház szociális tanításán belül ennek kapcsán a leginkább megragadható az egyes ember és a társadalom közötti kapcsolat sajátos, keresztény értelmezése.

## *Az egyház társadalmi tanításának fogalma és kiindulópontja*

Tomka Miklós meghatározása szerint a keresztény társadalmi tanítás nem sorolható sem a társadalomelmélet, sem a társadalomtudomány, sem pedig a szociológia fogalomkörébe, hanem sokkal inkább tekinthető a keresztény tanok alapján álló társadalometikai elvek és a belőlük fakadó társadalomszervezeti követelmények rendszerének. Ennek megfelelően nem egyedi problémák és megoldások tárháza, hanem „a társadalom, sőt (…) az emberiség életének optimalizálását szem előtt tartó egységes állásfoglalás: a világról, az egyház szerepéről, az egyház és a világ viszonyáról." [4] Az egyház társadalmi tanítása tehát nem alkot társadalomtant, nem fogalmaz meg társadalomfilozófiai alapvetéseket, nem alkot ideológiai konstrukciót, hanem az emberi személy és a közösség, a személy és az állam viszonyát helyezi a keresztény erkölcsiség társadalmi dimenziójába. Ugyanakkor, mint társadalometika szerves része a keresztény világnézetnek, azzal, hogy az embernek mint személynek és a közösségnek mint emberi társulásnak ad saját működéséhez, az Istentől rendelt küldetéséhez és felelősségének kiteljesítéséhez útmutatást, viszonyítási alapot egy koherens és összefüggő rendszerben. Ebben a megközelítésben az ember, mint önmagáért és a közösségért, a teremtett világért felelős személy jelenik meg, akinek

[3] Azt, hogy a *Rerum novarum* mennyire kiindulóponttá vált az egyház társadalmi tanításában, mutatja, hogy több, későbbi enciklika már címében is erre utal vissza (vö. *Quadragesimo anno*, 1941; *Octogesima adveniens*, 1971*; Centesimus annus*, 1991).

[4] 4 Lásd erre: Tomka, Miklós (1993): Az egyház társadalmi tanítása. In: Tomka, Miklós – Gojál, János. (szerk.): *Az egyház társadalmi tanítása.* Dokumentumok. Szent István Társulat. Budapest. 11. (Továbbiakban: Tomka, 1993)

közösségi, a társadalomhoz való viszonya személyes döntéseivel azonos súllyal ítéltetik meg.[5]

Fontos kiemelni, hogy a II. Vatikáni Zsinatot követően (1962–1965) jelentős szemléletváltás következett be a katolikus társadalmi tanítás történetében. Az általunk vizsgált időszakban, 1891-től 1959-ig, a neotomista filozófiára való hivatkozás és a természetjogi *(jus naturale)*[6] érvelés volt a jellemző.[7] Ez utóbbi azt állítja, hogy az emberi természet adottságai kortól, földrajzi lakhelytől, kultúrától, világnézettől függetlenül kijelölik a társadalmi együttélés normáit, amik etikai szabályokba, sőt akár jogszabályokba foglalhatók.[8] E megközelítésmód szerint a társadalom berendezkedése végső soron tehát a természetjogon, illetve a természeti törvényen keresztül Istenben leli alapját. Az egyház

---

[5] Lakner, Zoltán (2012): *Egyház és társadalom. A tanítás forradalma.* Szent István Társulat. Budapest. 28–29.

[6] Ma a jogászok a jognak alapvetően három felfogásmódját különböztetik meg: 1. A pozitív jogi iskolát, mely szerint csak az nevezető jognak, amit az illetékes hatalom tételesen az előírt formaságok szerint kihirdetett; 2. a jogszociológiai iskolát, mely szerint a jog az, amely ténylegesen érvényesül, vagyis, amit a címzettjei ténylegesen követnek is; 3. a természetjogi iskolát, mely szerint a tételes jog alapját időtálló alapjogok képezik, melyekkel nem kerülhet ellentétbe egyetlen tételes jogi előírás sem. A természetjogi gondolkodás Arisztotelésztől kezdve a rómaiakon keresztül Aquinói Szent Tamásig, majd Hobbes és Rousseau tanaitól a nagy francia forradalmon keresztül az emberi jogok kiterjesztéséig az egész emberi történelemben jelen volt, illetve van. A képviselői közötti csoportosításra egyfelől az általános érvényű törvények eredetére vonatkozó nézetek alapján nyílik lehetőség. Az egyik csoport tagjai valamilyen külső, az ember felett álló erőnek, például Istennek tulajdonították a természetes jogelveket, a másik csoport tagjai viszont magában az emberben, az emberi természetben keresték forrásukat, egyfajta belső fejlődés eredményének tekintve azokat. Lásd erre: Szilágyi, Péter (2003): *Jogi alaptan.* Budapest. 64. és Lamm, Vanda – Peschka, Vilmos (1999): *Jogi lexikon.* KJK-Kerszöv Kiadó. Budapest. 585–586.

[7] A neotomizmus kibontakozását XIII. Leó pápa *Aeterni Patris* kezdetű, 1879-ben kiadott enciklikája indította el. Leó pápa körlevelében a puszta hit és a magára hagyott értelem helyett, egymásrautaltságról' és ‚egyetértésről' értekezett, és annak a meggyőződésének adott hangot, hogy a Tanítóhivatal már-már kötelességet mulasztana, ha nem mondana véleményt arról, hogy a *fides* és a *ratio*, az elkötelező hit és a belátó értelem miképpen tartozik egyaránt a keresztény üzenet lényegéhez. Mindezt azzal egészítette ki, hogy Aquinói Szent Tamás gondolkodását ajánlotta a katolikus bölcselők figyelmébe, lévén ez a rendszer példás megvalósítása hit és ész összhangjának. 1880-ban XIII. Leó Tamást tette meg a katolikus tanítók védőszentjévé. Törekvéseit utódai is folytatták: X. Pius például 1914-ben kiadta *Congregatio Studiorum* című határozatát, mellyel 24 tomista tételt az igazság biztos útjának nyilvánított, XII. Pius *Humani generis* kezdetű körlevele pedig óva intette a keresztény filozófusokat a szenttamási elvektől való eltéréstől bizonyos modern gondolati irányokkal való kiegyezés kedvéért. Ld. ezekre: Horváth, Pál (1998): *Fides et ratio* – pápai körlevél a hit és az ész kapcsolatáról. *Vigilia.* 8. sz. 651.

[8] A természetjognak mint létezésjognak három alapvető tulajdonsága van: az általános érvény, a változatlanság és a felismerhetőség. Az elsőként említett általánosság szerint, mivel a természetjog a minden emberben azonos emberi természetből fakad, ezért mindenkit kötelez. Változatlansága abból ered, hogy az emberi természet állandóságán, az ember metafizikai lényének idő fölött érvényes konstitutív részén alapszik. A megismerhetőséget a családi közösség biztosítja az ember számára, minthogy annak keretei között megtalálhatók a jog lényeges elemei, amelyeket gyermekkortól kezdve konkrétan és objektív módon megélünk és megtanulunk. Lásd erre: Höffner, Joseph (2002): *Keresztény társadalmi tanítás.* Szent István Társulat. Budapest. 64–66.

szerepe az „objektív rend" feltárása, hirdetése és megkövetelése. Az 1960-as évektől a társadalmi tanítást megalapozó filozófiai elvek mellett megnőtt a gyakorlati tények szerepe. A természetjog ugyan továbbra is fontos maradt, mint az emberi együttélés általános alapjainak tárháza, a konkrét teendők megfogalmazásában azonban előtérbe került a keresztény antropológia és az evangéliumi hivatkozások. Ennek köszönhetően a megnyilatkozások már nem világnézettől függetlenek, hanem a hit alapján állnak.[9]

A pápai szociális enciklikák mindegyike pontosan meghatározható etikai alapelvekre hivatkozik, melyek megállapításakor az emberi személyből (*persona*) indul ki. Az ember ugyanis mint személy, az egyház szerint, istenképiségéből fakadóan képes arra, hogy értelme révén olyan értékeket ismerjen meg, amelyek megfelelnek mind belső törekvéseinek, mind pedig a közösség érdekének, egyszerre segítve ezáltal az egyén és a közösség kibontakozását.[10] A keresztény perszonalizmus a személyt, akit szabadnak és autonómnak hirdet, egyúttal társas, közösségben élő lénynek is tartja (*ens individuale et sociale*), mivel céljai eléréséhez kiegészítésre van szüksége. Az ember tehát emiatt a természetéből szükségszerűen fakadó igény miatt szerveződik társadalomba. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a társadalomnak és intézményrendszerének rendeltetése és célja a személy, nem pedig fordítva. Eszerint tehát a társadalom eszköz az ember számára céljai elérésében. A személyelv változatlan a társadalmi tanítás egész történetében. Módosulások csupán abban tapasztalhatók, hogy mikor, mivel szemben került erre az elvre a hangsúly. A tanulmányban érintett korai szakaszban az ipari fejlődés közösségromboló hatása állt a háttérben.[11]

Az egyház társadalmi tanításának természetjogi érvelését megalapozó 13. századi skolasztikus filozófus, Aquinói Szent Tamás (1225–1274) eszmerendszerében is hangsúlyos elem az emberi személy kérdése. A tomizmus az emberi mivoltot azzal a kettőséggel írja le, amely szerint az ember mint személy egy faj egyediesített példánya is egyben, ezért részként tagja a társadalomnak (*pars communitatis*), mivel saját személyjellegének kibontakoztatásához (is) szüksége van arra. Az ember azonban olyan értéket hordoz magában, amely őt a társadalom fölé emeli.[12] Arisztotelészhez hasonlóan Szent Tamásnál is, a személy értelmes természetű egyedet jelent, ami arra utal, hogy az ember eszes természete képessé teszi őt arra, hogy a természetével adott jóra irányuló törekvéseket felfedezze, és értékrendet fogalmazzon meg önmaga számára.[13] Az ember sajátos méltósága épp abban rejlik, hogy aktívan részt vesz a világ isteni

[9] Tomka, 1993: 16–17.

[10] Beran Ferenc – Lenhardt Vilmos (2003): *Az egyház társadalmi tanítása.* Szent István Társulat. Budapest. 131–132.

[11] Farkas, Péter (2012): A katolikus egyház társadalmi tanításának alapelvei és gyakorlati alkalmazásuk. *Kötelékek*. 2. sz. (Továbbiakban: Farkas, 2012) 28.

[12] Frivaldszky, János (2001): *Természetjog. Eszmetörténet*. Szent István Társulat. Budapest. 146.

[13] A hit és az értelem viszonyát illetően a keresztény filozófusok általában Szent Ágoston vagy Aquinói Szent Tamás mellett kötelezték el magukat. Amíg Ágoston úgy véli, hogy a bűnbeesés megtörte az ember ésszerűségét, addig Tamás közvetlen oksági kapcsolatot tételezett fel a természetes ésszerűség és az isteni megváltási akarat között. Ágoston tehát Tamással szemben úgy látta, hogy a tudás

irányításában, hogy ésszerűen kell gondoskodnia magáról és másokról. Aquinói Szent Tamás az emberi természetet az örök törvényből (*lex aeterna*) vezeti le. Ez a törvény maga az isteni bölcsesség, amelynek alá van vetve az egész teremtett valóság. Az örök törvényből az ember kétféle módon részesül. Egyrészt a többi élőlényhez hasonlóan fajspecifikusan, másrészt értelme (*lumen rationis*) révén, intellektuálisan és ésszerűen (*intellectualiter et rationaliter*), úgy, hogy felismeri (*per modum cognitis*) azt. A többi teremtménnyel ellentétben tehát, amelyeket csak az isteni törvény szabályoz és irányít (*regulata et mensurata*), az értelmes teremtmény tevékenységét nemcsak ez határozza meg, ő maga is szabályozó és irányító (*regulans et mesurans*), s ezzel nemcsak az örök törvénynek, de az isteni gondviselésnek is részese lesz (*providentiae particeps*). Ezt a második, ész általi részesedést nevezi Szent Tamás természeti törvénynek (*lex naturalis*). A tamási definíció szerint a természeti törvény „az örök törvény participációja az eszes teremtményben (*participatio legis aeternae in rationali creatura*)".[14] Megközelítésében ez nem valamilyen normarendszer, amely eleve és mindörökre megszabja a jó és helyes cselekvés rendjét, hanem a gyakorlati ész belső törvénye, amely kialakítja a cselekvéseinket irányító ítéleteket. Szent Tamás szerint tehát az isteni elgondolást igenlő helyes irányultságú ész (*recta ratio*) feladata a természeti törvény konkretizálása. Az észnek kell megállapítania a körülmények ismeretében, hogy melyek a jó célok, amelyek megfelelnek az örök törvénynek, és ezáltal a világ rendjének, valamint az emberi törekvéseknek, majd általánosítható szabályokba kell foglalnia azokat.[15] Az ember értelme segítségével az örök törvény mellett természetes hajlamait *(naturales inclinationes*) is felismeri, azok alapján célokat tűz ki maga elé, és irányítja életét, törvényhozóként is részesülve ezáltal az örök törvényből.[16] A skolasztikus filozófus az emberi hajlamok három szintjéről (naturális szint, humanitás szintje, moralitás szintje) beszél, melyek közül a második és a harmadik szint kifejezetten az emberre vonatkozik. Ezekre azok a hajlamok jellemzőek, amelyek segítségével az ember felismeri Isten igazságát (*qoud veritatem cognoscat de Deo*) és mindazt, ami által képes arra, hogy

hiúság, így az ember arra csak az isteni kegyelem és akarat segítségével találhatja meg a helyes utat. Ágoston filozófiája a platóni, Tamásé az arisztotelészi bölcselethez kapcsolódik. Ld. erre: Takács, Péter (szerk.) (2005): Államtan. Az állam általános elmélete. I. kötet. Kézirat. 3. http://www2.juris.uszeged.hu/politologia/tartalom/docs/tanszeged/I_I_II%20fejezet.pdf. Letöltés ideje: 2014. április 24.

[14] Turgonyi, Zoltán (2012): A természetjog rehabilitálása felé – Gondolatok Frivaldszky János új könyvének kapcsán. *Jogelméleti Szemle.* 1. sz. 8. (Továbbiakban: Turgonyi, 2012) jesz.ajk.elte.hu/turgonyi49.pdf Letöltés ideje: 2014. április 25.

[15] A természettörvény ugyan Szent Tamás szerint alapvetően nem megfogalmazott törvény, ez azonban nem zárja ki megfogalmazását. A természettörvény alapvető útmutatásai fejeződnek ki például a tízparancsolat szabályaiban. Az ebben megfogalmazott törvények ugyanis – szemben más, korhoz kötött kifejezés- és szemléletmódban megfogalmazott, ezáltal a változás lehetőségét magukban hordozó, törvényekkel – minden kor embere számára érvényesek, mert az emberi természet alapvető irányulásait és indításait fejezik ki. Ld. erre: www.avkf.hu/dok/6_torvenyek_jog_erkolcs.pdf. Letöltés ideje: 2014. április 25.

[16] Nyíri, Tamás (2003): *Alapvető etika.* Szent István Társulat. Budapest. 32–35.

a társadalomban éljen *(qoud in societate vivat)*.[17] Ez utóbbi azt jelenti, hogy az ember döntéseinél az egyéni érdekek mellett figyelembe veszi a „közjót" (*bonum commune*), vagyis a közösség javát is.[18] Szent Tamás szerint azonban az ember, azzal együtt, hogy „rész"-ként tagja ugyan a társadalomnak (*sic ut pars ad totum*) mint egésznek, nem egész teljes lényével (*non totalier*) az, mivel életének célja túlmutat az emberi politikai közösségen, bár földi kiteljesedéséhez valóban elengedhetetlenül szüksége van a társadalomra.[19]

A keresztény perszonalizmus tehát nem individualizmus, hiszen kiindulópontja éppen az, hogy az én csak a te felé való megnyílásában teljesedhet ki, és nem is kollektivizmus, mert az embert nem társadalmi viszonyok függvényének tekinti, hanem épp ellenkezőleg, azt állítja, hogy a társadalom emberi kapcsolatok szövevénye. Ugyanakkor mégis mind az egyes jogainak, mind az igazi közösségnek a megvalósítása. Vallja ugyanis, hogy az individuum egyszeri és megismételhetetlen, amelyet nem funkciója és hasznossága, hanem léte tesz értékké, egyúttal azonban azt is kimondja, hogy mivel társas volta a személy szükségszerű alkotója, ezért az individuum is csonkul, ha elszigetelődik, vagy ha önérdekét és közösségi létét egymással ellentétesként kezeli.[20] A perszonalitásból levezetett négy alapvető érték az egyház társadalmi tanításában az igazság, a szabadság, a szeretet és az igazságosság; a további alapelvek pedig a szolidaritás, a szubszidiaritás és a közjó. Ezek közül utóbbi hármat, valamint – ahogy arra már korábban is utaltunk – az igazságosságot tárgyaljuk a továbbiakban.

## *Alapelvek az egyház társadalmi tanításában*

A szolidaritás, összetartás, összefogás jelentésű kifejezés újlatin jövevényszó. Inkább a francia *solidaire* és *solidarité* szavakból, mint a latin *solidus*ból származik. A szolidaritás általánosságban annak felismerését jelenti, hogy az ember a másik embertől függ, a másik nélkül nem élhet, nem fejlődhet, és nem lehet igazán boldog. Az egyház tanítása szerint a szolidaritás a társadalomban megnyilvánuló olyan jóakarat, törekvés, amely minden ember javára irányul. A szolidaritás „nem valamiféle érzelmi szánalom és bizonytalan irgalmasság, vagy felületes részvét annyi szenvedő ember iránt, hanem ellenkezőleg: eltökélt akarat, állandó gondoskodás a közjóért, azaz mindenkiért

[17] Nyíri, 2003: 54–56.

[18] Jól illusztrálja a fentieket az, amit Tamás Summa Theologiae (1266–1273) című jogbölcseleti munkájában az öngyilkosság tilalmának indoklásáról ír. Első helyen ugyan az önfenntartási hajlamon alapuló kötelező önszeretetre hivatkozik, de hozzátesz két további indokot is: az egyén a közösség része (pars communitatis), így az öngyilkos a közösségnek is kárt okoz (injuriam communitati facit), továbbá mintegy Istennek, az élet és halál forrásának a hatalmát bitorolja, amikor maga határoz életének befejezéséről. A fentiekre és erre lásd: Farkas, 2012: 28.; Turgonyi, 2012: 7.

[19] Frivaldszky, 2001: 147.

[20] *Magyar Katolikus Lexikon.* http://lexikon.katolikus.hu/S/szem%C3%A9ly.html. Letöltés ideje: 2014. április 24.

külön-külön és összességében, mert mindnyájan felelősek vagyunk."[21] A perszonalitáselvvel összevetésben tehát minden ember mint személy alapvető jogigényét fejti ki, azáltal, hogy a személy emberjogi státuszát rögzíti a kölcsönös elismerésviszony értelmében, addig a szolidaritáselveben ennek a jogigénynek megfelelő kötelességekről van szó. Ilyen értelemben a szolidaritás elve társadalmi együttműködésre kötelez, amelynek célja mindenki számára biztosítani a személy emberjogi státuszát. A perszonalitáshoz hasonlóan a szolidaritás is elvileg globális, az emberiség egészét átfogó perspektívába illeszkedik.[22] Hogy ez a perspektíva miként viszonyul az állami jogközösségekhez, a különböző részrendszerekhez és a társadalmi képződményekhez, annak kialakítása a szubszidiaritás elve alapján történik.[23]

Bár azt már XIII. Leó megfogalmazta a *Rerum novarum*-ban, hogy az ember természetes törekvése, hogy polgártársaival az államon belül olyan társulásokat alkosson, amelyek közvetlen célja a társult egyének javának előmozdítása, s amelyek létét az állam csak abban az esetben korlátozhatja, ha ellenkeznek az erkölcsiséggel, a jogszerűséggel vagy a közbiztonsággal,[24] a szubszidiaritás alapelvét először a *Quadragesimo anno* kezdetű enciklika határozta meg definíciószerűen.[25] XI. Pius körlevelében így írt róla: „(...) amit egy kisebb és alacsonyabb szinten szerveződött közösség képes volt végrehajtani és ellátni, azt egy nagyobb és magasabb szinten szerveződött társulásra áthárítani jogszerűtlen, súlyos bűn, és a társadalom rendjének felforgatása. A társadalomnak ugyanis lényegénél és a benne rejlő képességeinél fogva segíteni (szubszidiálni) kell a társadalom egyes részeit, de sohasem szabad azokat bomlasztani vagy bekebelezni."[26] Az elv lényege Arisztotelésznek Platón ideális államával szemberni kritikájára épül, amelyben bírálja az állam túlzott egységesítésére irányuló törekvését, hiszen az állam lényege szerint pluralitás. Az elnevezés ugyanakkor a latin *subsidium,* segítség, támasz, tartalék, menedék jelentésű szóból ered, vagyis lényegében a kisegítés elvéről van szó.[27] A szubszidiaritásnak tehát kettős jelentéstartalma van. Egyfelől a saját teljesítmény, az egyes személyek és kisebb közösségek joga, hogy saját felelősségükre tevékenykedjenek, és magukról gondoskodjanak, másfelől a segítségnyújtás a nagyobb közösség, végső soron az állam részéről, amennyiben az egyes személyek és a közösségek ezt igénylik.[28]

---

[21] II. János Pál *Sollicitudo rei socialis* kezdetű körlevelét idézi: Farkas, 2012: 32.

[22] A szolidaritás a hasonló helyzetű személyek és csoportok között is természetes módon valósul meg, így azonban már nem minden emberre irányul. Ilyen fajta szolidaritás lehet például a munkások között, függetlenül attól, hogy földrajzilag hol helyezkednek el ezek a csoportok. Lásd erre: Virt, László (1999): *Katolikus társadalmi alapértékek. Rendszerező szociálteológia.* Márton Áron Kiadó. Budapest. 94.

[23] Anzenbacher, Arno (2001): *Keresztény társadalometika*. Szent István Társulat. Budapest. 187.

[24] Muzslay, István S. J. (2004): *Az Egyház szociális tanítása.* Márton Áron Kiadó. Budapest. 52–53.

[25] A *Rerum novarum* és a *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikákat ld.: Tomka – Goják, 1993. 27–56. és 57–104. (Továbbiakban: *Rerum novarum,* illetve *Quadragesimo anno*)

[26] *Quadragesimo anno* 74.

[27] Farkas, 2012: 33.

[28] Muzslay, 2004: 52.

Ha a szolidaritással vetjük össze, akkor azt látjuk, hogy míg ez azt jelenti, hogy a társadalom vagy annak tagjai hatékony segítséget nyújtanak a rászorulók részére, függetlenül attól, hogy ezek kisebb-nagyobb csoportok vagy személyek, addig a szubszidiaritás elve ennél lehatároltabb. Azt jelenti, hogy a társadalom vagy egy nagyobb társadalmi csoport segítséget, „kisegítést" ad egy kisebb társadalmi csoportnak. A fogalom a „kisegítés" módjára is utal. Eszerint a társadalom csak úgy nyújthat segítséget a rászoruló közösség vagy egyén számára, hogy figyelembe veszi annak önállóságát, szabadságát, egyéni érdekeit, és nem használja fel azt „magasabb" társadalmi célok elérése érdekében.[29] Ebből is látszik, hogy a szubszidiaritás elve is a személy keresztény felfogásából ered. A személy egyrészt egyén, aki nem rendelhető alá egy személytelen felépítménynek (hiszen cél az ember és nem a felépítmény); ugyanakkor a személy közösségi lény, aki nem tagadhatja meg a felelősséget felebarátai, embertársai iránt. A szubszidiarizmus tehát egyfajta „keskeny út" az individualizmus és a kollektivizmus között. Szembesíti a személyt saját önállóságával, saját sorsáért viselt felelősségével, ám szembesíti őt a közösség iránti, a közjóval szemben viselt felelősségével is. Különösen érvényes volt ez a mondanivaló *Quadragesimo anno* születése idején, amikor a sztálinizmus és a nácizmus totalitárius szerepet tulajdonítottak az államnak. XI. Pius lényegében ezekkel az ideológiákkal szembefordulva állította, hogy az állam nem léptethető az ember helyébe, mert abból önkény születik.[30] Ugyanakkor a pápa, a liberalizmus kritikáját adva, azt is megállapította, hogy az individualizmus térnyerése következtében az egykor harmonikusan tagolt és sokszínű társadalmi élet helyett mintha csak az egyes ember és az állam maradt volna meg. Ez meggyőződése szerint az államot is rosszul érinti, mivel vállalnia kellett azokat a terheket is, amelyeket azelőtt a természetes társulások végeztek. Szerinte a megoldást az jelentheti, ha az állami vezetés a kisebb jelentőségű teendők elvégzését átengedi az alacsonyabb szervezettségű csoportoknak. Ezek úgy jöhetnek létre, hogy a társadalom tagjai a tőke és a munka ellentét feloldva foglalkozási csoportonként úgynevezett hivatásrendekké állnak össze, amelyekhez teljesen szabadon lehet csatlakozni.[31] Annak ellenére, hogy XI. Pius pápa igyekezett elhatárolni magát a kifejezetten pártpolitikai célokat szolgáló fasiszta korporációktól, elgondolásait sokan a különböző fasiszta korporációs kísérletekkel azonosították. Javaslatait így a 2. világháború után elvetették, alapgondolata azonban tovább él az egyház társadalmi tanításában a magántársulások szerepének hangsúlyozásában, a szolidaritás és a szubszidiaritás jegyében.[32]

A szolidaritás és a szubszidiaritás elve, valamint az alábbiakban kifejtendő szociális igazságosság együttesen egyensúlyi helyzetet teremtenek az egyén és a közösség között. Ezt a harmonikus állapotot nevezi a katolikus társadalmi tanítás közjónak. Ahogyan arra a fentiekben már utaltunk, az egyház társadalmi tanítása szerint a társadalom

[29] Beran – Lenhardt, 2003: 174.

[30] Farkas, 2012: 34.

[31] *Quadragesimo anno* 78–87.

[32] Muzslay, 2004: 54.

feladata a segítségnyújtás, amit az egyes személyek létfeladataik teljesítéséhez igényelnek. A közjó ennek megfelelően kettős célt tartalmaz. Egy közelebbit, amely egy olyan közösségi rend kialakítását foglalja magában, amely minden ember számára biztosítja azt a teret a társadalomban, amely neki különlegese személyi adottsága és igénye szerint kijár. Ez azonban csak eszköz a távolabbi célhoz, az ember személyiségének teljes kibontakoztatásához.[33] A közjó tehát egyfelől közösségi természetű, mivel lényegében az emberi személyekből álló társadalom helyes szervezettségét célozza, másfelől viszont a perszonalizmus elvén alapul, hiszen végső soron az emberi személyiség kiteljesedését szolgálja. A katolikus megközelítés szerint a közjó – szemben egyes liberális elképzelésekkel – nem a részérdekek matematikai összege, és nem is valamilyen az ember értékét nem magában az emberben, hanem a kapcsolataiban kereső, önmagát önmagából magyarázó morális entitás, ahogyan azt a kollektivista szemléletmód állítja.[34] Két társadalmi alapfunkciója az egyik a társadalom tagjainak megóvása attól, hogy létfeladataik teljesítésében mások akadályozzák őket, a másik pedig a társadalom tagjai jólétének biztosítása, a társadalmi együttműködésből származó támogatás révén. A neotomisták szerint a közjó nem képes abszolút egyenlőségben hatni, mivel – bár a társadalmi kooperáció arra irányul, hogy mindenkinek lehetővé tegye céljai teljesítését, és ezek mindenkinél hasonlóak – a közösség tagjai képességeiknek megfelelően különbözőképpen járulnak hozzá a közös célok megvalósulásához. Ezen a ponton szembehelyezkedik tehát a marxizmus egyenlőségeszméjével, mivel alapelve szerint mindenkinek a magáé, de nem mindenkinek egyenlő jár. Minthogy a marxizmus a teljes egyenlőséget csak az állam által tudja megvalósítani, így a neotomista meghatározással szemben közjófogalmát leszűkíti a társadalomba való beavatkozás szervezeti rendszerére. Ezzel háttérbe szorítja az egyén szerepét a közjóban az állammal szemben, s így az már nem csak segítség lesz, hanem az ember végső célja. A közjó katolikus felfogásmódja ugyanakkor attól a liberális megközelítéstől is élesen eltér, amely szerint akkor valósul meg a legteljesebb módon, ha a társadalom megengedi, hogy a gyengék és az erősek érdekei szabadon ütközzenek egymással. Ez az értelmezés a közjó segítség-funkcióját leszűkíti az érdekek szabad játékának biztosítására, és azt vallja, hogy az államnak csak „éjjeli őr szerepet" kell betöltenie, azaz csak a személy és a tulajdon védelmezésére kell tekintettel lennie, aminek egyenes következménye a közjó megteremtődése.[35] Ezzel szemben a közjó katolikus elgondolásából kiinduló államfelfogás szerint az államhatalom a jogrend biztosításán túl, illetve azon keresztül kiterjed a társadalom életének egyéb területeire. A neotomizmus szerint ugyanis az állam, ezen területeknek a közjóhoz való kapcsolódása miatt, nemcsak jogállam, hanem kulturális és jóléti állam is. Ugyanakkor a közösségi élet e részein csak védő és támogató

[33] Pál, József (1981): *A közjó (bonum communae) a katolikus egyház szociális doktrínájában*. Művelődési Minisztérium Marxizmus-leninizmus Oktatási Főosztálya. Budapest. 13.

[34] Frivaldszky, János (1999): A közjó fogalma a katolikus egyház társadalmi tanításában. In: *Rend, hatalom, szabadság.* Válogatás a III. Országos Politológus Vándorgyűlés előadásaiból. Miskolci Egyetemi Kiadó. Miskolc. 18–19.

[35] Pál, 1981: 18–21.

tevékenységével működhet közre, és csak válságos helyzetben vállalhat át közvetlenül egyes funkciókat. Az államhatalom korlátait képezi elsődlegesen az isteni és természeti törvény, valamint a saját hatalmát is igazoló természetjog, az emberi személyek természetjogilag biztosított jogai (például az élethez, a munkához való jog) és a többi természetes közösség és szabad egyesülés természeti jogai, valamint az egyház jogai.[36]

## *A szociális igazságosság fogalma*

A katolikus erkölcstan az igazságosságot[37] Aquinói Szent Tamás nyomán sarkalatos erénynek tartja,[38] amely arra készteti az embert, hogy mindenkinek megadja azt, ami jog szerint megilleti.[39] Eszerint tehát az igazságosság tárgyát nemcsak az erkölcsi norma, hanem mások jogigénye is befolyásolja, ezért az igazságosság követelményei nemcsak erkölcsi (*debatia moralia*), hanem jogi, azaz kikényszeríthető kötelességek (*debatia legalia*) is.[40] A keresztény erkölcsteológia és a szociáletika azonban nem csak jogokra és kötelességekre hivatkozik, hanem arra a hitből fakadó szeretetre is, amely a keresztény embert arra ösztönzi, hogy a jóra irányuló készségeket (*habitus*), vagyis erényeket (*virtus*)

[36] Pál, 1981: 58–59.

[37] Az igazságosságnak alapvetően kétféle megközelítését különböztethetjük meg. Az egyik értelmezésben egy személy tulajdonságát, míg a másikban egy szociális állapotot, illetve társadalmi adottságok tulajdonságát értjük alatta. Az első esetben az individuáletika körébe tartozik a fogalom, míg a másodikban a társadalometika tárgyát képezi. Tanulmányunkban e második jelentésben vizsgáljuk az igazságosságot. Ld. erre: Anzenbacher, 2001: 211.

[38] Az igazságosság mellett a kardinális erények közé tartozik az okosság, a lelkierő, valamint a tartás és a mérték. Ezeket Szent Tamás így különbözteti meg egymástól: „Az igazságosságnak az a sajátossága – más erényekkel szemben –, hogy az embert azokban a dolgokban irányítja, amelyek másra vonatkoznak. A többi erény pedig csak az önmagára irányuló dolgokban tökéletesítik az embert." Ld. erre: Frivaldszky, János (2007): *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Szent István Társulat. Budapest. 155.; Aquniói, Tamás: *Summa Theologica* II-II, q. 57. Idézi: Bodai, Zsuzsa: Gazdaság és erkölcs Aquinói Tamás tanításában. *InCo*. Első magyar internetes folyóirat az információs korról. http://www.inco.hu/inco11/global/cikk3h.htm#5 Letöltés ideje: 2014. április 15.

[39] Ez az elképzelés a modern jogtudomány azon értelmezésével áll szemben, amely igazságosság alatt gyakran a jog erkölcsi mércéjét érti, amiről – a természetjog elutasítása mellett – úgy véli, hogy a tulajdonképpeni jog szféráján kívül esik. Ezt az ellentétet VI. Pál pápa 1966-ban, a *Rerum novarum* 75. évfordulóján mondott beszédében így fogalmazta meg: „A *statikus igazságosság* fogalmán kívül, amelyet a pozitív jog szankcionált, és amely egy meghatározott törvényes rendet védelmez, az emberi együttélés kiteljesedésekor egy másik fogalom, a *dinamikus igazságosság* fogalma szintén hatást gyakorol, amely a természetjogi követelményekből, vagyis a társadalmi igazságosság fogalmából levezethető." A fentiekre és erre lásd: Muzslay, István (1997): *Az Egyház szociális tanítása*. Márton Áron Kiadó. Budapest. 129–130. és Höffner, 2002: 67., továbbá: Balogh, Gábor (1994): Igazságosság és szolidaritás a katolikus társadalmi tanításban. II. rész. *Konzervatív Szemle*. 3–4. sz. 104.

[40] Pál, 1981: 45.

bontakoztasson ki magában.[41] Mindezek alapján a keresztény társadalometika a cselekedetek értékelésekor a jogi kötelességek mellett, amelyek az ember külső viselkedését határozzák meg, azt a belső hozzáállást is figyelembe veszi, amit az erény jelent, és különösen nagy jelentőséget tulajdonít az igazságosság erényének, amely így az egyes ember és a társadalmi élet egészének egyik legfontosabb „alapmagatartásává" válhat.[42] Az igazságosság erénye feltételezi, hogy létezik az „igazság",[43] vagyis egy olyan értékrend és jogrend, amely jelzi, hogy egy adott személynek, egy közösségnek, vagy a teremtett dolgoknak „mi jár". Az Egyház tanítása szerint – amint arra korábban már utaltunk – ez az Isten által teremtett ember természetéből, az Istentől kapott értelem segítségével felismerhető.[44]

A keresztény társadalombölcselet a tomista filozófia által megállapított társadalmi viszonyok (a tagoknak egymáshoz [*ordo partium ad partes*], valamint a közösséghez [*ordo partium ad totum*], és a közösségnek a tagokhoz [*ordo totius ad partes*] fűződő viszonya) alapján az igazságosság alábbi kategóriáit határozta meg.[45]

Az egyetemes (*iustitia generalis*) vagy törvényes igazságosság (*isutitia legalis*) fogalomkörébe tartoznak a társadalom egészére, azaz a közjó követelményeinek teljesítésére vonatkozó kötelességek. Ezek egyrészt a törvényhozók kötelességei a közjó megalapozásához szükséges törvények kidolgozásához[46], másrészt az állampolgárok-

---

[41] Ez a meghatározás Aquinói Szent Tamás azon megállapításából indul ki, amely szerint „az emberi erény a jóra irányuló készség". Idézi: Beran – Lenhardt, 2003: 161. 289. lábjegyzet.

[42] Aquinói Szent Tamás a fogalom meghatározásakor Arisztotelészre hivatkozik, aki szerint az igazságosság egy olyan képesség, amely alapján az emberek „igazság szerinti dolgokat művelnek, és az igazságot akarják". Ezt a gondolatot a római jogtudós, Ulpianus is tovább viszi. Szerinte az igazságosság az akarat állandó és maradandó készsége arra, hogy mindenkinek megadja azt, ami jogosan megilleti. A keresztény természetjog a klasszikus görög-rómaihoz képest azzal az újdonsággal szolgál, hogy a természetjog normáját, vagyis az etikai parancsokat, mint lényegileg individuális és magára az egyes emberre vonatkozó normákat jogivá, azaz interperszonálissá, közösségivé teszi. Ennek köszönhetően az erkölcsi szabály, mely az egyénen belül rangsorolja és harmonizálja a javakat, társadalmi szabállyá válik. A fentiekre és érre ld.: Beran – Lenhardt, 2003: 159–161.; Frivaldszky, 2007: 151. és Kecskés, Pál (2001): *A keresztény társadalomszemlélet irányelvei*. Jel Kiadó. Budapest. 39.

[43] Szent Tamás szerint mivel az igazság az igazságosság törvénye (*veritas iustitiae*), ezért nem lehet a pozitivista jogfelfogást úgy helyessé tenni, hogy közben nem vagyunk tekintettel az igazságra, ez ugyanis csak a jogpozitivista megközelítés szervetlen igazságossági és erkölcsi elemekkel való feldúsítását jelentené. Ld. erre: Frivaldszky, 2007: 150.

[44] A neotomista természetjogtan értelmében a világ dolgait Isten csak lényegükben teremtette, és az emberi közreműködéssel kell, hogy kifejlődjenek, megvalósuljanak. Az ember (*causa secunda*) tehát része, pontosabban folytatója a teremtésnek, mivel a dolgokat kifejleszti, de csak azt csinálhat belőlük, amilyeneknek azoknak a teremtő szándéka szerint lenniük, vagy válniuk kell. A fentiekre és erre lásd: Beran – Lenhardt, 2003: 161. és Pál, József (1986): A neotomista természetjogtan mint a katolicizmus szociális doktrínájának metafizikai alapja. *Tudományos Közlemények*. Szegedi Orvostudományi Egyetem Marxizmus-leninizmus Intézet. Szeged. 68. (Továbbiakban: Pál, 1986)

[45] Frivaldszky, 2007: 157.

[46] Bár a törvényes igazságosság elsősorban az államra vonatkozik, mindenhol érvényesülnie kell, ahol a közjó megőrzése a cél, így például az egyházi szférában, egy városközösségben vagy egy kereskedelmi társaságban. Lásd erre: Höffner, 2002: 70.

nak az állammal szembeni, vagyis a törvények követésére irányuló kötelezettségei.[47]

A társadalomnak csak egy részére vonatkozó részleges igazságosságon (*iustitia particularis*) belül különbséget tesz az elsősorban az adásvételnél érvényesülő, épp ezért kölcsönös- vagy csereigazságosságnak (*iustitia commutativa*) is nevezett megvalósulási forma,[48] valamint a társadalom egyes tagjainak vagy csoportjainak a társadalmi javakból való részesülését meghatározó osztó igazságosság (*iustitia distributiva*) között.[49] A részleges igazságosság kategóriáján belül kapott helyet a bűnök súlyának megítélését és a büntetést szabályozó büntető igazságosság (*iustitia vindicativa*) és a társadalom tagjainak a közösség javának gyarapításához való hozzájárulását megállapító részesedést vállaló igazságosság (*iustitia contributiva*) is.[50]

A felsoroltak mellett a 19. század közepe óta használták a szociális igazságosság kifejezést is a katolikus társadalmi tanításban, eleinte csupán mindenféle tudományos megalapozottságot nélkülöző, nehezen azonosítható tartalommal bíró vezérszóként. Elsőként feltehetően a jezsuita, újsoklasztikus társadalomfilozófus, Luigi Taparelli d'Azeglio (1793–1862) alkalmazta 1840-ben, a természeti törvényről írt könyvében (*Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*), „az ember és ember közti igazságosság" értelmében, Antonio Rosmini[51] (1797–1855) pedig – ugyancsak meglehetősen homályos tartalommal – iránymutató elvként tüntette fel 1848-as, keresztény mintaalkotmányról (*La Costitutione Civile Secondo la Giustizia Sociale)* szóló javaslatában. Bár a 19–20. század fordulóján egyesek a „modernizmus gyümölcsének" nevezték a szociális igazságosságot, és elutasították azt, az elnevezés tovább terjedt a katolikus irodalomban, míg végül létjogosultságot nyert az egyház hivatalos tanításában is.

[47] Pál, 1981: 46.

[48] Az ipari társadalomban további négy területen mutatkozik meg a kommutatív igazságosság. Az árigazságosság vonatkozásában, a munkaviszonyokban (igazságos munkabér, kötelességteljesítés a munkahelyen), a szociális ellátási rendszerben, továbbá a közlekedésügyben. Lásd erre: Höffner, 2002: 68.

[49] Gergely Jenő itt megfelelőbbnek tartja Mihelics Vid megfogalmazását, miszerint „az osztó igazságosság az, amely a közjóból mindenkit arányosan részesít, legalább addig a fokig, hogy a társadalom minden tagjának a helyzete elviselhető legyen". Ez ugyanis szerinte jobban kifejezésre juttatja azt az összefüggést, hogy míg a csereigazságosságnál az abszolút vagy teljes egyenlőség a mérvadó, addig itt az arányos egyenlőségnek kell érvényesülnie. Ld. erre: Gergely, Jenő (1999): Az igazságosság kereszténytyszociális aspektusai. In: *„Képzeljetek embert"*. Politikaelméleti tanulmányok Schlett István 60. születésnapjára barátaitól, pályatársaitól, tanítványaitól. Bihari, Mihály–Cieger, András. Korona Kiadó. Budapest. 84. (Továbbiakban: Gergely, 1999)

[50] Meg kell jegyeznünk, hogy a fentiekben vázolt felosztás alapjait lerakó Aquinói Szent Tamás nem határolja el élesen egymástól a különböző aspektusokat, mivel úgy véli, akkor uralkodik valódi igazságosság egy államban, ha az egyének viszonyában a kölcsönös igazságosság (*iustitia commutativa*), a szociális egész-egyén relációban az osztó igazságosság (*iustitia distributiva*), a közösség tagjainak a szociális egészhez fűződő viszonyában pedig az egyetemes vagy törvényes igazságosság (*iustitia generalis*, *iustitia legalis*) érvényesül. Beran–Lenhardt, 2003: 162. és Frivaldszky, 2007: 157.

[51] Hazai vonatkozásaira lásd: Ladocsi, Gáspár (2007): Antonio Rosmini-Serbati magyar kapcsolatai. *Magyar Sion.* 2. sz. 195–201.

1891-es szociális enciklikájában ugyan már XIII. Leó pápa (1810–1903) is említette egy alkalommal, de csak XI. Pius (1857–1939) 1931-es *Quadragesimo anno* kezdetű körlevelében fordul elő több ízben a szociális szeretet társaságában, mint az államhatalomnál magasabb és nemesebb erő.[52]

XIII. Leó a *Rerum novarum*ban már hangsúlyozta a társadalmi kérdések tekintetében a természetjog kötelező voltát, a természetes igazságosság érvényesítésének szükségességét, XI. Pius pedig utóbbinak a közjóra vonatkozó követelményeit juttatta kifejezésre negyven évvel később megjelent írásában.[53] A fogalom ilyen értelmezése azért vált szükségessé, mivel ez megfelelőképpen tudja érzékeltetni azt az összefüggést, hogy míg a törvényes igazságosság alatt a tételes törvények által megszabott kötelezettségeket értjük, addig a szociális igazságosság a közösség javát szolgáló természetjogi követelményeket állítja előtérbe, amelyek abban az esetben is fennállnak, ha a tételes törvények erről nem vagy nem megfelelően rendelkeznek.[54] A szociális igazságosság tehát – ahogyan azt XI. Pius *Divini redemptoris* kezdetű, 1937-ben közzétett szociális enciklikájában[55] megfogalmazta – „az az igazságosság, amely a közösség tagjaira rója mindazokat a kötelességeket, amelyeknek teljesítését a közjó megkívánja. (…) A szociális igazságosság megvalósítása tehát az egész gazdasági élet beható tevékenységét fogja maga után vonni, békességben és rendben, jelezve így a társadalmi test egészségét, miként az emberi test egészségét megismerhetjük az organikus tevékenységek összhangzatos és jótékony munkájából."[56] Mindezek tükrében elfogadhatjuk a szociális igazságosság azon definícióját, mely szerint az nem más, mint a társadalom organikus szerkezetéből adódó természetjogi követelmény, ami a társadalom egyes tagjaitól és különböző csoportjaitól az egész társadalom javának biztosítását kívánja meg.[57] A közjó pedig mindenek előtt azt

[52] „A hatalom önmagában vak és erőszakos. Magasabb és nemesebb erőknek kell a gazdasági hatalmat kemény és bölcs fegyelem alá venniük: a szociális igazságosságnak és szociális szeretetnek. Szükséges, hogy ez az igazságosság az állami és társadalmi intézményeket áthassa és a szociálpolitikában gyakorlatilag is érvényesüljön, azaz olyan jogrendet és társadalmi rendet teremtsen, amely az egész gazdaságra rányomja a bélyegét, s amelynek a szociális szeretet a lelke." *Quadragesimo anno* 90.

[53] Mindezt olyan meggyőzően tette, hogy 1931-ben megjelent körlevelét a „szociális igazságosság enciklikájának" nevezték el. Lásd erre: Höffner, 2002: 70.

[54] A *Quadragesimo anno* kimondja: „mindenki kapja meg a maga részét a közjavakból. Oda kell hatni, hogy a teremtett javak elosztása közjó és a szociális igazságosság kívánalmaival összhangba hozassék." Idézi: Gergely, 1999: 85.

[55] In: Zsigmond, László (szerk.) (1970): *Politikai és szociális enciklikák*. II. kötet. Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Új- és legújabb kori Egyetemes Tanszék. Budapest.

[56] Idézi: Mihelics, Vid (1939): A pápai enciklikák és a szociális fejlődés. *Szociális Szemle*. 1. sz. 50–51. Az idézett megállapítás az egyházi teoretikusok azon korábbi elképzelésével áll szemben, amely a tételes törvényekben nem szereplő kötelességeket a szeretet követelményéhez sorolták, ami előidézte az arról folyó évszázados vitát, hogy az igazságosság vagy „csak" a szeretet nevében követelhető-e meg, hogy a felesleget a rászorulóknak kell adni. Ld. erre: Pál, 1981: 49.

[57] Kecskés, 2001: 41.

követeli, hogy a társadalom tagjai megkapják a feladataik betöltéséhez szükséges feltételeket.[58]

A szociális igazságosság a későbbiekben általánosan alkalmazott fogalommá vált, ennek megfelelően az idő előrehaladtával többféle értelmezése is kialakult. XII. Pius (1876–1958), elődje meghatározásából kiindulva, szintén a szociális szeretettel együtt járó, a társadalom működését irányító alapvető erőként jelölte meg, amit azonban meglátása szerint a cselekvőképesség érdekében a szociális hatalomnak (*autoritas*) is ki kell egészítenie. Szerepét később XXIII. János pápa (1881–1963) is aláhúzta, amikor *Mater et magistra* című, 1961-es szociális enciklikájában[59] a gazdasági tevékenység és intézmények legfőbb kritériumaként határozta meg a szociális igazságosság és szeretet kettősét.[60]

A katolikus társadalombölcselők körében alapvetően négyféle megközelítés alakult ki a szociális igazságosság definíciójával kapcsolatban. Sokan, például a belga jezsuiták, Arthur Vermeersch S. J. (1858–1936) és Edward Génicot S. J. (1856–1900), a münsteri és a mainzi egyetem teológiaprofesszora, valamint a német Peter Tischleder (1891–1947), úgy gondolták, hogy a szociális igazságosság fogalma az egyetemes (törvényes) igazságossággal azonos.[61] Ez az értelmezés abból indul ki, hogy a szociális igazságosság fogalmának bevezetésére azért van szükség, mert az állam által biztosított „törvényhozói igazságosság" nem a természetjogból, hanem az állam érdekeiből indul ki. E felvetés kapcsán azonban joggal merül fel, hogy a szociális igazságosság fogalmának használata már eleve feltételezné, hogy az állam törvényhozói igazságossága nem felel meg a céljának.[62] A német Heinrich Pesch S. J. (1854–1926)[63] és Otto Schilling (1874–1956) elgondolása szerint a szociális igazságosság magában foglalja a törvényes és az osztó igazságosság jellegzetességeit, míg B. Mathis és F. Cavellara még tovább mentek, és úgy értelmezték a szociális igazságosságot, mint „a helyesen felfogott törvényes, részesítő és elosztó igazságosság alatti harmónia".[64]

[58] XI. Pius ezt így fogalmazza meg: „Amint az élő szervezetről csak úgy történhet hiánytalanul gondoskodás, ha az egyes szervek és tagok mindazt megkapják, amire szervi működésük teljesítéséhez szükségük van: úgyanúgy a társadalmi szervezetben a közjót is kifogástalanul csak akkor biztosíthatjuk, ha az egyes részeknek és tagoknak – azaz az emberi személyeknek – megadjuk a társadalmi hivatásuk betöltéséhez szükségeseket. Amint eleget teszünk a szociális igazságosságnak, annak gyümölcse azonnal jelentkezni fog az egész gazdasági élet fokozottabb ütemében, a békében és a rendben, vagyis a társadalom testének egészséges lüktetésében." *Divini redemptoris.* Idézi: Pál, 1981: 51.

[59] Tomka – Goják, 1993: 105–160.

[60] Pál, 1981: 45. és 49.

[61] Höffner, 2002: 70.

[62] Beran – Lenhardt, 2003: 163.

[63] Pesch ötkötetes *Lehrbuch der Nationalökonomie* című úttörő munkájában a katolikus egyház társadalmi tanítását a szolidarizmus rendszereként jellemezte, beépítve elképzelésébe a hivatásrendi társadalom elvét. Munkásságára ld.: Botos, Máté (2006): Egy modern jezsuita politikai gazdaságtan kialakulása: XIX. századi jezsuiták hatása az egyház szociális tanítására. In: *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig.* Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Új- és Legújabbkori Történeti Tanszéke. Piliscsaba. 583–596. (A továbbiakban: Botos, 2006)

[64] Höffner, 2002: 71.

Míg az eddig felsorolt fogalmi meghatározások az igazságosság három hagyományos alapformájával voltak összefüggésben, addig mások az igazságosság hármas tagolású sémáján kívül helyezik el a szociális igazságosságot. Ebbe a csoportba tartoznak a Victor Catherin S. J. és Heinrich Pesch S. J. nevével fémjelzett német jezsuita iskola második generációjának legjelentősebb alakjaiként számon tartott Oswald von Nell-Breuning (1890–1991) és Gustav Gundlach (1892–1963),[65] valamint az ugyancsak neotomista Josef Pieper (1904–1997) is. Ők abból indulnak ki, hogy a törvényes igazságosság még érvényesülése esetén sem tud megfelelő figyelmet szentelni a társadalom egyes csoportjainak problémáira, ezért azokra a szociális igazságosságnak kell ügyelnie. Ennek alapján úgy vélik, hogy a törvényes igazságosság az állam politikai tevékenységére irányul, míg a szociális igazságosság sajátos területét a társadalmi és gazdasági életben jelölték ki. Ezek szerint tehát a törvényes igazságosság biztosítja a politikai rendet, míg a közösségen belül elsősorban a társadalmi közösségekre és csoportokra hárul a társadalmi és gazdasági jólét megvalósításának feladata. Mindezek alapján arra a következtetésre jutnak, hogy a szociális igazságosság nem azonos az egyetemes igazságossággal, hanem az egyesek és a társadalmi közösségek tevékenységét, valamint az államhatalomhoz való viszonyát szabályozza.[66]

Tanulmányomban bemutattam azokat az alapvető fogalmakat és elveket, amelyek a katolikus egyház 1891 óta íródó társadalmi tanításában az egyén és közösség viszonyát szabályozzák, s amelyek 1959-ig egyértelműen meghatározták az Egyház szociális doktrínáját. Összefoglalásul megállapítható, hogy a keresztény tanítás az istenképiségét magán hordozó emberi személyiséget állítja a középpontba, és annak kiteljesedését szolgálja. Ebből a megközelítésből következik, hogy a modern kor antropológiájával szemben a keresztény tanítást követő ember racionalizmusát nem a saját önérdekét a legcélszerűbben szolgáló ésszerűség, hanem az örök és a természeti törvényhez alkalmazkodó, tamási „helyes ész" követése, társadalmi és gazdasági szerepvállalását pedig nem a racionális választás és a kinyilvánított preferenciák elvének gyakorlati megvalósítása, hanem az ember társas lény voltából kiinduló társadalmi reciprocitás, az önérdekén kívüli motivációinak felismerése jellemzi.[67] Ezek az értékek teszik lehetővé, hogy olyan elveket fogalmazzon meg a maga számára, amelyek segítségével nemcsak önmagát tudja teljesebbé tenni, de egyúttal a közösség javának elérését is elősegíti.

---

[65] Mindketten kulcsszerepet játszottak a *Quadragesimo anno* kezdetű enciklika elkészítésében, de Gundlach több pápai körlevél összeállításában is részt vett XI. Pius pápa alatt, sőt XII. Pius tanácsadójaként is működött. Ld. erre: Botos, 2006: 594–595. és Keményi, Gábor (2010): *Katolikus közgazdasági gondolkodás a XX. század első felében, különös tekintettel Oswald von Nell-Breuning SJ gondolataira.* Doktori disszertáció. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Történettudományi Doktori Iskola. Budapest.

[66] Muzslay, 1997: 132.

[67] Lásd erre bővebben: Baritz, Sarolta Laura OP (2014): „Mi az ember, hogy megemlékezel róla…" – A homo oeconomicus és a homo reciprocans – erényetikai szemszögből. *Polgári Szemle.* 1–2. sz. http://www.polgariszemle.hu/?view=v_article&ID=554 Letöltés ideje: 2014. április 29.

Megadja Gábor

# A törvény uralma és a bíráskodás[1]

*„Ezért egyúttal arról is fel kell világosítani, hogy azért kell nekik engedelmeskednie, mert törvények, amint feljebbvalóinak sem azért kell engedelmeskednie, mert igazságosak, hanem mert feljebbvalók. Ha ezt meg tudjuk értetni, elejét vettük minden lázadásnak, és tulajdonképpen ez a jogrend meghatározása."*
(Pascal)

*„A filozófiai megfontolások túl finomak és elvontak ahhoz, hogy a mindennapi életben szerepet játszanak, vagy bármily érzést kioltsanak. A felhők fölött a levegő túl finom és ritka ahhoz, hogy belélegezzük."*
(Hume)

A törvény uralmának fogalma rendszeresen előkerül, mint politikai-erkölcsi kívánalom, politikafilozófiai művek tucatjai szólnak róla, és olyan felmérések is rendszeresen kritériumként említik, melyek a demokratikus berendezkedések állapotát hivatottak mérni.[2] Többé-kevésbé általánosan elfogadott, hogy a törvény uralma elengedhetetlen feltétele egy jó politikai rendnek. És mint minden ilyen általánosságban használt, közmegegyezésnek örvendő képzet, a törvény uralmáé is nehezen megfogható, vitatott.[3]

Általában nem az a kérdés, szükség van-e a törvények uralmára, hanem az, *milyen* törvényeknek kell engedelmeskednünk? Mitől lesz egy törvény helyes, legitim, igazságos, mikor és miért kell engedelmeskednünk? Ez pedig a kulcskérdéshez vezet el

[1] Szeretném megköszönni azt a vitát, amit a Politikatudományi Intézetben folytathattam erről a dolgozatról. Az ott elhangzott észrevételeket igyekeztem figyelembe venni, és azokra röviden reagálni – M. G.

[2] A törvény uralma természetesen a nyugati politikai gondolkodás egyik legalapvetőbb képzete, Arisztotelésztől származik, és Szent Tamás honosította meg a keresztény gondolkodásban. Jóllehet, Arisztotelésznél a törvény uralma nem hogy a demokrácia alapját nem képezte, hanem egyenesen ellentétes volt azzal. Lásd Arisztotelész (1984): *Politika,* Gondolat, 3. könyv.

[3] Szűcs Zoltán Gábor „lényegileg vitatott fogalomként" mutatja be a törvény uralmát („rule of law"), és Richard H. Fallon Jr. felosztását követi. Eszerint létezik e fogalomnak 1. historicista változata, mely az eredeti szándékokra vezeti vissza a jogszabályok értelmét, 2. formalista, amely a jog általános szabály-jellegét emeli ki, 3. jogi eljáráson alapuló, és 4. szubsztantív, amely morális értékrendet kapcsol a joghoz. Lásd: Szűcs, Zoltán Gábor (2012): Az alkotmányosság diskurzusai. In: Jakab, András – Körösényi, András (szerk.) (2012): *Alkotmányozás Magyarországon és másol.* MTA TK Politikatudományi Intézet. Budapest. 244–246.

bennünket: ki alkossa meg a törvényeket? Eltérő ugyanis a bírói aktivizmus képében megjelenő absztrakt, normatív igazságossági elvek törvényalkotási tekintély-igénye, és a törvényhozásé. Mai kontextusban ez a demokratikus és elitista törvényalkotás konfliktusában jelenik meg. A demokratikus önképpel – mely a kollektív önkormányzás eszméje[4] – ellentétes a bírói törvényalkotás (vagy megsemmisítés) gyakorlata, hiszen a bírák nem képviselnek senkit, nem tartoznak felelősséggel senkinek úgy, mint a képviselők, gyakorlatuk viszont beleillik egy intellektualista-platonista, értelmiségi ideálba.

Szophoklész drámáiban megjelenik a tragikus konfliktus a *physis* és a *nomos* között, és barlanghasonlatában[5] Platón is a barlangból kisétáló filozófus igazságfelismerése és a barlanglakók árnykép-követése közti ellentmondást vázolja fel. A fő probléma az, hogy többségünk kénytelen a barlangban élni. Melyik filozófus igazságát kellene követnünk – ha ez egyáltalán lehetséges a barlangban? Kijelölhető-e olyan tekintély, intézmény, régensek gyülekezete, amely afölött őrködik, hogy a barlangon kívüli igazság és igazságosság mércéi érvényesüljenek a barlangban is?

Az alábbi írásban a törvény két felfogását kívánom röviden bemutatni. Az egyiket nevezhetjük modern természetjogi gondolkodásnak, a másikat pedig a törvény uralmához kötődő idiómának. Az elsőt a klasszikus szerzők közül Locke reprezentálja, a másodikat Hobbes és az őt szorosan követő Oakeshott. Mint látható lesz, a kettő szemben áll egymással. Míg a modern természetjogi érvelésből levezethető a mai alapjogi bíráskodás, addig a törvény uralmának itt bemutatott hagyományos felfogása sem az alapjogi felfogással, sem a modern pártpolitikai demokráciával nem egyeztethető össze. Természetesen az, hogy Locke-ot és Hobbes-t választjuk kiindulópontként, azt is jelenti, hogy a későbbi viták tekintetében csak korlátozottan érvényesek az érveik, és nem feltétlenül simulnak bele hézagmentesen a mai politikai vitákba – ezekhez inkább kortárs szerzőket választottam, akik azonban inkább illusztrációként szolgálnak a két ellentétes pozíció bemutatásához.

## *Locke és a modern természetjog gyökerei*

A Locke-kal kezdődő modern természetjogi gondolkodás szerint a törvényeknek van egy, a partikuláris politikai berendezkedéstől és törvényektől független mércéje, amely alapján a politikai hatalmat bírálni lehet és szembe is lehet szállni vele.[6] E természettörvény-hagyomány alapvetően a középkori katolikus filozófiából

[4] Szigorú értelemben ezt nyugodtan nevezhetjük illúziónak is (és felmerül a kérdés: melyik politikai legitimációs eszmét nem?), ám a kurrens politikai rendszerek önképéhez ez az illúzió elengedhetetlen.

[5] Platón: *Az állam*. Több kiadásban. 514a–518b.

[6] Kantot is többé-kevésbé ehhez az iskolához szokás sorolni, ő mégsem támogatta a lázadást: „*okoskodjatok,* amennyit akartok, de *engedelmeskedjetek!*" Kant, Immanuel (1974): Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? In: Hermann, István (szerk): *Vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Gondolat. Budapest. 82.

származik, amely alapján a törvények fajtái hierarchikusak, legalul a pozitív törvényekkel, amelyeket felülírnak a természettörvények, mely utóbbiak az isteni, örök törvényekből vezethetők le.[7] Igaz, e természettörvény-hagyomány tartalmát tekintve erősen megváltozott a Locke-t követő gondolkodásban, és jobbára már csak formájában hasonlít a katolikus természet*törvény* hagyományához.

Locke szerint „az országok saját, pozitív törvényeinek nagy része (…) csak annyiban helyesek, amennyiben a természeti törvényen alapulnak".[8] Ezek a természeti törvények mindig, mindenkire kötelező érvényűek, és egyik emberi törvény sem lehet jó, vagy érvényes, ha a természeti törvénnyel ellenkezik. [9] Locke Hobbes-hoz hasonlatosan írja le a természeti állapotot, olyanként, ahol a szabadság és az egyenlőség viszonyai uralkodnak.[10] Ám Hobbes esetében a természeti állapot megegyezik a hadiállapottal, amelyben ember embernek farkasa, hiszen „ilyen körülmények közt mindenkinek mindenre joga van (…)"[11]

Mi az, ami a locke-i természeti állapotban az azonnali hadiállapotot megakadályozza? „A *természeti állapotot* a természeti törvény kormányozza, amely mindenkit kötelez; és az ész – amely maga ez a törvény – (…)"[12] Tehát a természet törvénye a szívekbe van írva (Róm, 2. 15.),[13] és ezt minden eszes lény rációja révén képes felismerni. Ám Locke hiába feltételezi az ész természettörvénye által kormányzott emberi közösséget, mégis kialakul a hadiállapot, azaz pont oda érkezik, ahonnan Hobbes érvelését kezdi:[14] az „önszeretet részrehajlóvá teszi az embereket önmaguk és barátaik iránt, másfelől pedig túl messzire fognak elmenni mások büntetésében rossz természetük, szenvedélyeik és bosszúvágyuk miatt",[15] az emberek bírák lesznek saját ügyükben. Ezért van szükség a polgári kormányzatra, és tekintéllyel rendelkező bírára – akárcsak Hobbesnál –, hogy az eldöntse a vitákat. Azonban a közös bíró sem garancia:

> „Mert ha erőszakot alkalmaznak és igazságtalanságot követnek el, az erőszak és igazságtalanság marad, még ha az igazságszolgáltatásra kijelölt személyek követik is el, és ha megpróbálják is szépítgetni jogi formákkal, jogi ürügyekkel és a törvény nevével, (…) ott *háború folyik* az áldozatok ellen,

[7] Itt most eltekintünk attól a problémától, ami Locke episztemológiájának és politikaierkölcs-elméletének ellentmondásából következik, ti. hogy ismeretelmélete tagadja az *idea innata* létét, miközben politikai erkölcsét a minden ember lelkiismeretébe és eszébe plántált erkölcsi tudásra építi.

[8] Locke, John (1986): Értekezés a polgári kormányzatról. Gondolat. Budapest. 47.

[9] I. m.135.

[10] I. m. 41.

[11] Hobbes, Thomas (1970): *Leviatán.* Magyar Helikon. Budapest. 111–112.

[12] Locke, 1986:42.

[13] „Bensejükbe adom törvényemet, és a szívükbe írom." Jeremiás 31: 33. Szent Biblia. Szent István Társulat, több kiadás. www.mek.oszk.hu/00100/00176/html/. Letöltés ideje: 2014. április 21.

[14] Mindez nem véletlen, hiszen Locke hobbesiánusként indult, korábban meglehetősen autoritárius nézeteket vallott.

[15] Locke, 1986:47.

> akiknek ilyen esetekben – mivel a földön sehová sem fordulhatnak igazságszolgáltatásért – nem marad más lehetőségük, mint hogy a mennyhez forduljanak orvoslásért."[16]

A mennyhez fellebbezés tehát abban az esetben válik indokolttá, ha minden más lehetőséget kimerítettünk: közös megállapodással létrehoztunk egy polgári kormányzatot, amely gondoskodik az ítéletek végrehajtásáról, megvédi tulajdonunkat és életünket, és földi hatalomként dönt vitás ügyeinkben – azért, hogy saját elfogultságaink, érdekeink miatt ne váljunk bírákká saját ügyeinkben. Ám ha valaki hadiállapotba helyezi magát velünk szemben, igazságtalanság és erőszak áldozatai vagyunk, akkor nincs más út, mint Istenhez fordulni. És hogy ki dönti el azt, mikor áll fönn a hadiállapot, az végső soron Locke szerint magára az érintett egyénre hárul.[17]

Locke ezzel valóban körülbástyázta a természettörvény által védett egyént, és lelkiismeretére bízta e törvény tartalmának eldöntését, ám így egy másik problémával kellett szembenéznie: a politikai rend instabilitásával. Ezt két érvvel próbálta kiküszöbölni. Egyrészt azt állította, hogy az egyes jelentéktelen ügyekből, hibákból még nem lesz lázadás, forradalom, csak akkor, ha az elnyomás, erőszak rendszerszerűen fordul elő és a többséget érinti; másrészt az emberek többségének konformista vonását emelte ki, mely szerint azok inkább ragaszkodnak a meglévő rendhez, mintsem állandóan felborítanák azt.[18] Locke így abban talált praktikus megoldást, hogy a *polgárokra*, pontosabban azok *többségére* testálta a legfelsőbb bíró szerepét:

> „*ki legyen a bírája* annak, hogy az uralkodó vagy a törvényhozók a beléjük vetett bizalommal ellentétesen cselekszenek-e? (…) Azt felelem erre: *a nép lesz a bíró.*"[19] „a *nép* egészénél (…) ki lehetne alkalmasabb annak *eldöntésére,* hogy mi módon értették: meddig terjedjen ez a bizalom?"[20]

---

[16] I. m. 53.

[17] „Ezenkívül az a kérdés, hogy *ki legyen a bíró*, nem jelentheti azt, hogy egyáltalán nincs bíró. Mert ahol nincs földi igazságszolgáltatás, hogy eldöntse az emberek közti vitákat, ott Isten a bíró a mennyben: egyedül ő a jog bírája. De miként minden más esetben, ebben az esetben is *mindenki maga dönti el*, hogy egy másik ember hadiállapotba helyezte-e magát vele, és hogy folyamodjon-e a legfőbb bíróhoz (…)" Locke, 1986: 211–212. Végső soron azonban a lázadás lehetőségével járó kellemetlenségre Locke nem talált elméleti megoldást: „Bevallom, olyan *kellemetlenség* ez, amely *minden kormányzatot fenyeget* (…)" I.m. 187.

[18] I. m.197.

[19] Locke, 1986: 211. Fontos megjegyeznünk, hogy a „nép" alatt Locke még a tulajdonos polgárokat értette. Közel került ugyan a demokratikus gondolkodáshoz, de Locke még nem vált demokrata gondolkodóvá, elitista maradt. Így amikor „népet" és „többséget" ír, az erősen minősített népet és többséget jelent: „és a többség nem tartja szigorúan tiszteletben a méltányosságot és az igazságot, ebben az állapotban nagyon bizonytalan a tulajdon élvezete." I. m. 126.

[20] I. m. 212.

Így maga Locke – legyen bármennyire is a modern természetjogi gondolkodás tekintélye – a demokratikus gondolkodáshoz közelebb áll (bár nem jut el odáig), mint a modern alapjogi érveléshez. Gondolkodása még nem nevezhető túlontúl radikálisnak sem, annak radikalizálását – már annak értelmében, hogy az egyén rációjába helyezik bizalmukat – majd Thomas Paine,[21] Richard Price, Joseph Priestley végzik el.

Fontos azonban, hogy Locke-nál szükséges a polgárok hallgatólagos vagy deklaratív beleegyezése a legitim hatalom működéséhez. Kanthoz hasonlóan[22] amellett érvel, hogy mivel a polgárok a törvényhozók, így önmaguk által hozott törvényeknek engedelmeskednek.[23] Sőt: Locke szerint csak *kifejezett beleegyezés* által válik a polgár egy társadalom tagjává és egy kormány alattvalójává.[24] A törvények tehát, amelyek „uralkodnak", csak azzal a feltétellel tehetik ezt legitim módon, hogy a polgárok akaratukkal hozzájárultak megalkotásukhoz – ez a vonás közös Kantban és Locke-ban. Az alapjogi, emberjogi bíráskodás és érvelés tekintetében azonban Locke racionalista természettörvény-és „igazságosság"-képzete a fontos.

## *A törvény uralma: Hobbes és Oakeshott*

A törvény uralmának gondolata nem kitalált eszmény, hanem a történelem során kialakult állapot, és a filozófus csakis arra vállalkozhat, hogy reflektáljon rá, értelmezze.[25] A törvény uralmán tehát nem egy objektív, megteremtendő „természetes rendet" kell értenünk, egy racionalista konstrukciót, mely utóbbi inkább a puritán és jakobinus gondolkodás sajátja.[26] Ennek megfelelően mesterséges, *művi* alkotásról beszélünk. Továbbá nem rendelkezik tartalmi tételekkel, melyek ellenőrzésével megállapíthatjuk, egy adott viszony megfelel-e a törvény uralma idiómájának vagy sem. Pusztán formálisan, ismérvei alapján tudjuk megmondani, hogy valamire érvényes-e ez a megnevezés. A törvény uralmának ezen értelmezése Oakeshotté, aki Bodint, Hegelt, és leginkább Hobbest követi, aki szerinte a legközelebb került ahhoz, hogy valós képet adjon a törvény uralma alapján értelmezett társulásról.

---

[21] Paine, Thomas (1991): Az ember jogai. In: Ludassy, Mária: *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*. I. kötet. Atlantisz. Budapest. 7–38.

[22] „Semmi kötelezettségem nincs az isteni, általam csupán az ész segítségével megismerhető törvények tekintetében, csak amennyiben magam is hozzájuk adhattam hozzájárulásom." Kant, Immanuel (1985): *Az örök béke*. Mérleg, Európa Könyvkiadó. Budapest. 19.

[23] „S ezek az ítéletek valóban a saját ítéletei, amelyeket vagy maga, vagy képviselője hoz." Locke, 1986: 98–99. „Ezáltal minden egyes ember, a leghitványabb emberekkel együtt, alattvalója lett azoknak a törvényeknek, amelyeket mint a törvényhozó hatalom részese ő maga hozott." I. m. 104.

[24] I.m. 123.

[25] Oakeshott, Michael (1999): The Rule of Law. In: Uő.: *On History and Other Essays*. Liberty Fund. Indianapolis. 130–131. (Továbbiakban: Oakeshott, 1999)

[26] Vö. Talmon, Jacob L. (1952): *The Origins of Totalitarian Democracy.* Secker&Warburg. Britain.

Legfőbb ismérve a törvény uralmának a törvények *nem-instrumentális* jellege. A törvények nem eszközök egy adott cél elérésére vagy valamely szubsztantív vágy kielégítésére. Ezért nem hasonlíthatók a tranzakciók természetéhez, vagy az olyan csoportok működési elvéhez, mint egy céh, vállalat, valamilyen külön célra létrejött társulás, vagy egy párt: ezek ugyanis mind egy célra irányítják erőforrásaikat, tagjai e cél eléréséért küzdenek. E vállalkozások sikere azon múlik, sikerül-e a kitűzött célt elérni. A törvény uralma azonban nem teleologikus, nincs végcélja. Jobban hasonlítható – jóllehet korlátozott értelemben – e viszonyrendszer a játék (sakk, tenisz, krikett) jellegéhez: a szabályok nem segítenek hozzá valamilyen szubsztantív cél eléréséhez, nem adnak tanácsot a taktikákhoz, és nem is parancsolják meg, hogyan érje el a győzelmet az egyik vagy a másik oldal. A szabályok nem lesznek semmisek attól, hogy valaki helyteleníti őket, és azok már a mérkőzés előtt ismertek. Csakis a szabályok autentikus mivolta számít, és a „fair play" kifejezésnek nincs köze az absztrakt „igazságossághoz".[27]

A szabályok továbbá nem adnak parancsot, nem fogalmaznak meg maximákat, kéréseket, instrukciókat, figyelmeztetéseket, intéseket – ezek *prudenciális* megfontolások. Röviden: a szabály semmilyen pozitív cselekvést nem jelöl ki, nem mondja meg, mi a teendő. A szabály pusztán azon érvényes elveket jelenti, melyeket cselekvésünk során figyelembe kell vennünk, miközben szubsztantív célokra törekszünk.

A törvény uralma személyek absztrakt viszonya: más szempontból idegenek, különféle erkölcsöket, vallást követnek, és csak a törvények uralma köti össze őket. Másképpen fogalmazva egyszerű legális viszonyról van szó. A törvények pedig olyan nem instrumentális szabályok, melyek tekintélye ismert és elismert. A törvény uralmának nem feltétele, hogy mindenki helyeselje azokat a körülményeket, melyeket előír, sem pedig azok feltételezett „helyessége", „igazságossága" vagy „ésszerűsége". E viszony kizárólag a törvények autoritásának és autentikus mivoltának elismerésén nyugszik.[28] A törvény tekintélye független a tartalmától.[29]

Ennek első praktikus feltétele, hogy szükség van egy törvényhozó hatalomra, amely *szuverén*, tehát nincs más törvényhozó hatalom ezen kívül, nem lehet továbbihoz fellebbezni, és csakis a törvények autentikus mivolta – ti. az, hogy megfelelően hozták őket – számít, a törvények tekintélye nem függ a helyesléstől vagy helytelenítéstől, vagy attól, hogy bizonyos céloknak megfelel-e.[30] A törvények nem jelenítenek meg semmiféle partikuláris érdeket, és a törvény uralma nem feltételez semmilyen partikuláris alkotmányt vagy procedúrát, sem természetes erényeket (karizmát, bölcsességet, prudenciát). A törvény uralma önfenntartó, önmegalkotó, önmagával

[27] Oakeshott, 1999:137–138.

[28] Oakeshott, 1999: 149.

[29] E ponton fölvethető, hogy ez olyan *legalista* szemlélet (és Oakeshotté bevallottan az), amely nem számol a törvények *legitimitásá*val; ami igaz is. Ám ha problematikus a legalitás legitimitás nélkül, ugyanúgy fölvethető – és részben ezt a problémát is igyekszem itt tárgyalni –, hogy ugyancsak problematikus a legitimitás-igény *legalitás* nélkül.

[30] I. m. 150.

fogalmilag konzisztens módja az emberi társulásnak: „a törvény illetékessége maga is a törvény dolga".[31]

Oakeshott szerint a törvény uralmának módja morális társulás, ám ezt nem úgy érti, hogy valamilyen tartalmi erkölcs elvei szerint hozzák a törvényeket, hanem hogy e törvények nem-instrumentálisak, logikájuk nem „azért, hogy" alapon működik. Ennek fontossága abban rejlik, hogy a törvényeket és tekintélyüket nem lehet elvetni, az engedelmességet nem lehet megtagadni, ha nem teljesülnek bizonyos előre elgondolt célok, melyek az „azért, hogy" logikájú társulásokban jellemzőek. A morális társulás e felfogásban tehát nem azt jelenti, hogy a törvényeknek van valamilyen szubsztantív céljuk, vagy teljesíteniük kell valamilyen „felsőbb", metafizikai törvény kritériumait, és nem céljuk az alattvalók-polgárok nevelése, jobbá tétele – ez utóbbi törekvés a reformációval megjelenő istenes fejedelem sajátja volt, így a puritán-jakobinus gondolkodásra jellemző, amelyben a hatalom nem döntőbíróként jelenik meg, hanem alattvalói üdvözítőjének szerepében.[32] Oakeshott nem foglalkozott a morális társulás eredetével: ha valaki élvezi az autoritás előnyeit, engedelmeskedjen a törvényeinek.

Ennek megfelelően a törvény nem is vezethető le valamilyen különleges vallási, metafizikai, vagy természetjogi elvből. Míg Isten törvénye, mint Isten akarata és hasonló klasszikus természettörvény-elképzelések problémát okoznak ugyan, Oakeshott szerint nincs kétség afelől, hogy ezek törvények. Ám az az elképzelés, hogy a törvényeknek igazodniuk kell bizonyos „alapvető törvényekhez", sérthetetlen „emberi jogokhoz", feltétel nélküli „emberi szabadságokhoz", már nagyobb fejtörést okoz. A törvények szükségszerűen *feltételes* jellegük miatt ugyanis nem igazodhatnak *feltétlen* igazságossági elvekhez. Ezt Oakeshott egyrészt logikai lehetetlenségnek tartotta, másrészt mivel ezeket általában szubsztantív célokkal és érdekekkel azonosítják, ezért nem felelnek meg a törvény uralma nem-instrumentális kívánalmának.[33] A meglévő legális rend törvényein kívül nincsenek olyan igazságosság-kritériumok, melyekhez a törvényeket igazítani kellene:

> „Amit a társulás e módja megkíván a törvény *jus*-ának meghatározásához, az nem absztrakt kritériumok egy készlete, hanem a morális diskurzus egy megfelelően argumentatív formája, amely nem foglalkozik általánosságban az emberi viselkedés helyességével vagy helytelenségével, hanem szűken azokra a feltételes kötelességekre fókuszál, amelyeket a törvény kiró, nem hagyva magát eltéríteni prudenciális és konzekvencionális megfontolásoktól, elszigetelve a lelkiismeretes tiltakozás hamis kívánalmaitól, kisebbségek különleges kezelésétől, és, amennyire csak lehet, az aktuális erkölcsi butaságoktól. És aminek nincs helye benne, az egyrészt egy úgynevezett jogok jegyzéke (azaz, a *jus* feltételezett feltétel nélküli

[31] I. m. 151.

[32] Molnár, Attila Károly (szerk.) (2001): Bevezetés. In: Oakeshott, Michael: *Politikai racionalizmus*. Új Mandátum. Budapest. 101–102. (Továbbiakban: Molnár, 2001)

[33] Oakeshott, 1999: 154–155.

> elvei, melyek törvénynek álcázzák magukat), vagy egy független hivatal és apparátus, amely azzal van megbízva, hogy elbírálja a törvény *jus*-át, és felhatalmazást kap arra, hogy egy törvényt inautentikusnak nyilvánítson, amennyiben azt „igazságtalannak" találja."[34]

Az „igazságosság" kérdését maga a törvény előfeltételezi, ezért nincs a törvényt és a *civitas* viszonyait megelőző „igazságosság".[35] A természeti állapotban ugyanis mindenkinek joga van mindenre, nincs enyém-tied, ebben az esetben pedig értelmetlen igazságosról és igazságtalanról beszélnünk.[36] Mivel a törvény alkotójának ismertnek, elismertnek, és felelősnek kell lennie, ezért sem a „ráció", sem a „természet" nem törvényalkotó, hiszen ezek egyikéről sem mondhatóak el e kritériumok.[37] Hobbes és az őt követő Oakeshott törvény uralmáról alkotott elképzelése a *lex iniusta non est lex* tagadása: „autentikus *lex* nem lehet *inius*." [38] Azaz, a törvényhozó hivatal létrejötte és felhatalmazása arra vonatkozik, hogy valódi törvényt alkosson, és ezen kívül minden más tevékenységtől tartózkodjon – és „egy olyan államban, melyben a törvény uralkodik, az egyetlen „igazságosság" az, amelyik inherens a *lex* jellegében."[39] Minden erkölcsi kötelezettség a törvényből származik, ezért „ahol nincs törvény, ott nincs kötelesség és nincs különbség igazságos és igazságtalan cselekvés között."[40]

További ismérve e szuverén hivatalnak, hogy hatalma *abszolút* hatalom. A Hobbes–Oakeshott-féle idióma tagadja a mai politikai-elméleti kánon azon feltevését, hogy a hatalmat, illetve a szuverenitást meg lehet osztani:

> „A főhatalom az akarás útján történő törvényalkotás joga. A szuverén ennélfogva nincs alávetve a törvénynek, mert a törvény kötelezettséget teremt,

---

[34] I. m. 156.

[35] „Következésképpen az *igazságosság* és *igazságtalanság* fogalmairól csak akkor beszélhetünk, ha már létrejött egy olyan kényszerítő erő, amely büntetés kilátásba helyezésével nagyobb félelmet ébreszt bennünk, mint amekkora előnyt megállapodásaink megszegésétől remélhetnénk, s így mindenkit egyformán a megállapodások betartására kényszerít (…) Ilyen kényszerítő erő azonban az állam megalapítása előtt nem jöhet létre." Hobbes, 1970: 123–124.

[36] „Mert ha feltételezzük, hogy az emberek nagy sokasága a mindannyiunkat féken tartó közhatalom nélkül is egyetértésre tud jutni az igazságosság és a többi természeti törvény betartása tekintetében, akkor ugyanolyan joggal feltételezhetnénk azt is, hogy az egész emberiség ugyanilyen magatartást képes tanúsítani, s ez esetben nem jönne és nem is kellene létrejönnie semmiféle világi kormánynak vagy államnak, mert akkor elnyomás nélküli béke uralkodnék." I.m. 146–147.

[37] I. m. 172. 14. jegyzet. „(…) Hobbes szerint nem létezik „természetes", nem szerzett törvényalkotási tekintély. (…) a szó igazi értelmében vett törvény csak akkor származhat egy „törvényalkotótól", ha mindazok, akikre a törvény kötelezettséget ró, elismerik őt a törvény alkotójának, és ha pontosan tudják, hogy parancsa mit tartalmaz." Oakeshott: Az erkölcsi élet Thomas Hobbes írásaiban. In: Molnár, 2001: 360.

[38] Oakeshott, 1999:171.

[39] Uo.

[40] Oakeshott: Az erkölcsi élet Thomas Hobbes írásaiban. In: Molnár, 2001: 360.

> nem jogot. Nincs alávetve az értelemnek sem, mert az értelem semmit sem teremt, sem jogot, sem kötelezettséget. A törvény (…) az uralkodó parancsa (…)"[41]

Szemben Locke-al, aki szerint létezik a *pactum subiectionis*t megelőző *pactum unionis*, a (minősített) „nép", amely végső esetben bírája lehet a törvénynek, Hobbesnál – és Oakeshottnál – nem létezik a mindenki mindenkivel kötött szerződése révén létrejött politikai társulást és főhatalmat megelőző „nép", sem „társadalom", így közös akarata sem lehet. Egysége csakis a *végrehajtó* egyedüli voltában található, és nem jeleníti meg mindenki más egyéni akaratát, és nem is ez utóbbiak kumulálódnak benne, hanem a főhatalom *helyettesíti* a sok ellentétes akaratot. [42]

Mivel a természeti állapotban mindenkinek természetes joga van mindenre, ezért egy abszolút jogot az ember „szükségképpen csak abszolút értelemben adhat fel: Hobbes elvetette a kompromisszumot, hogy a jognak csak egy részéről kelljen lemondani, és nem azért, mert az abszolutista kormányzat híve volt, hanem mert értett egy kicsit az elemi logikához."[43]

Oakeshott számára épp az abszolút szuverén az egyéni szabadság garanciája, és korántsem annak ellentéte. Az egyén szabadságát a racionalizmus, nem az autoritás rombolja.

> „Ami az egyéb kérdéseket illeti, Hobbes felfogása szerint az *uralkodó* törvényalkotó, uralma pedig nem önkényes, hanem a törvény uralma. És már láttuk, hogy az *uralkodó* parancsaként értelmezett törvény olyan szabadságot hordoz magában, ami hiányzik az értelemmel vagy a szokással azonosított törvényből: nem a *tekintély*, hanem az értelem rombolja az egyéniséget. És természetesen a törvény hallgatása is növeli a szabadságot: ahol a törvény hallgat, ott az egyén a maga ura."[44]

Láthatjuk, hogy a szuverén hatalom szükségszerűen abszolút, mivel a szuverenitással vagy bír egy törvényhozó hatalom, vagy nem. Ezért e hatalmat nem lehet megosztani, „fékekre és ellensúlyokra" bontatni, hiszen szükséges feltétele a tekintéllyel és hatalommal bíró törvényalkotó hivatalnak, hogy parancsának legitimációja megfellebbezhetetlen legyen.[45] Ugyanakkor épp azért, mivel e hatalom abszolút jog átruházásából keletkezett, törvényalkotási spektruma korlátozott, és csak arra vonatkozik, amire felhatalmazását kapta: a béke és közrend fenntartására. E legitimáció megvonása azonban senki részéről nem lehetséges anélkül, hogy ne mondana le arról a védelemről, amit a törvény ad neki.

Miközben legalizmusa a pozitivista Kelsenhez közelíti Oakeshottot, az abszolút,

---

[41] Oakeshott: Bevezetés a Leviatánba, In: Molnár, 2001: 329.

[42] Molnár, 2001: 333.

[43] I.m. 334.

[44] Molnár, 2001: 334.

[45] I.m. 333.

szuverén főhatalom hangsúlyozása – főleg a *Rule of Law*-ban és hobbesiánusabb írásaiban – Kelsen ellenfelével, Carl Schmitt felfogásával rokonítja.[46] Oakeshott nem mindezek ellenére, hanem éppen ezért tekintette Hobbest az egyéniség erkölcse filozófusának: a törvény parancsai nem szubsztantív útmutatások, nem adnak pozitív utasítást, csak olyan parancsokat, melyeket az ember cselekvése közben köteles figyelembe venni. Ezért mindenki követheti saját céljait és szubsztantív vágyait, és ezeknek csak a törvények jelentik a korlátait.

Megjegyzendő, hogy Oakeshott (és Hobbes) természetjogot elvető érvelése valóban szembeállítja a bírói aktivizmussal, az emberjogi és ezekkel rokon érveléssel, ugyanakkor nem sorolhatjuk sem őt, sem választott elődeit a demokratikus elmélet szimpatizánsai közé. Ennek oka az, hogy a demokratikus pártpolitika Oakeshott szerint nem felel meg a törvény uralma idiómájának, hiszen a pártok partikuláris érdekeket képviselnek, amelyek ellentétesek a törvény uralmának koncepciójával. Sőt: annál messzebb kerül a pártpolitika a törvény uralmától, minél inkább hangsúlyozzák, hogy egy párt vagy csoport mindenki érdekét képviseli. A pártpolitika „erénye" Oakeshott szerint mindössze annyi, hogy a *Polizeistaat* menedzselését ideiglenes és versenyalapú hivatallá változtatta, ám ahhoz semmilyen mértékben nem járult hozzá, hogy a törvény uralmát megjelenítse.[47]

Oakeshott tehát ugyanannyira szemben áll a pártpolitikai demokráciával, mint Rousseau, csak bírálata más irányú. Így e törvény uralma-gondolat szemben áll mind a demokráciával, nem tartja a szabadság garanciájának a participációt, és nem is igényli; mind pedig a természetjogi-emberjogi stb. érveléssel élő alkotmánybíráskodással, az intézmények hatalmi egyensúlyának elképzelésével, és egyedül a katolikus, majd tory monarchista gondolkodásra rímel.

## *A természetjogi bíráskodás kritikája*

Az alkotmányos (alap)jogok és a törvényhozás összeütközései szinte mindennapos jelenségek. Elég, ha csak a legutóbbi magyarországi konfliktusra gondolunk a hajléktalanügy kapcsán: a parlamenti kormánytöbbség és az alkotmánybíróság, az ombudsman és a főpolgármester között. Mindkét esetben azt láthattuk, hogy a felhatalmazott törvényhozás törvényeit felülírja az az intézmény, amely az alapjogok védelméért felelős.

A demokrácia eszménye a nép kollektív önkormányzata. Ezt minden modern alkotmány meg is fogalmazza, így az Alaptörvény is: „a közhatalom forrása a nép" (B) cikk (3). Épp ezért bármely törvény – különösképpen egy alkotmánytörvény – saját legitimációja szempontjából e demokratikus politikai posztulátumon nyugszik. De mit jelent a demokratikus legitimáció? Mit jelent az, hogy a közhatalom csak akkor lehet legitim, ha a nép döntéséből származik?

[46] Lásd főként Schmitt, Carl (1992): *Politikai teológia.* ELTE ÁJK. Budapest.

[47] Oakeshott, 1999: 168.

Elsősorban azt, hogy a demokratikus alkotmány és a demokratikus rend végső alapja *politikai*, vagy, ha úgy tetszik, *hatalmi*. A hatalmat a nép gyakorolja – igaz, elsősorban választott képviselői útján – így minden döntés ebből nyeri végső legitimitását. A demokrácia fundamentalista értelmezése szerint másból nem is származtatható végrehajtható döntés. Azonban a modern parlamentáris demokráciának vannak korlátai. Ezek egyike az említett *közvetettség*. Ez elsősorban procedurális garanciát jelent, azaz a demokratikus választások meglétét, másodsorban a demokratikus ciklusokat, melyek végén az adott kormányzat munkájával elégedetlen nép leválthatja a hatalmon lévőket. A másik a különféle jogi garanciák megléte, amelyek korlátozzák a többség uralmát (hogy ezt mennyiben kell korlátozni, az a politikai viták változatlan témája). Ám ha a demokráciában a nép (pontosabban annak többsége) uralkodik, akkor milyen alapon és főleg kik korlátozhatják?

A többség uralma korlátozásának gondolata először III. Napóleon uralkodásával, majd a II. világháború után jelent meg újra és erősödött fel, főként a nemzetiszocialista rezsim rémtetteire való reakcióként. E szerint szükség van a törvényhozás külső kontrolljára. Ezt a feladatot a demokratikus államok alkotmánybíróságai látják el, melyek tevékenysége néhány évtizede komoly vitatéma: meddig terjed a hatáskörük, mennyiben ellenőrizhetik a népi legitimáción nyugvó törvényhozást? Vannak, akik a demokráciát féltik a „nem választott", „aktivista bíróságoktól",[48] és vannak, akik épp ezektől várják a demokrácia mind nagyobb kiteljesedését; előbbiek inkább csak a procedurális garanciákat tekintik fontosnak, míg utóbbiak a demokrácia *szubsztantívabb* értelmezését vallják magukénak. Utóbbira jó példa a magyar alkotmányozás folyamatával is sokat foglalkozó, azt erőteljesen bíráló Kim Lane Scheppele.

Scheppele munkássága némiképp ellentmondásos, hiszen történeti elemzéseiben elismeri, hogy a modern alkotmányosság nem eltervezett folyamat eredménye, hanem a különböző társadalmi csoportok (király, rendek, egyház stb.) történeti küzdelmeinek folyománya, ezért az „alkotmányosság" mindenhol különböző, és nem létezik „one size fits all"-modell.[49] Más munkáiban azonban ha nem is teljesen azonos, de kísértetiesen hasonló módszereket és/vagy eredményeket kér számon az alkotmányosságon és a demokrácián. Tézise szerint a posztszovjet térség országaiban, így Magyarországon is, az embereknek a totalitárius rendszerek miatt nincsenek megfelelő fogalmaik a demokráciáról és a törvény uralmáról, ezért szükséges a törvényhozás – adott esetben

[48] Balázs Zoltán szerint viszont szó sincs róla, hogy az alkotmánybíróságok ne rendelkeznének népi legitimációval: „Mivel az alkotmánybírókat a népszuverenitás kizárólagos letéteményese, a parlament választotta, s mivel a nép négyévenként ugyan lecserél(het)i a képviselőket, de a törvényhozó hatalom ettől még nem szűnik meg, ezért az adott országgyűlés által megválasztott alkotmánybírók demokratikus legitimitása éppolyan kifogástalan, mint a négy évre választott képviselőké." In: Balázs, Zoltán (2010): Hogyan temessünk alkotmányt? *Konzervatórium*. 2010. november 9. http://konzervatorium.blog.hu/2010/11/09/hogyan_temessunk_alkotmanyt Letöltés ideje: 2014. április 1.

[49] Scheppele, Kim Lane (2003): Agendas of Comparative Constitutionalism. *Law and Courts*. 5–22. https://www.law.upenn.edu/cf/faculty/kscheppe/workingpapers/13Law_Cts5_2003.pdf Letöltés ideje: 2014. január 5.

a nyugati államoknál is szigorúbb – alkotmánybírósági (és más intézmények általi) kontrollja. Scheppele szerint ugyanis ezen országokban az alkotmánybíróságok „demokratikusabbak", mint a parlamentek.[50]

Szerinte kifejezetten szerencsés, ha egy posztszovjet ország alkotmánybírósága aktivista, sőt „agresszív".[51] Magyarország esetében a Bokros-csomag esete a legfőbb hivatkozási pontja, amelynek során az Alkotmánybíróság megvédte az embereket a törvényhozás megszorításaitól. Így Scheppele üdvözli, hogy Magyarországon ekkor az Alkotmánybíróság adott esetben „utasíthatta a parlamentet egy törvény elfogadására",[52] és hogy Magyarországot tulajdonképpen az Alkotmánybíróság „uralta" vagy kormányozta, ezért ezt a modellt „bírókráciának" (*courtocracy*) nevezte.[53]

Ezzel gyökeresen ellentétes álláspontot foglalt el egy külföldi szerző nem sokkal a rendszerváltás után. Stephen T. Holmes szerint ugyanis a Nyugat posztszovjet térségnek adott tanácsai tévútra visznek, hiszen itt teljesen más körülmények között kell kialakítaniuk a demokráciát:

> „a liberalizmus illetve a nyugati konstitucionalizmus filozófiai alapjainak korlátairól van szó. (…) Ezen alapelvek csak akkor léphetnek érvénybe, ha a területi határok szilárdan rögzültek, s sikerült megadni a választ a kérdésre: ki tekinthető a közösség tagjának? A liberális demokrácia alapnormái tehát oly döntések függvényei, amelyeket nem igazolhatunk a liberáldemokratikus normák segítségével."[54]

## *Holmes szerint*

„súlyos hiba volna, ha tiltakoznánk az alkotmányozás politizálása ellen. Tévedés volna például, ha az alkotmányjog német felfogását – főként a megváltoztathatatlan előírások és a túlságosan is tekintélyes alkotmánybíróság iránti vonzódást – Kelet-Európában is alkalmazni kívánnánk. A *Grundgesetz* kantianizmusa – amely az alkotmánybíróságot

[50] Scheppele, Kim Lane (2003): Democracy by Judiciary: Or Why Courts Can Sometimes be More Democratic than Parliaments. In: Czarnota, A. – Krygier, M. – Sadurski, W. (2005): *Rethinking the Rule of Law in Post-Communist Europe*. Central European University Press. Budapest. 1–35. A „demokratikus" jelző erősen félrevezető lehet. Itt a „demokratikust" mint egy afféle felvilágosult ideált kell felfogni, nem úgy, mint a többség által legitimált képviselők döntéseit, legyenek azok bármilyenek.

[51] I. m. 41.

[52] I. m. 14.

[53] I. m. 16.

[54] Holmes, Stephen (1993): Vissza a rajzasztalhoz: néhány érv a kelet-európai alkotmányozás elhalasztása mellett. *Jogállam*. 2. sz. 66. (Továbbiakban: Holmes, 1993)

a parlament fölé emeli – azzal büszkélkedhet, hogy létrehozta Közép-Európa első liberáldemokratikus országát. A német modell azonban, ha eltekintünk az olyan technikai részletektől, mint a konstruktív bizalmatlansági indítvány, nem alkalmazható Kelet-Európa küszködő posztkommunista társadalmaiban (…) az alkotmányozás nem emelhető a politika fölé, nem vehető ki a politikusok kezéből s adható át a jogi szakértőknek, majd az alkotmánybíróságoknak. Csak egy olyan politikai folyamat révén nyerheti el a külföldről rájuk erőltetett forradalom a közösség támogatását – ennek hiányában pedig nem lehet tartós –, amelynek főszereplői képesek a közember nyelvén szólni – szemben a bírákkal és a szakértőkkel, akiknek ez ritkán sikerül."[55]

A szerző szerint a posztkommunista országok legfőbb feladata a választott törvényhozás tekintélyének helyreállítása, melyet megtépázott a kommunista rendszer; ha bármely nem-választott testület (pl. az alkotmánybíróságok) tekintélyét a parlamentek fölé helyezzük, azzal eleve gátoljuk a demokratikus legitimáció erősítését. Holmes szerint épp ezért tévednek az emberi jogokkal foglalkozó jogászok és egyéb szakértők, akik a negatív konstitucionalizmus elveit vallva a legnagyobb veszélynek a zsarnokság megfékezését tartják, és ezért legfőbb feladatnak a hatalom korlátozását. A nem kellőképpen erős hatalom a posztkommunista társadalmakban ugyanis káoszt teremt, ezért a hatalomnak nem szabad sem túl erősnek, sem túl gyengének lennie. Holmes szerint az erős alkotmánybíróságokon túl a népszavazás jelenti a legnagyobb veszélyt a demokratikus parlamentek legitimitására nézve.[56] A legfőbb célnak annak kell(ett volna) lennie, hogy a parlamenten *kívüli* erőket megfékezzék. „Az alkotmányozóknak ezért óvakodniuk kell az olyan megoldásoktól, mint a túlságosan magas presztízsű alkotmánybíróság vagy a népszavazás megkönnyítése, melyek csak tovább csökkentik a parlament hitelét a közvélemény szemében."[57] Holmes szerint Kelet-Európában a rendszerváltás után ugyanis nem az „alkotmányos kultúra hiánya" a legfőbb veszély, amelyre a nyugati elemzők többsége hivatkozik, hanem a „*parlamentellenesség szelleme*".[58]

A természetjogi érvelés ma az alapjogok képében jelenik meg, amit javarészt az alkotmánybírósági gyakorlat teremtett meg. Holott az európai demokráciák fejlődése leginkább az angol mintát követte, amely szemben áll a hatalmi ágak megosztásával.[59] Sokszor feledésbe merül, hogy – noha Anglia a modern demokráciák egyik legfőbb mintája az Egyesült Államok mellett – az angol logika a hatalmi egységre épít, amely – mai kontextusban – a parlament szuverenitását jelenti.[60] Nem volt ez másképp Magyarországon sem, és a korábbi, 1989-ben lényegileg módosított alkotmány esetében sem:

---

[55] Holmes, 1993: 67–68.

[56] I. m. 69–70.

[57] Holmes, 1993: 70.

[58] Uo.

[59] Pokol, Béla (2003): *A bírói hatalom.* Századvég. Budapest. 105.

[60] A közkeletű tévedés régi. Montesquieu, amikor megalkotta a hatalmi ágak elválasztásának elméletét, Angliára gondolt, ahol azonban az ő idejében sem létezett semmiféle formális elválasztás – az angol gyakorlat korábban is a szuverenitásra helyezte a hangsúlyt.

> „Az alkotmány már idézett 19. §-a, amely az Országgyűlést mint a szuverenitásból eredő jogok letéteményesét említi meg, és a többi állami szerv feletti főhatalmát emeli ki, éppen ellenkezik a hatalmi ágak megosztásával és ezek egyenrangúságával – ahogy az az Egyesült Államokban létezik."[61]

A hatalommegosztást illetve annak minősítettebb változatát, a „hatalmi ágak elválasztását" az alkotmánybíróság kezdte alkalmazni, és – mivel magában az Alkotmányban nem volt erre semmiféle hivatkozás – később saját döntésére utalt vissza annak igazolásául. Hogy mennyire volt nagy hatalma a korábbi Alkotmánybíróságnak, az vitatott, mindenesetre ez az egy példa elegendő lehet ahhoz, hogy lássuk, ez a hatalom nem jelentéktelen. Ez sok esetben a törvényhozás szabályainak mellőzését is jelentheti, az alkotmányos alapjogokra hivatkozva. E jogokat széles értelemben értelmezve a törvényeket és a mögöttük meghúzódó jogdogmatikai konstrukciókat teljes mértékben mellőzhetik, félretolhatják.[62]

Az így eljáró „dworkini bíró" bitorolja a törvényhozó hivatalát.[63] Holott a törvény uralma fent bemutatott gondolatában a bíráskodás feladat sem nem több, sem nem kevesebb, mint a törvény jelentésének deklarálása az egyes kontingens esetekben.

> „És nem dönthet egy esetben az úgynevezett szubsztantív »jogok« figyelembevételével sem, amit a *jus* dolgaként tüntetnek fel valamely aktuális erkölcsi véleményben: a beszédhez, információhoz, az egyenlő esélyekhez, vagy a hátrányos helyzetből fakadó előnyökhöz való jog alapján. A törvény uralma nem ismeri a feltétel nélküli »jogokat«."[64]

A törvények ilyen mellőzése, az alapjogokra és a „láthatatlan alkotmányra" való hivatkozás azt a benyomást kelti sok esetben, hogy az alkotmánybírák afféle „olümposzi" istenségek, akiknek – különleges tudásuk révén – joguk van ahhoz, hogy a korlátozott tudású választott törvényhozás rendelkezéseit adott esetben felülírják. A demokrácia és a bírói felülvizsgálat konfliktusa valójában egy mélyebb feszültségre ural: a demokrácia

[61] Pokol, 2003: 114. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a bírói hatalom épp az ott Earl Warren megválasztásával kezdődő aktivizmus miatt az Egyesült Államokban is probléma: „Azzal a kérdéssel szeretnék tehát foglalkozni, hogy utal-e bármiféle tény vagy szöveghely arra, hogy az alapító atyák azt a hatalmat szánták a Legfelsőbb Bíróságnak, amellyel ma rendelkezik. Merőben analitikus szempontból nyilvánvaló, hogy egyetlen politikai demokrácia sem *követeli meg* egy ilyen Bíróság létezését. (…) Ennél nyugodtan tovább is mehetünk, és kijelenthetjük, hogy nemcsak hogy *nem* szükséges ez egy demokratikus rendszer működéséhez, de egyenesen összeegyeztethetetlen a demokrácia szellemével." Sidney Hookot idézi: Karácsony, András – Pokol, Béla (2011): *Paradigmák erőterében*. Attraktor. Máriabesnyő. 87.

[62] Pokol, 2003: 178.

[63] Oakeshott,1999: 157. 6. jegyzet

[64] I. m. 159. Mindez természetesen nem zárja ki, hogy a bíró prudenciális megfontolásokkal is éljen az értelmezés során, hiszen ez nem ütközik a törvény uralmával. I.m. 160. Oakeshott ezen állítása ugyanúgy érvényes a kontinentális jogra, mint a *common law*-ra. Maga az eseti döntés evidens módon áll szemben az alapjogi, emberi jogi döntéssel.

és a filozófia feszültségére. A bírák helyzete különleges egy demokráciában, és épp taláros professzorként megjelenve bizonyos távolságtartást és gondosságot követel a szerepük. És épp ezért fenyegeti őket az a veszély, hogy „jobban szeretik a bölcsességet, mint a törvényt." [65]

Hobbesről elmondható, hogy előfeltevései egalitáriusak: nem lát az emberek között lényegi különbséget.[66] Locke racionalizmusával szemben Hobbes alapvetése voluntarista: az egyenlőség folytonos viszályt, ellenségeskedést szül, hiszen az ambícióval fűtött egyének egymás kárára akarnak érvényesülni. Ez az a kényszerítő helyzet, amit az embereknek fel kell ismerniük. Hobbes épp ezért jut augusztiniánus következtetésre: a földi hatalomnak nincs morális igazolása, pusztán arra szolgál, hogy a mindenki háborúja mindenki ellen állapotát meggátolja – azaz, egy mindenkiénél nagyobb hatalom békét és rendet teremtsen mindenki más *libido dominandi*ja fölött.

Ami mindkettőjük esetében különösen fontos, az az, hogy senki sem követelhet különleges értelmezési tekintélyt (hisz az értelmezés tekintély kérdése) különleges tudása révén. Míg Locke a tulajdonos, erényes polgárok többségével igyekezett megoldani a problémát, Hobbes számára nem alapulhatott e tekintély semmiféle természetes tudáson, csak egy mesterséges, művi alkotáson és hivatalon. Hobbes következtetése szkepticizmusán alapul: honnan tudhatnánk biztosan, kinek van igaza? Nem véletlen épp ezért gyakran idézett passzusa: *sed autoritas, non veritas, facit legem.*

Más a helyzet a „filozófus mint hős" szerepével (Michael Walzer). A filozófusnak a társadalmon kívül kell élnie, tudása független egy adott társadalom viszonyaitól, törvényeitől és erkölcseitől, melyek viszonylagosak a filozófiai tudáshoz képet. Ez a konfliktus megfelel a platóninak: a filozófusé az *episztemé*, a barlang világában élő embereké a *doxa*. Ám a filozófusnak mégis ebben a világban kell élnie: így lesz a filozófus „gondolkodásában szeparatista, a gyakorlatban konformista". E konformizmus addig marad meg, amíg lehetőséget nem lát arra, hogy igazságait átültesse a gyakorlatba – alapítóként, törvényhozóként, királyként, bíróként, vagy még inkább tanácsadóként. A filozófus ugyanis hajlamos igazságát az egyetlen létezőnek és érvényesnek tekinteni, és hajlamos a politikára is a filozófiához hasonlatos tevékenységként tekinteni, ti. hogy ahhoz hasonlónak kell lennie: „egy koherens elképzelés rendíthetetlen végrehajtásának. (…) A filozófiai megalapozás autoriter tevékenység."[67] A lényeg mindebben a tudás

[65] Walzer, Michael (1981): Philosophy and Democracy. In: *Political Theory*. Vol. 9. No. 3. 379–399. (az írás magyar fordítását használom fel az alábbiakban: http://konzervatorium.blog.hu/2012/03/28/michael_walzer_filozofia_es_demokracia_s_a_birak_1; http://konzervatorium.blog.hu/2012/04/12/michael_walzer_filozofia_es_demokracia_es_a_birak_2) Letöltés ideje: 2014. január 10.

[66] „A természet egyenlő testi és szellemi képességekkel ruházott fel minket (…) mindent összevéve az ember és ember közti különbség nem annyira jelentős, hogy ilyen alapon az egyik ember oly előnyöket követelhessen magának, amelyekre egy másik éppoly joggal igényt ne tarthatna. (…) És ami a szellemi képességeket illeti, úgy vélem, hogy e téren az emberek közti egyenlőség még nyilvánvalóbb, mint a testi erő terén (…) Ezt az egyenlőséget talán csak az önnön bölcsességünk felőli beképzeltség miatt tartjuk hihetetlennek (…) Hobbes, 1970:106.

[67] Walzer, 1981.

különleges mivolta, amely felülírja a viszonylagos, a filozófus szemszögéből csak többé-kevésbé helyeselhető kontingens gyakorlatokat:

> „Ezek a természet törvényei? Becikkelyezni. Ez az elosztás igazságos rendszere? Intézményesíteni. Alapvető emberi jog? Kikényszeríteni. (…)A filozófus igénye az ilyen esetben az, hogy ismeri „az égi modellt". Tudja, mit kellene tenni. Maga azonban nem képes megtenni, ezért politikai eszközt kell keresnie. Nyilvánvaló gyakorlatias okok miatt egy könnyen befolyásolható fejedelem a lehető legjobb eszköz. De elvileg bármilyen eszköz megteszi – az arisztokrácia, az élcsapat, a közhivatalnokok, sőt még a nép is, amennyiben a tagjai elkötelezettek a filozófiai igazság mellett és főhatalommal bírnak. De nyilvánvalóan a nép jelenti a legnagyobb nehézséget. Ha nem is ezerfejű szörny, legalábbis sok feje van, nehéz nevelni őket és valószínűleg nem értenek egyet egymással. A nép többsége sem lehet filozófiai eszköz, ugyanis a többség minden igazi demokráciában ideiglenes, változó, ingatag. Az igazság egy, de az embereknek sok véleménye van; az igazság örök, de az emberek folyton változtatják a véleményüket."[68]

Más a filozófia és más a politikai hatalom autoritásának alapja és igénye; ahogyan azok a következtetések is mások, melyekre egy filozófus jut elvonultságában (legyen az az „eredeti állapot", az „ideális beszédhelyzet", a természetes ész, a torzítatlan ráció követelménye, vagy más), mint amelyre egy vitázó, különféle érdekekkel és véleményekkel bíró politikai közösség jut. A bírák szerepe azért fontos, mert afféle közvetítő szerepet tölthetnek be a létező demokratikus közösség és az eszményi közösség között. Az eszményi közösségből hozott igazságokat többnyire a jogok nyelvén fogalmazzák meg, és ennek legfőbb problémája az, hogy minél kiterjedtebb az erről készített lista, annál nagyobb a bírói hatalom, és annál kisebb a törvényhozásé. Az igazság egy, ám sokféle közösség, „barlang" létezik: a filozófus, ha filozófus-hősként kíván cselekedni, rá kell, hogy kényszerítse ezt az igazságot a barlangra és annak lakóira. A feltétlen igazságot és igazságosságot sosem érhetik el a partikuláris és kontingens közösségek, ezért azok számon kérhetősége gyakorlatilag korlátlan marad, ami a filozófus-bíró számára korlátlan döntési lehetőségeket biztosíthat. És még ha nem is sikerül a kettőt teljesen egymáshoz igazítani, bizonyos univerzáló tendenciát mindenképp meg kell valósítania.

A politikai közösségek azonban jobbára ragaszkodnak partikuláris hagyományaikhoz, tudásaikhoz, tapasztalataikhoz, melyek szükségszerűen eltérnek a filozófus univerzális igazságaitól. A nép számára nem világos, miért kéne az eszményi közösségben megálmodott absztrakt emberek halmazaként élnie, és ezért lemondania saját történetileg kialakult hagyományairól és tudásáról. Egy adott, „itt és most" politikai közösség sosem érheti utol a filozófiai igazság univerzális érvényét, legyen az megfogalmazva az eredeti állapot, az ideális beszédhelyzet, vagy az abszolút és feltétel nélküli emberi jogok formájában. A filozófus-bíró azzal a problémával szembesül, amivel Platón is küzdött

[68] I. m.

egykor: mit tegyen, ha visszatér a barlangba? Vajon megalapozott-e a filozófiai tudás nagyobb tekintélye egy partikuláris politikai közösségben? „A vélemények világában az igazság csak egy másik vélemény, és a filozófus csak egy másik véleményalkotó."[69]

*

A törvény uralmának fenti, ágostoni-hobbesi és oakeshotti értelmezése azon a szkeptikus nézeten alapul, amely szerint az emberek közti nézeteltérések, viták kizárhatatlanok és megszüntethetetlenek. Emiatt elengedhetetlen egy szuverén kényszerítő hatalom léte, amely szükség esetén eldönti a vitákat. A vita „eldöntésének" lényege nem abban áll, hogy a vita eljut végső konklúziójához – legyen az deliberáció vagy tudományos következtetés eredménye –, hanem abban, hogy az adott pillanatban és helyzetben születik egy döntés.

E döntés tehát nem különleges bölcsessége vagy morális igazolása révén tart igényt arra, hogy engedelmeskedjenek annak, hanem azért, mert *döntés*. Igaz, ugyanez a képzet nem is tartalmaz olyan üdvtörténeti célokat, amelyeket a különféle természetjogi, metafizikai, emberjogi törvényfogalmak posztulálnak. Míg a szkeptikus-abszolutista gondolat nem számolja fel a pluralizmust és a vitákat, csupán az azokkal járó esetleges súrlódásokat kívánja enyhíteni, addig az alapjogi-emberjogi fundamentalizmusok, akár implicit módon is, egyszer s mindenkorra lezárnának néhány politikai vitát, és ezzel bizonyos mértékben felszámolnák a pluralizmust is. A szuverén hatalom nem követel egyetértést, csak engedelmességet. Így a fő kérdés az, bízunk-e néhányak különleges tudásában, bölcsességében annyira, hogy ezért lemondjunk a pluralizmusról és a vitákról azokban a kérdésekben, melyek együttélésünk szabályaira vonatkoznak?

[69] Walzer, 1981.

Soós Eszter Petronella

# Egyéni és közérdek a kortárs Franciaországban: az állami szerepvállalás és az adózás problematikája

A kortárs francia nemzeti identitás és politikai berendezkedés középpontjában a köztársasági gondolat áll. Talán nincsen még egy olyan fejlett demokratikus ország, ahol a köztársaság fogalmát ennyire gyakran, ennyi összetételben, és ennyire kifejlett normatív jelentéstartalommal emlegetnék. Amikor francia kontextusban köztársaságról beszélünk, akkor nem kizárólag az államformára vagy valamilyen konkrét kormányformára gondolunk (hogy tudniillik ki az államfő és hogyan kerül a tisztségébe, illetve milyen a hatalmi ágak közötti viszony), hanem jóval többre. A republikanizmus egy konkrét, normatív elemekkel bíró eszme. Gyakorlati útmutatást ad arra nézve, hogy milyen a jó élet, illetve mik a francia polgárok és a francia állam kötelességei és jogai. Vagyis a francia republikanizmus választ ad arra, hogy a közösségnek mit kell tennie annak érdekében, hogy a polgárok egyénileg és közösen is részesülhessenek a jó élet és a közjó nyújtotta előnyökből.[1] Nem véletlen a fenti, kissé filozofikus és ideologikus megfogalmazás. Bár a francia köztársasági gondolatnak nincs kizárólagos definíciója,[2] legélesebb nyelvű kritikusai – mint a katolikus filozófus, Chantal Delsol – arról panaszkodnak, hogy a köztársaság olyan átfogó eszme lett, amely magát óhajtja a szekularizáció során elvetett vallás helyébe állítani.[3] Vagyis egyfajta „ideológiává, sőt vallássá fajult."[4] (Azt a kevésbé kritikus, elemzői szemléletűbb szerzők is elismerik,

[1] Erről a kérdésről, illetve a köztársaság-fogalom lehetséges értelmezéseiről, továbbá az arról szóló forrásokról bővebben lásd: Soós, Eszter Petronella (2013): A köztársaság-fogalom értelmezésének szintjei Franciaországban. *Politikatudományi Szemle*. 2. sz. 51–72., http://www.poltudszemle.hu/szamok/2013_2szam/Poltud_Szemle_2013-02.pdf. Letöltés ideje: 2014. 01. 05.

[2] Vincent, K. Steven (2007): The Republican Moments in Modern France. *European Journal of Political Theory*. Vol. 6. 239–248. http://ept.sagepub.com/content/6/2/239.extract, 40. Letöltés ideje: 2014. 02. 01.

[3] Delsol, Chantal (2004): *A köztársaság mint francia kérdés.* Magyar Szemle Könyvek. 17.

[4] I. m. 23.

hogy a republikanizmus franciaországi sikerének egyik oka az, hogy a magánszférába, az erkölcs és a kultúra világába is képes volt benyomulni.[5])

Ez a dolgozat nem kritizálja a francia köztársasági gondolatot, sőt állást sem kíván foglalni ebben az egyébként izgalmas és élvezetes, gyakorlati következményekkel járó vitában. Azt ugyanakkor mindenképpen nyugtázni akarja, hogy a köztársasági problematika központjában a a közérdek és a magánérdek összehangolása áll. Annak biztosítása, hogy az egyéni érdekek – gyakran korlátozott – érvényesítése és a szabadságjogok garantálása mellett miként érvényesíthető a közjó. A francia republikanizmus államhoz való viszonya, gazdasági doktrínája és természetesen annak legfontosabb eleme, az adózás és az újraelosztás rendszere – a jóléti állam francia modellje – pontosan erről szól.

Nehéz lenne tagadni, hogy a „szabadság, egyenlőség, testvériség" hármasból a franciákat gyakran jobban foglalkoztatja az egyenlőség és a testvériség problematikája, mint a (gazdasági) szabadságé. A polgárok közötti kiugró gazdasági különbségek tompítása azért fontos a francia köztársasági rendszerben, mert a nagy anyagi különbségek részérdekeket képeznek. A részérdekekkel járó személyes érdekérvényesítési kísérletek – az ehhez rendelkezésre álló erőforrások különbsége miatt – viszont politikai egyenlőtlenséghez és következésképpen a közjó háttérbe szorulásához vezethetnek. Mivel az egyénektől nem feltétlenül várható, hogy saját egyéni érdekeik ellen tegyenek (lásd a közlegelők játékelméleti problémáját), az állam feladata az, hogy egyrészt a dilemmát és a közérdeket felismerő polgárokat neveljen a köztárasági rendszer számára (erre való az ingyenes és mindenkire kiterjedő oktatás), másrészt az újraelosztáson és a jóléti államon keresztül biztosítsa a kiugró egyenlőtlenségek hiányát, valamint korlátozza az egyéni érdekérvényesítést a közös cél, a közjó érdekében. A francia polgárnak tehát nemcsak jogai, hanem kötelezettségei is vannak a közösség felé.[6] A köztársasági polgár önkéntes csatlakozásával[7] ideális esetben lemond önző érdekei egy részéről a szabadsága megőrzése érdekében.[8]

Az amerikai rendszerrel ellentétben (ahol a személyes szabadság biztosítása gyakran minden államrezonnál fontosabb, legalábbis elvben)[9] a francia rendszerben az alkotmány nem feltétlenül az állami beavatkozástól védi a polgárokat és az ő szabadságaikat, hanem gyakran inkább a közérdeket védi a polgárokkal és az ő magánérdekeikkel szemben.[10]

---

[5] Hazareesingh, Sudhir (2004): Who Belongs to the French Republic, and to Whom does it Belong? *European Journal of Political Theory*, Vol. 3. 473–480. http://ept.sagepub.com/content/3/4/473.extract. Letöltés ideje: 2014. 01. 10.

[6] Nicolet, Claude (1992): *La République en France – État des lieux*. Éditions du Seuil. 33.

[7] Delsol, 2004: 45.

[8] Nicolet, 1992: 172.

[9] A nemrég kipattant Snowden-ügy mögötti dilemmák például jól mutatják, hogy az amerikai rendszerben is milyen alkotmányos, etikai, politikai problémákat vethet fel a köz- és a magánérdek ütközése.

[10] Erről ír például Judt, Tony (2008): *Befejezetlen múlt. A francia értelmiség 1944-1956*. XX. Századi Intézet. Budapest. 225–226.

A verseny közérdekből történő korlátozása, az esetenként antiliberális társadalom- és gazdaságpolitika kitartó túlélése[11] mind erre az attitűdre vezethetők vissza a francia rendszerben. Igaz, jól megalapozott mindennek a centralizált állam szerepvállalása már a monarchia időszakában is. Az „angolszász modellel" szembeni ellenérzések – többek között – szintén innen eredeztethetők. De ugyanerről szól az erősen progresszív adórendszer, beleértve a François Hollande által javasolt 75%-os adókulcsot is. A jelen tanulmány második felében természetesen kitérek ezekre a témákra is.

## *Katolicizmus, marxizmus, jobboldal, baloldal*

Bár a francia köztársasági rendszer egyik legkarakterisztikusabb jellegzetessége a laikus államfelfogás, mégis fontos megemlítenünk a szekularizált katolikus hagyomány jelentőségét a francia (politikai) kultúrában.[12] Lehet ugyanis amellett érvelni, hogy a modern világban számos vallási szimbólum és fogalom szekularizált formában él tovább.[13] A mi szempontunkból elsősorban a katolikus egyház szociális tanítása az igazán fontos, hiszen az nem feltétlenül áll távol a francia republikánus gazdasági programtól (lásd szolidaritás, kiugró egyenlőtlenségek tompítása, a kapitalizmus „humanizálása"). A francia jakobinus, antiliberális hagyományokhoz a katolikus szociális tanítás tulajdonképpen éppúgy jól illeszkedik a jobboldalon, mint ahogy a marxista hagyomány a baloldalon.

A jobboldallal kezdve: amennyiben a gaulle-izmust és „eszmei rokonát", a bonapartizmust francia kontextusban jobboldali eszmeáramlatnak tekintjük (márpedig René Rémond híres hármas felosztása alapján annak kell tekintenünk),[14] akkor azonnal észre kell, vegyük, hogy ezek az irányzatok nagy nyitottságot mutatnak az állami szerepvállalás és a szociális kérdések iránt. Hogy mást ne mondjunk, III. Napóleon császár, akit nem igazán lehet, és nem is szoktak a köztársasági gondolat képviselőjének tekinteni,[15] maga is röpiratot írt az elszegényedésről.

Az Ötödik Köztársaság, vagyis a jelenleg hatályos alkotmányos rend alapítójáról, Charles de Gaulle-ról szintén elmondható, hogy érzékenyen reagált a szociális

[11] Ehhez ld.: Rosanvallon, Pierre (2007): "A francia „illiberalizmus" alapjai és problémái". In: *Civil társadalom, demokrácia, politikum. Történelmek és elméletek. Válogatott tanulmányok*. Napvilág Kiadó. Budapest. 115–124.

[12] Erről bővebben lásd: Soós, Eszter Petronella: *Keresztény ország-e Franciaország?* (Kézirat, megjelenés előtt.)

[13] Ehhez ld.: Schmitt, Carl (1992): *Politikai teológia*. ELTE Állam- és Jogtudományi Kar. Budapest.

[14] Rémond szerint Franciaországban három főbb jobboldali hagyomány különböztethető meg, méghozzá a legitimista-monarchista, az orléanista-liberális, és a bonapartista. Utóbbi hagyományhoz illeszti többek között a gaulle-izmust is: Rémond, René (1982): *Les droites en France*. Aubier.

[15] A köztársaság és a monarchia évszázados harcáról, a folytonos rendszerváltások okairól összefoglalót ad: Boros, Zsuzsanna (2011): *Rendszerváltások Franciaországban*. L'Harmattan. Budapest.

kérdésekre. Róla viszont, III. Napóleonnal ellentétben az is joggal állítható, hogy „a jobboldalt közelebb hozta a köztársasághoz, a baloldalt pedig a nemzethez,"[16] merthogy pontosan így történt. A normatív elemeket felsorakoztató francia köztársasági gondolat, ahogy ma ismerjük, kezdetben inkább baloldali gondolat volt. A jobboldal nagyon nehezen és nagyon hosszú idő alatt barátkozott meg a köztársasági államformával. Ahhoz egy De Gaulle kellett. A konkrét kormányformát pedig csak körülbelül 1981, a szocialista François Mitterrand elnöki hivatalba lépése óta övezi valamiféle halk konszenzus. Mitterrand hatalomba lépése ugyanis tulajdonképpen bebizonyította, hogy az Ötödik Köztársaság nem „jobboldali" rezsim, azaz a rezsimen belüli hatalomváltás-kormányváltás a gyakorlatban is lehetséges. Az tehát, hogy a francia jobboldal véglegesen megbarátkozott a köztársasággal, az kifejezetten De Gaulle érdeme, annak ellenére, hogy a Tábornokot sokan vádolták azzal, hogy nem republikánus, vagyis a monarchia híve. Egyébként ebben volt is némi igazság. De Gaulle republikánus volt, de nem szívből, hanem észből – reálpolitikusként hiába született monarchista családba, lehetetlennek tartotta az újabb rendszerváltást.[17] Így tulajdonképpen jobb híján a köztársasági államforma és egy, az állam tekintélyét mégiscsak biztosító köztársasági kormányforma (az úgynevezett félelnöki-félparlamentáris kormányforma) védelmezője lett.

De Gaulle azonban nemcsak az intézményrendszerben, hanem a szakpolitikákban is rajta hagyta a keze nyomát a kortárs francia politikán. Fontos tehát megemlíteni, hogy De Gaulle államról vallott és gazdasági nézetei illeszkednek a francia antiliberalizmus hagyományaiba, de az is közismert, hogy kereszténytyszocialista elemek is megjelentek az elképzeléseiben.[18] Maga De Gaulle tényleg úgy képzelte, hogy a munkásoknak és a tőkéseknek együtt kellene működniük a közös cél érdekében, de azt is tudta, hogy nem feltétlenül aratnak majd nagy sikert ez irányú ötletei.[19] Az állami tervezés háború utáni hagyománya, a társadalombiztosítás megalapítása, a jóléti állam kiépítése tehát mind egy jobboldalinak tartott politikus nevéhez kötődnek.

Kimondhatjuk tehát, hogy a kortárs francia jobboldaltól nem idegenek a máshol egyébként gyakran inkább baloldalinak tekintett gondolatok (ebből is láthatjuk, hogy a „jobboldaliság" és a „baloldaliság" mennyire nehezen definiálható, mennyire képlékeny, mennyire országspecifikus és korspecifikus kategóriák). A francia rendszerben a jobb- és a baloldal között a gazdaság- és szociálpolitikában a különbségek néha csak a fokozatokban vannak. Olyannyira, hogy a neogaulle-ista kortárs jobboldal esetenként maga is szociális jelszavakkal lép fel, mint az 1995-ben elnökké választott Jacques Chirac, aki a szociális törésvonal (*fracture sociale*) felszámolását ígérte

[16] Hazareesingh, Sudhir (2012): *In the Shadow of the General. Modern France and the Myth of De Gaulle*. Oxford University Press. New York. 179.

[17] Ferro, Marc (2010): *De Gaulle expliqué aujourd'hui*. Éditions du Seuil. Paris. 36.

[18] M. Szebeni, Géza (2011): Keresztény-szociális elemek Charles de Gaulle társadalmi víziójában. *Külügyi Szemle*. Nyár. 76–90.

[19] I. m.

a választóknak, és így nyert elnökválasztást a szocialista Lionel Jospinnel szemben (Chirac gazdaságpolitikája persze nem volt az évtizedek során mindig konstans és következetes, de ez már egy másik történet).

Ami pedig a baloldalt illeti: a „baloldaltól baloldaliságot várunk", ugyanakkor messziről lehetne kezdeni egy ilyen kitekintést (is), akár Rousseau magántulajdon-ellenes gondolataitól, akár a 19. századi francia társadalomfilozófia egyes képviselőitől indítunk. Különösen érdekes, mai napig relevanciával bíró kérdés, hogy mivel magyarázható a francia értelmiség baloldali, esetenként kifejezetten marxista vonzalma. Bizonyára van abban valami, hogy a tiltakozó szellem (*esprit contestataire* – „kételkedem, tehát vagyok")[20] hozzájárulhatott ahhoz, hogy a baloldali kritikai társadalomelméletek termékeny talajra találjanak Franciaországban. Ez egész jól összekapcsolódhatott kapitalizmus- és Amerika-ellenességgel is, hiszen, miként Tony Judt rámutat, az „amerikaiság" csakhamar összekapcsolódik a „nyugatiasság" fogalmával, ami az értelmiség köreiben ugyancsak erősíthette a kritikai attitűdöt.[21] Mivel ennek a dolgozatnak ez a bonyolult szellemi útleírás nem ambíciója, elégedjünk meg azzal, hogy a francia értelmiség és baloldal – ma is megfigyelhető – erős kötődése a marxista gondolathoz, a kritikai elméletekhez közismert.

Milyen utat járt be ezzel párhuzamosan a baloldali pártpolitika? A legfontosabb szempont itt az, hogy hetvenes évektől kezdve a Szocialista Pártnak (PS) sikerült átvennie a vezető szerepet a baloldalon, mára gyakorlatilag politikai jelentéktelenségbe süllyesztve a háború utáni baloldal fő erejét, a Francia Kommunista Pártot (PCF). Ettől függetlenül a francia baloldalon nem tudunk olyan pillanatot azonosítani, mint a német szociáldemokraták Bad Godesberg-i programjának a megjelenése. A piacgazdaság elfogadása a francia baloldalon inkább informálisan történt: amikor Mitterrand 1981-ben megnyerte az elnökválasztást, klasszikus államközpontú, államosító stb. politikát kezdett, egészen addig, amíg 1983-ban fordulatra nem kényszerült. A szintén szocialista Jospin-kormány időszakából (1997–2002) pedig nagyon emlékezetes az a pillanat, amikor a miniszterelnök hirtelen és sokak meglepetésére azt nyilatkozta, hogy „az állam nem képes mindenre."[22] Sokan úgy vélik, hogy napjainkban Hollande elnök mintha megismételné híres elődje, Mitterrand pályaívét, hiszen ő is hasonló korrekciós gazdaságpolitikai fordulatra kényszerült. Ugyanakkor François Hollande már hivatalba lépése előtt is inkább volt szociáldemokrata, mint szocialista, így a fő kérdés nem az, hogy mekkorát fordult most, hanem hogy korábban milyen taktika mentén nem vállalta szociáldemokrata nézeteit és programját nyíltabban? A nyílt vállalás egyébként kifejezetten baloldali támadásokat hozott számára, a radikális baloldal például azzal vádolta meg, hogy „jobboldali" politikát folytat. Úgy is tűnhet,

[20] Judt, 2008: 41.

[21] I. m. 182.

[22] Aeschimann, Eric – Perrignon, Judith (1999): Jospin aux Français: mobilisez-vous! A propos de Michelin, il affirme que l'Etat ne peut pas tout. *Libération.* szeptember 14. http://www.liberation.fr/politiques/1999/09/14/jospin-aux-francais-mobilisez-vous-a-propos-de-michelin-il-affirme-que-l-etat-ne-peut-pas-tout_283464. Letöltés ideje: 2014. 03. 10.

hogy a francia baloldal szocialista-szociáldemokrata szárnya évtizedek óta küzd azzal a kérdéssel, hogy hol is van a szociális gondoskodás és a piaci racionalitás határa, és ezen a szűk határon hogyan mozoghat egy magát baloldalinak valló párt úgy, hogy kormányképes maradjon, ne csalja meg értékeit és radikális baloldali ellenzékét is sikerrel kezelje. Hollande elnök e sorok írásának pillanatában is érezhetően ezzel a dilemmával harcol, és miként elődei, egyelőre ő sem találta meg a varázsformulát.

(Itt jegyezzük meg, hogy más magyarázatok is felmerülnek arra, hogy az angolszász liberalizmussal ellentétben Franciaországban, és más európai államokban miért nagyobb az állam szerepe, illetve miért nagyobb az igény az állam szerepére jobb- és baloldalon egyaránt. Az egyik legérdekesebb magyarázat például azt mondja, hogy sem a vallás, sem más magyarázat nem kielégítő, ezért egészen a római jogig kell visszamenni. Akkor arra jutunk, hogy míg az angolszászokat kevésbé befolyásolta a római örökség, addig a kontinentális Európában nagy hatása volt a császár-kor kvázi-totális jogképének és jogi kultúrájának, amelyek hosszú évszázadokon keresztül mintegy beleívódtak a jogászi és a politikusi fejekbe, elérve, hogy a kontinentális Európában egy részben liberális társadalmi berendezkedés alakuljon ki.[23])

## *Állampolgári (gazdasági) attitűdök*

Azt láthatjuk, hogy a „baloldalinak" tartott gazdasági attitűdök kisebb-nagyobb mértékben jellemzőek mind a francia jobboldalra, mind pedig a francia baloldalra (és mivel mindkét „oldal" osztozik a francia antiliberalizmus hagyományában, gyaníthatjuk, hogy a gyökerek és a tünetek nagyon is nemzetiek és nagy vonalakban ugyanazok).[24] Joggal merül fel tehát a kérdés, hogy mit gondolnak erről a kérdésről a francia állampolgárok, hogyan viszonyulnak ők az állami szerepvállaláshoz és az állampolgári kötelességekhez, például az adózáshoz. Nyilván ez a téma is külön tanulmányt, sőt, külön monográfiát igényelne, és nem egy alfejezetet. Az ugyanakkor elmondható, hogy a kortárs a közvélemény-kutatások visszaigazolják azt, amit röviden, tömören és persze hiányosan a fentiekben felvillantottam.

A francia polgárok osztoznak a kapitalizmussal szembeni gyanakvásban. Bár a most idézendő közvélemény-kutatások a 2008-as pénzügyi-gazdasági világválság kitörése után készültek, és ez a tény bizonyára hatással volt a kimenetelükre, nincs okunk azt

[23] Fabry, Philippe (2014): La résistance au libéralisme de l'Europe continentale : un problème de culture juridique. *Contrepoints.org.* április 18. http://www.contrepoints.org/2014/04/18/163359-la-resistance-au-liberalisme-de-leurope-continentale-un-probleme-de-culture-juridique. Letöltés ideje: 2014. 04. 18.

[24] A hasonlóságok forrásairól, illetve modern kori következményeiről egyébként meglehetősen szórakoztató beszámolót ad Valéry Giscard d'Estaing, az Ötödik Köztársaság eddigi egyetlen liberálisnak számító elnöke, aki hosszan ecseteli, hogy például mennyit küzdött az egy csésze kávé hatósági árával, illetve a hatósági ár felszámolásával. Ld.: Giscard d'Estaing, Valéry (2002): *A franciák. Reflexiók egy nép sorsáról.* Európa Könyvkiadó. Budapest.

feltételezni, hogy a semmiből kerültek elő, vagy, hogy nem kötődnek azokhoz a politikai hagyományokhoz, amelyekről a fentiekben szóltam.

A sort egy 2010-ben készült kutatással érdemes kezdeni, amely érdekes módon ellentmondásos eredményeket produkált. Ebben a megkérdezettek 71%-a nyilatkozott úgy, hogy a „kapitalizmus" egy negatív dolog, míg 60% mondta azt, hogy számára nem jót jelent a „profit". Ugyanakkor a megkérdezettek 60%-a számára pozitív fogalomnak bizonyult a „verseny" úgy, hogy közben 51% negatívan ítélte meg a „liberalizmust", 50% pedig a „piacot".[25] Ez természetesen nyilvánvaló ellentmondás! Egy későbbi, 2011-es felmérés ezután arról számolt be, hogy a franciák (megkérdezettek) mintegy harmada vélte úgy, hogy a kapitalizmust fel kell váltani valamilyen másik modellel, miközben a kínaiaknak mindössze 3%-a látta így.[26] Egy 2013-as, újabb kutatás ugyancsak hasonló eredményekhez vezetett: ekkor a megkérdezettek 26%-a szabadult volna a kapitalista rendszertől, míg Kínában ekkor éppen 1%-ot mértek erre a kérdésre válaszul.[27]

Mint említettem, az adózás a francia rendszerben állampolgári kötelesség és erény, ugyanakkor egy olyan korszakban, amikor nem jellemző a folyamatos és töretlen ütemű növekedés, kiderül e gondolat gyakorlati sérülékenysége is. Ahogy a költségvetési problémákat (költségvetési hiány) a magánérdekek korlátozásával próbálták orvosolni (adóemelések), a franciák kevésbé bizonyultak megértőnek (a megkérdezettek 84%-a osztotta, hogy túl magasak az adók). A megkérdezettek 81%-a továbbá úgy találta, hogy az adórendszer igazságtalan.[28] Az érdekes azonban az, hogy a bal- és a jobboldal között itt is megfigyelhető a törésvonal, azaz a baloldaliak kicsit nyitottabbnak bizonyultak a magasabb adók megfizetésére, mint a jobboldaliak.[29] Ugyanakkor a megkérdezettek 57%-a egyetértett az adózás fenntartásában azért, hogy a közszolgáltatások magas szinten maradjanak[30] (itt persze külön kérdés, hogy mi minősül magas szintűnek!).

---

[25] *Sondage: les français et l'économie de marché,* http://www.croissance-responsable.fr/commissions/sondage-les-francais-et-leconomie-de-marche/. Letöltés ideje: 2014. 01. 10.

[26] Les Français champions du monde de l'anti-capitalisme. *La Tribune.fr.* 2011. január 25. http://www.latribune.fr/actualites/economie/20110125trib000595445/les-francais-champions-du-monde-de-l-anti-capitalisme.html, illetve Les Chinois plus capitalistes que les Français. *Le Figaro.fr.* 2011. január 26. http://www.lefigaro.fr/conjoncture/2011/01/26/04016-20110126ARTFIG00418-les-chinois-plus-capitalistes-que-les-francais.php. Letöltés ideje: 2014. 03. 10.

[27] Sondage: les Français sceptiques sur le système capitaliste. *Politis.fr.* február 18. http://www.politis.fr/Sondage-les-Francais-sceptiques,21014.html. Letöltés ideje: 2014. 03. 10.

[28] Clavel, Geoffroy (2013): Sondage - Ras-le-bol fiscal: 64% des Français frappés par les hausses d'impôt, 81% jugent le système injuste. *Huffingtonpost.fr.* november 14. http://www.huffingtonpost.fr/2013/11/12/sondage-ras-le-bol-fiscal-64-hausses-impots-81-systeme-injuste_n_4260066.html. Letöltés ideje: 2013. 11. 14.

[29] Sondage: 84% des Français partagent le „ras-le-bol fiscal. *RTL.fr.* szeptember 14. http://www.rtl.fr/actualites/info/politique/article/sondage-84-des-francais-partagent-le-ras-le-bol-fiscal-7764558585. Letöltés ideje: 2013. 10. 14.

[30] Malécot, Véronique (2013): Sondage: les Français face aux impôts. *LeMonde.fr.* 2013. október 14. http://www.lemonde.fr/politique/article/2013/10/14/sondage-les-francais-face-aux-impots_3494960_823448.html.

Ezek a számok nyilván nem mondanak többet, mint amennyit egy-egy pillanatkép elmondhat. Arra azonban alkalmasak, hogy megmutassák, hogy ilyen, sokszor ellentmondásos vélemények, körülmények és állampolgári elvárások közepette dolgoznak és hoznak gazdaságpolitikai döntéseket a francia politika aktorai, legyenek bár jobb- vagy baloldaliak.

## *A Sarkozy-elnökség vitái*

Nicolas Sarkozy megjelenésével fellángoltak a viták azzal kapcsolatban, hogy hol van az igazságos közteherviselés határa, azaz mekkora az az adóteher, amely még igazságosnak fogadható el a legjobban keresők esetében. Ráadásul ezt a vitát kétszer is meg kellett nyitni, először az igen hosszúra nyúlt 2007-es elnökválasztási kampány miatt,[31] másodszor pedig azért, mert a 2008-as pénzügyi válság átrajzolta a francia gazdaság és költségvetés, valamint az euró helyzetét.

Amikor megjelent a politika színpadán, mint potenciális elnökjelölt, Nicolas Sarkozy amellett érvelt, hogy az adórendszernek nemcsak a közszolgáltatások költségét kell figyelembe vennie, hanem a tehetségek alkotóerejét is jutalmaznia kell, mivel ez az alkotóerő teszi lehetővé a gazdasági fejlődést, a nemzetközi versenyben való jó szereplést (ami ebben a gondolatmenetben értelemszerűen ugyanúgy közérdek, mint a kiugró egyenlőtlenségek tompítása és a közszolgáltatások finanszírozása). Sarkozy amellett érvelt, hogy a magas adók megfojtják az egyéni kezdeményezőkészséget, elbátortalanítják a cselekedni akarókat, és végső soron hozzájárulnak, hogy Franciaország ne legyen képes felvenni a versenyt az amerikaiakkal és más versenytársakkal.[32] Ez nem jelenti egyébként azt, hogy Sarkozy – ahogy azzal akkoriban sokan vádolták – „ultraliberális" lenne, akármit is jelentsen ez a címke. Sarkozy egyrészt ugyanis világosan elhatárolódott az angolszász államfelfogástól, jóléti rendszertől, ideértve különösen az egészségügy helyzetét, másrészt egyértelműen ragaszkodott az államhoz, mint olyan szereplőhöz, amelynek esetenként fel kell lépnie, és amely esetenként eredményeket tud elérni a köz érdekében. Sarkozy nem félt használni az államot, ha érdeke úgy kívánta: erre külön érdekes példa az Alstom feltőkésítése, illetve a szupermarketek árainak a csökkentése, mindkét példáról hosszan ír a *Vallomások* című könyvében.[33] Amikor

[31] Nicolas Sarkozy – bár korábban is töltött be miniszteri posztot – 2002-ben került a francia politikai élet érdeklődésének középpontjába, mivel mindenki arra készült, hogy Jacques Chirac hivatalban lévő elnök 2007-ben visszavonul, így mindenképpen új ember költözhet az Élysée-palotába. Sarkozy az elnöki ambícióit alig rejtegette, ráadásul belügyminiszterként mindent megtett azért, hogy a figyelmet magára irányítsa. Még ugyanebben a kormányzati ciklusban irányította a pénzügyi tárcát, illetve megszerezte a kormányzó UMP elnöki posztját, ami lehetővé tette számára az elnökválasztásra történő felkészülést.

[32] Nicolas Sarkozy ezen politikai értékeiről, a hatalomhoz, az államhoz és az egyéni sikerekhez való viszonyáról a magyarul is megjelent *Vallomások* című kötetben nagyon egyértelmű képet fest: Sarkozy, Nicolas (2006): *Vallomások*. Századvég Kiadó. Budapest.

[33] I. m. 55–58, illetve i. m. 75–80.

tehát azt mondjuk, hogy Sarkozy liberálisabb volt, mint elődei, akkor azt francia viszonylatban értjük, és arra utalunk, hogy azon a bizonyos, már említett skálán kissé jobbra helyezkedett el a többiektől.

Visszatérve az adózásra: Sarkozy a 2007-es elnöki kampányában azt javasolta, hogy senkitől ne lehessen többet elvenni adó formájában, mint a jövedelme 50%-át, éppen azért, hogy az adózásnak ne legyen egyfajta „büntetés" jellege (itt persze az is felmerül, hogy jól keresni / gazdagnak lenni mennyire morális kérdés, és létezik-e egy olyan adószint, amit már erkölcstelennek tekinthetünk: ez nyilván olyan filozófiai probléma, amit ebben a tanulmányban nem fogok megoldani, csupán jelzem, hogy a háttérben meghúzódik ez a dilemma is). Szükséges megemlíteni azt is, hogy ezt az 50%-os adóplafont törvénybe iktatták Sarkozy hivatalba lépése után, ám még az ő időszakában törölték is az adótörvények közül. Vagyis ez az intézkedés még a 2012-es választást sem érte meg, nemhogy az új adminisztráció hivatalba lépését.[34] Az intézkedés azonban szimbólum-jellege miatt így is megágyazott a Hollande-féle ígéretnek, hogy egy olyan igazságosabb közteherviselési rendszert hozhat az elnökváltás, amelyben a jól keresőket nagyon magas adókulcsok sújtják.

Sarkozy igyekezett a franciák munkához való viszonyát is újrarajzolni. Híressé vált kampányjelszava („Dolgozzunk többet, hogy többet keressünk![35]"), nemcsak egy adótechnikai kérdést (a túlórák adómentessé tételét), hanem egy morális pozíciót is kifejezett. A munkaidő és a munkaerőpiac francia szabályozásából, a nyugdíjkorhatár körüli vitákból, a munkavállalói jogok körüli diskurzusokból akár arra is következtethetnénk, hogy egyes franciák számára a munka rossz dolog: Sarkozynál ez éppen fordítva volt, nála a munka tulajdonképpen önértékké vált. Nemcsak a munkahelyteremtés és a „többet keresés" lehetősége állt amögött a javaslata mögött, hogy a túlórák legyenek adómentesek tehát, hanem egy értékválasztás is (természetesen egy hasonló értékválasztás állt a baloldali kritikák mögött is!). Látnunk kell, hogy a munkához való viszony, ha nem is mindig nyíltan, de a mélyben egyértelműen filozófiai ellentét és vitatéma a francia jobb- és baloldal között. A baloldal a munkaidő csökkentésével, a nyugdíjkorhatár csökkentésével, a munkavállalók védelmének a jelszavával gyakran mintha azt a metaüzenetet küldené, hogy a munka rossz dolog, illetve a „travail" önmagában és önmagáért nem lehet „décent".[36] Ezzel szemben nemcsak Sarkozy érvel úgy a jobboldalon, hogy a munkát nem lehet büntetésnek tekinteni, és nem az a jó, ha egy nép minél kevesebbet dolgozik. Egy másik köztársasági elnök, az 1974 és 1981 között hivatalban lévő Valéry Giscard d'Estaing szintén ezt a problémát feszegeti *A franciák. Reflexiók egy nép sorsáról* című kötetében.[37]

[34] Bartnik, Marie (2011): Mesure phare du quinquennat, le bouclier fiscal est enterré. *LeFigaro.fr*. június 11. http://www.lefigaro.fr/impots/2011/06/11/05003-20110611ARTFIG00339-mesure-phare-du-quinquennat-le-bouclier-fiscal-est-enterre.php. Letöltés ideje: 2012. 03. 21.

[35] "Travailler plus pour gagner plus".

[36] Források a "decent work" fogalmához: *Decent work*, http://www.ilo.org/global/topics/decent-work/lang--en/index.htm.

[37] Giscard d'Estaing, 2002

Az természetesen egy teljesen más kérdés, hogy a Sarkozy-féle elképzelésekből mi valósult meg a gyakorlatban, és mi maradt meg belőle a válság és a 2012-es hatalomváltás nyomán. Úgy vélem, hogy a Sarkozy-korszak gazdaságpolitikai eredményeit nagyon nehéz értelmezni, vagy éppen ideológiai skatulyák alapján kategorizálni, mivel a világgazdasági válság és a költségvetési kötöttségek miatt az elnök intézkedéseinek egy részét fel kellett rúgnia, meg kellett változtatnia, vagy vissza kellett vonnia, és nem biztos, hogy minden esetben értékalapon tette. (Hozzá kell tenni, hogy az efféle pragmatizmusnak is megvan a maga hagyománya a francia politikában: a részben kereszténységszocialista értékrendet valló De Gaulle is egy „kemény" csomaggal indította a kormányzását 1958-ban.)[38] Nem is feltétlenül baj azonban, hogy a gyakorlatban nehéz elemezni Sarkozy gazdaságpolitikáját, A fentiekből talán kiderülhetett, hogy a szimbólumok, az értékek és eszmék legalább olyan fontosak, mint a realitás, a körülmények, a kötöttségek és a lehetőségek. Márpedig a Szocialista Párt elsősorban az értékek és a szimbólumok terén tudott olyan alternatívát ígérni, amely, ha nem is sokkal, de jó néhány százalékkal vonzóbbnak bizonyult a franciák számára, mint Sarkozy programja. (Ne felejtsük el, hogy a gazdaságpolitikai nagy egész, a cél tekintetében gyakorlatilag nem volt vita a két legfőbb jelölt között: mind Sarkozy, mind Hollande egyetértett abban, hogy a költségvetés hiányát 2017–2018 környékére 3% alá kell hozni).

## *Az Hollande-korszak vitái*

Milyen szimbólumok és konkrétumok kerekedtek felül Sarkozy programján 2012 áprilisában? Talán Sarkozy 50%-os adóplafonja volt az az intézkedés, amely a legkevésbé tetszett az akkor ellenzékben lévő szocialistáknak és összességében a baloldaliaknak, az elnök gyakran meg is kapta kritikaként, hogy ő valójában csak a gazdagok érdekeit képviseli, nem az egész, a gazdasági válság terhei alatt nyögő francia társadalomét („Sarkozy a gazdagok elnöke"). Nem véletlen tehát, hogy 2012-ben (amikor a gazdasági növekedés már évek óta stagnált, a munkanélküliség magas volt és a válság vége sehol sem látszódott), a „meglévő torta újraosztása" mint valós és – szándéka szerint – igazságos gazdaságpolitikai alternatíva merült fel. (Emögött az elképzelés mögött az az érv is meghúzódik, hogy az alacsonyabb jövedelműek vásárlóerejének a növelése a gazdaság növekedéséhez is hozzájárul, méghozzá ezen rétegek speciális fogyasztási szokásai miatt). François Hollande a kampányában gyakorlatilag a „gazdagoknak tett szívességek és ajándékok helyett" egy nagyon magas, 75%-os adókulcsot ígért a legjobban, azaz 1 millió euró felett keresőknek, arra utalva, hogy ez valósítja majd meg az igazságos közteherviselést. Ígért továbbá egy 45%-os adókulcsot is a 150 000 euró felett keresőknek – azt a 75%-os kulccsal ellentétben nehézségek nélkül sikerült bevezetni. A 75%-os kulcsot viszont csak módosításokkal és csak két éves átmeneti időre.

[38] A csomag Rueff-terv néven ismert.

A fentebb ismertetett közvélemény-kutatások fényében talán nem meglepetés, hogy a megkérdezett franciák jelentős része, 60%-a támogatta a 75%-os adókulcs bevezetését.[39] Volt tehát abban (politikai) logika, hogy az új baloldali elnök és kormány a bevételek feltornászásával, adóemelésekkel, illetve a Sarkozy bevezette adókönnyítések egy részének a felszámolásával próbálta megoldani a költségvetés gondjait.[40] Az adóemelések között nemcsak nyílt adóemeléseket találunk, hanem trükkösebbeket is: a középosztály egy része például azért kényszerül magasabb adók fizetésére, mert az adósávokat, és a kulcsokat is változatlanul hagyták, miközben a fizetések és a különböző kifizetések értelemszerűen emelkedtek az inflációnak megfelelően (így fordulhatott elő, hogy számos kiskeresetű adózó átkerült az adóztatható kategóriába,[41] ami jelentős tehernövekedést jelent).

Bár a terhek a társadalom majd minden szintjén nőttek, a legnagyobb politikai viták mégsem a kiskeresetűek adóterhelése, hanem a nagy keresetűek adóterhelése körül alakultak ki. Emlékezetes például a neves színész, Gérard Depardieu Oroszországba „menekülése" és a 75%-os adókulcs bevezetése körüli vita – utóbbihoz ideértve az Alkotmánytanács megsemmisítő ítéletét, amely az intézkedés első változatát gyakorlatilag „elkobzásként" tételezte.[42]

2013-ra ugyanakkor eljutott odáig a francia közélet, hogy a „*ras-le-bol fiscal*" jelszó a társadalom minden szintjén jelentett valamit (kb. annyit tesz, hogy „torkig vagyunk az adókkal"). Hozzá kell tenni, hogy az sem segített az „adózás mint állampolgári kötelesség" kezdetű kormányzati érv validálásában, hogy kiderült: a kormány azóta menesztett és bűnvádi eljárás alá vont költségvetési minisztere, Jérôme Cahuzac gyakorlatilag egy kisebb vagyont titkolt el a francia adóhatóság elől, nem éppen jó példát mutatva a polgároknak. A feszültség mindenesetre olyan hatalmas lett, hogy értelmiségi-politikai vitákban az is felmerült, hogy megszűnt-e az adóval, az adószinttel való politikai egyetértés a polgárok részéről.[43] Továbbra is ott van ráadásul a kérdés, hogy

[39] Une majorité de Français approuvent l'instauration d'une taxe à 75 %. *LeMonde.fr.* szeptember 15. http://www.lemonde.fr/politique/article/2012/09/15/une-majorite-de-francais-approuvent-l-instauration-d-une-taxe-a-75_1760717_823448.html. Letöltés ideje: 2014. 01. 05.

[40] A költségvetés ráadásul a legtöbb európai uniós tagállamhoz hasonlóan szintén nagy nyomás alatt áll, hogy tartsa a maastrichti kritériumok között található 3%-os hiánycélt.

[41] Pouchard, Alexandre (2012): Le gel du barème, une hausse masquée de l'impôt sur le revenu. *LeMonde.fr*. szeptember 3. http://www.lemonde.fr/politique/article/2012/09/03/le-gel-du-bareme-une-hausse-masquee-de-l-impot-sur-le-revenu_1754789_823448.html. Lásd továbbá: Crouzel, Cécile (2012): Impôts: les classes moyennes durement frappées. *LeFigaro.fr*. szeptember 10. http://www.lefigaro.fr/impots/2012/09/10/05003-20120910ARTFIG00733-impots-les-classes-moyennes-durement-frappees.php. Letöltés ideje: 2013. 06. 07.

[42] Guichard, Guillaume (2012): Les mesures jugées confiscatoires par les Sages. *LeFigaro.fr*. dec. 29. http://www.lefi-garo.fr/impots/2012/12/29/05003-20121229ARTFIG00361-les-mesures-jugees-confiscatoires-par-les-sages.php. Letöltés ideje: 2013. 07. 01.

[43] Lévêque, Émilie (2014): Le consentement des Français à l'impôt a-t-il atteint ses limites. *Lexpansion. Lexpress.fr*. 2013. október 30., http://lexpansion.lexpress.fr/actualite-economique/le-consentement-des-francais-a-l-impot-a-t-il-atteint-ses-limites_1389062.html. Letöltés ideje: 2014. 03. 15.

meddig lehet adóztatni a társadalom vállalkozóképes elemeit úgy, hogy az ne veszélyeztesse a munkahelyteremtést, a növekedést, a beruházásokat, a fejlesztéseket? Ezzel visszajutottunk ahhoz a problémához, amelyet – ha másik irányból is, de – Nicolas Sarkozy is boncolgatott.

A Hollande-korszak sem adott azonban – eddig – konszenzusos megoldásokat, valószínűleg azért, mert minden szereplő a maga értékei szerinti értéktelített válaszokat ad a felmerülő kérdésekre. Jó példa erre, hogy az elnök által 2014 elején bejelentett gazdasági csomag – munkahelyteremtésért cserébe – adókönnyítéseket ígért a cégeknek. Ez viszont a baloldal egy része számára teljességgel elfogadhatatlan megoldás. Jobboldali politikának, a „tőkének juttatott ajándéknak számít", és utcai tüntetésekhez vezet.[44]

## *A problematika kontextualizálása*

Mostanra világossá válhatott, hogy valójában a Sarkozy- és a Hollande-éra is ugyanarra a kérdésre irányul, csak két irányból: hol van az alsó és a felső határa a megfelelő és igazságos adókulcsoknak, az igazságos (és a közérdeket rövid- és hosszútávon is szolgáló) közteherviselésnek? Hogyan tarthatók meg a köztársaság jóléti vívmányai úgy, hogy a nemzetközi versenyképesség se szenvedjen csorbát? Bár a cél minden bizonnyal közös, a kérdés értelmezésénél legalább két, radikálisan különböző értékrend ütközik össze: a jobboldal minden etatista és antiliberális előzmény ellenére nyitottabb a társadalom kezdeményező elemeire, pozitív értékteremtő tulajdonságokkal felruházva őket, a baloldal viszont a vagyont gyakran hajlamos negatív kategóriaként értékelni (a gazdagok mint kizsákmányolók, akiket az államnak kell fékeznie a közérdek megvalósulása érdekében). Egyébként François Hollande maga is mondott olyanokat, hogy „nem szeretem a gazdagokat", igaz, ennek tulajdonképpen az ellenkezőjét is.[45] A baloldali *Libération* elhíresült „Takarodj, hülye gazdag!" feliratú címlapja ugyancsak mutatja, hogy a baloldalnak a vagyonhoz, gazdagsághoz való viszonya esetenként igen ambivalens.[46]

Látható, hogy a franciák és különböző érdekcsoportjaik a hasonló alapok ellenére értékeik alapján nem képesek konszenzusos módon válaszolni az adórendszert övező dilemmára. Ez nem is várható egyébként. Ráadásul a helyzet az, hogy nagyon sok

[44] Legutóbb 2014. április 12-én vonultak a radikális baloldal hívei az utcára, a szocialista kormány gazdaságpolitikája ellen tiltakozva.

[45] Biseau, Grégoire (2012): Hollande, antiriches de circonstances. *Liberation.fr*. szeptember 10. http://www.liberation.fr/politiques/2012/09/10/hollande-antiriches-de-circonstances_845369. Letöltés ideje: 2013. 09. 23.

[46] Bernard Arnaud ne poursuit pas *Libé*. *LeFigaro.fr.* 2013. szeptember 16., http://www.lefigaro.fr/flash-eco/2013/09/16/97002-20130916FILWWW00092-bernard-arnault-ne-poursuit-pas-ilibei.php. Letöltés ideje: 2014. 02. 14. A „Takarodj, hülye gazdag!" egyébként egy szójáték. Eredetije úgy hangzott, hogy „Takarodj, szerencsétlen / szegény hülye!". Nicolas Sarkozy köztársasági elnökként mondta egy olyan választópolgárnak, aki néhány konfrontatív megjegyzés kíséretében nem óhajtott vele kezet fogni.

a külső tényező, amelyeket a franciák nem, vagy csak részben tudnak befolyásolni. Mire érdemes itt gondolni? A már említett uniós kötelezettségek mellett ott van a piaci nyomás problémája (mi más lenne a külföldi működőtőke-befektetések radikális 2013-as 77%-os visszaesése),[47] vagy éppen maga a globalizáció, a nemzetközi verseny, amelyben Franciaországnak úgy kell versenyképessé válnia, vagy versenyképesnek maradnia, hogy közben a saját modelljét és értékrendjét nem hazudtolja meg, nem hagyja el. A fent ismertetett kérdések a francia nemzeti identitás lényegére kérdeznek rá, hiszen a "francia modell" nagyon is gazdasági kérdés és nagyon is része a francia nemzeti identitásnak, még akkor is, ha a különböző politikai oldalak különböző mértékben és megoldásokkal állnak is mögötte (ugye emlékszünk még De Gaulle-ra, aki „a jobboldalt közelebb hozta a köztársasághoz, a baloldalt pedig a nemzethez"?).

Fontos látni, hogy a franciák komoly frusztrációt éreznek azért, mert az ún. „francia modellt" nem sikerült a 20. század második felében „nemzetközi mintává" emelniük – a francia kivételesség eszméje ugyanis az ún. „francia modellre" is vonatozik. A franciák egy jelentős része a neoliberalizmust és/vagy a globalizációt mint amerikai modellt tekinti, ami nemcsak gazdasági, hanem kifejezetten civilizációs veszélyt takar számukra.[48] Ismét említenem kell, hogy ennek a civilizációs szembenállásnak része, hogy a francia kultúrában az amerikai kulturális modellel ellentétben nincs szerepe a kálvinizmusnak és az individualizmusnak[49] (utalva itt a Max Weber által tételezett protestáns etikára), továbbá tény, hogy az államot a franciák az angolszászokkal ellentétben jószándékú aktornak tekintik,[50] míg az angolszász kultúrában inkább jellemző az állammal szembeni gyanakvás, az azzal szembeni védekezés. Részben talán ismét említendő itt a jogfelfogások közötti különbség is, ami az angolszászoknál sokkal kisebb szerepet szán az államnak, mint a kontinentális Európában.

Másként nézve egyébként azt feltételezhetjük, hogy a korporatista francia jóléti államot is féltik a franciák az angolszász liberális modelltől, azon egyszerű oknál fogva, hogy a liberális angolszász modell osztály-dualizmust hoz létre (vagyis a jóléti szolgáltatások a legszegényebbeknek járnak, mindenki más a piacon keresi és találja meg, ami kell neki).[51] Ha pedig így van, akkor könnyen beláthatjuk, hogy egy ilyen rendszer bevezetése szembemenne a francia köztársasági rendszer azon alapvető elvi problémájával, hogy a gazdasági egyenlőtlenségek politikai egyenlőtlenséghez

[47] Melvin, Joshua (2014): Foreign investors desert France in 2013: report. *TheLocal.* január 29. http://www.thelocal.fr/20140129/investors-flee-france-in-2013-report-says. Letöltés ideje: 2014. 04. 10.

[48] Sarah Waters a huntingtoni paradigmát felhasználva érvel emellett. Waters, Sarah (2011): French Intellectuals and Globalisation: A War of Worlds. *French Cultural Studies.* Vol. 4. 303–320. http://frc.sagepub.com/content/22/4/303.

[49] Másokat idézve ír erről uő. 315.

[50] Ugyancsak másokat idéz uő. 317.

[51] Esping-Andersen, Gøsta (1990): The Three Political Economies of the Welfare State. *The three worlds of welfare capitalism,* Princeton University Press. Princeton. 9–34, http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic1134169.files/Readings%20on%20Social%20Democracy/Esping%20Anderson%20-%20THe%20Three%20Worlds%20of%20Welfare%20Capitalism.pdf. Letöltés ideje: 2014. 04. 01.

vezetnek. Igaz, ahogy azt Esping-Andersen, a jóléti államokat elemző szerző rámutat, a jóléti államoknak nem feltétlenül az a szerepük, hogy egyenlőséget teremtsenek,[52] sőt, példának okáért a franciákra is jellemző korporatista jóléti állami modell kifejezetten élen jár a státuskülönbségek fenntartásában.[53]

Elfogadva, hogy az angolszász kapitalizmus-modell, a jóléti állam liberális modellje, a globalizáció, a neoliberalizmus, stb., valóban mint civilizációs veszély jelennek meg a francia fejekben, érthetővé válik, hogy a francia stratégia miért a védekezés és a kritika, nem pedig a felkészülés, a versenyzés és a harc. Ez tulajdonképpen azt is megmagyarázza, hogy az olyan irányzatok, mint a clintoni, blairi harmadik út miért nem tudták megvetni a lábukat Franciaországban: a harmadik út például abból indult ki, hogy a globalizáció egy adott, létező, kétarcú jelenség, a maga előnyeivel és hátrányaival, versenyezni kell tehát és élni kell az általa nyújtott lehetőségekkel.

Zárásképpen nem túl elegánsan, de mégis okkal kilépve az elemzői szerepkörből, meg kell állapítanom, hogy Franciaország az angolszász eredetű globalizáció korszakában, saját modelljéért aggódva és azt védve mintha elfelejtette volna nemzeti hőse, Charles de Gaulle intelmét: Franciaországnak „az iparosodás korszakában iparosodottnak, s verseny korszakában versenyképesnek kell lennie. A tudomány és a technika korszakában pedig a kutatásra kell összpontosítania."[54] A kérdés, hogy hol találja meg azt az utat Franciaország, amelyen végigmehet úgy, hogy megfelel a kor követelményeinek, miként azt De Gaulle javasolta, és közben nem veszíti el az identitását? Milyen attitűdre és szellemi forrásokra van szükség ahhoz, hogy a köztársasági rendszer átmenthesse magát az új környezetbe és sikeres is legyen benne? Elképzelhető-e egy olyan Franciaország, amely egyszerre őrzi meg a maga identitását és egyszerre versenyképes a globalizáció korában? Hogyan őrizheti meg Franciaország a vezető szerepét az egységesülő Európában?

Arra lehet és kell számítani, hogy a következő években ezek a dilemmák tematizálják majd a francia közéletet. Ez lehet az egyik fő törésvonal a jelentősebb politikai erők között. Nemcsak a Nemzeti Frontra és a radikális baloldalra kell itt gondolni, mert ez a törésvonal máshogy strukturálódik, mint a klasszikus jobb-bal törésvonal:[55] a maastrichti szerződés körüli vita, az európai alkotmányos szerződés körüli kampány, de a 2012-es elnökválasztás esetenként Európa-ellenes éle is arra utal, hogy Franciaország a XXI. század elején ismét rákérdez arra, hogy ki ő, és milyen értékeket jelenít meg, milyen értékek mentén képzeli el a maga jövőjét a világban. És mint a fentiekből kiderülhetett, egyelőre nincsenek kész, de még csak részben használható válaszai sem.

---

[52] I. m. 32.

[53] I. m. 27.

[54] Magyarul idézi: M. Szebeni, Géza (2012): *Charles de Gaulle. Egy konzervatív forradalmár*. Magyar Szemle Könyvek / Magyar Szemle Alapítvány. Budapest. 236.

[55] Gorce, Bernard (2011): L'ouverture du pays au monde crée un nouveau clivage politique. *La Croix*. 2011. november 4., http://docs.jean-jaures.net/presse_clivage/lacroix.pdf. Letöltés ideje: 2014. 04. 06.

Göncző Levente

# Az ötnapos háború nemzetközi jogi és geopolitikai aspektusa

## *Nemzetközi jogi problémák*

Nemzetközi jogi értelemben mind Abházia, mind pedig Dél-Oszétia Grúzia területéhez tartozik. Ugyan a Szovjetunió felbomlásakor bejelentették függetlenedési szándékukat, egyetlen állam sem ismerte el őket, még Oroszország sem.[1] Ennek ellenére békefenntartókat állomásoztatott mindkét szakadár területen, hogy Tbiliszi integritásra való törekvését megakadályozza. A konfliktusok kiéleződése utáni katonai intervencióját részben azzal legitimálta, hogy a grúzok megsértették az *ENSZ Alapokmányt*,[2] amely szigorúan megtiltja az államok közötti fegyveres erőszak valamennyi formáját, részben pedig az önvédelem jogosságára hivatkozott, amit egyébként az ENSZ Alapokmány 51. cikke is elismer. Ezt valóban nem lehetett volna kétségbe vonni, ha arányosan, az elszenvedett támadásnak megfelelő retorzióval élt volna Moszkva, de a jelentős túlkapás miatt már az amerikai érdekek is sérültek.

Az amerikai külpolitika prioritását korábban a *„Russia first"* szlogen határozta meg. Ekkor a fő cél még az Orosz Föderáció szanálása és kooptációja volt, hogy regionális stabilitást teremtsen, és prioritást élvezzen a megszülető unipoláris rendben. A folyamat azonban a vártnál jóval lassabban haladt, így 1994 környékén váltás következett be. Az USA eddigi orosz orientációja helyett – kisebb célként – a transzkaukázusi szubrégió stabilitását igyekezett elérni, részben azért, hogy éket verjen a potenciálisan veszélyes országok közé, részben azért, hogy biztosítani tudja az olaj- és földgázexportot a Nyugat számára (lásd Geopolitika fejezetben bővebben).

Az USA az általános demokratizálódás és a belső struktúra megerősítése révén előkészíti az utódállamokat a *„hegemonikus rendbe történő kooptációra"*,[3] amely nem

[1] Hoffmann, Tamás (2008): A grúz-orosz válság nemzetközi jogi dimenziói. In: Romsics, G. – Rácz A. – Hoffmann, T. – Deák A. Gy. (2008): *A grúz–orosz válság értékelése*. Magyar Külügyi Intézet, Budapest. (Továbbiakban: Romsics, G. – Rácz A. – Hoffmann, T. – Deák A. Gy.: 2008)

[2] ENSZ Alapokmány 2. cikk 4. bekezdés: „A Szervezet összes tagjainak nemzetközi érintkezéseik során más Állam területi épsége, vagy politikai függetlensége ellen irányuló vagy az Egyesült Nemzetek céljaival össze nem férő bármely más módon nyilvánuló erőszakkal való fenyegetéstől vagy erőszak alkalmazásától tartózkodniuk kell."

[3] Romsics, Gergely (2008): Az Egyesült Államok és a grúz-orosz konfliktus. In: Romsics, G. – Rácz, A. – Hoffmann, T. – Deák, A. Gy. (2008): *A grúz–orosz válság értékelése*. Magyar Külügyi Intézet, Budapest. 15.

jelent mást, mint hogy az USA saját megbízható partnereivé tudja tenni őket és előkészítse a NATO-hoz való csatlakozást. Az orosz-grúz kapcsolatok természetesen jól beleillenek az orosz-transzatlanti kapcsolatok általános keretébe, ha úgy tetszik, a grúz kapcsolatokkal a klasszikus *„amerikai demokrácia-promóció posztszovjet területen végbement reneszánszát szolgáltatja."*[4] Grúzia a 2003-as rózsás forradalom után viszonylag váratlanul esett át rezsimváltáson, az új elnök pedig elődjéhez hasonlóan élt a felkínálkozó lehetőséggel, és megkezdte az amerikai-grúz kapcsolatok szorosabbra fűzését. Az Államoktól kapott hűségért „cserébe" a korábban Amerikai- és Európa központú grúz kormány egyértelműen Washington felé fordult, mivel belátta, hogy az EU gázfüggősége révén képtelen feláldozni oroszbarát kapcsolatait.

Az Egyesült Államok befolyása jelentős mértékben megnőtt, Condoleezza Rice 2008. július 9-én Tbiliszibe utazott, hogy a grúz kormányfővel egy lehetséges NATO-csatlakozásról és a területi integritásról tárgyaljon. Rice így emlékezett vissza a megbeszélésekre könyvében: *„izgatott és impulzív volt, mindannyian tartottunk attól, hogy kiprovokálja Moszkva fegyveres beavatkozását. Adzsáriában, egy másik szakadár régióban sikeresen provokált ki konfliktust, amikor Adzsáriát a külső és belső nyomás hatására sikerült Grúziába reintegrálni. Attól tartottunk, ez a precedens azt a gondolatot szülheti benne, hogy egy hasonló operációt sikerül végrehajtania azon a területen is, amely a Putyinnak kedves Szocsi közelében fekszik…"* A visszaemlékezés szerint Rice figyelmeztette a grúz parlamentet, hogy egy esetleges háborúban Amerika – bár egyetért a hosszú távú célokkal – nem fogja támogatni Tbiliszit, Washingtonnak ugyanis nem érdeke egy személyes konfrontálódás Moszkvával. *„Elnök Úr, bármit is tesz, ne engedje meg Oroszországnak, hogy provokálja Önt. Emlékezzen Bush elnök szavaira, miszerint Moszkva arra fogja kényszeríteni, hogy valamilyen ostobaságot kövessen el. Ne keveredjen konfliktusba az orosz fegyveres erőkkel! Senki nem fog segíteni magának, és veszíteni fog."*[5] Ebből a memoárból egyértelműnek tűnik, hogy az USA már 2008. Augusztus 8-át megelőzően tisztában volt azzal, hogy Szaakasvili fegyveres támadást kíván indítani a szakadár állam ellen. Bár az amerikai külpolitika látszólag elítélte ezt, a NATO-hoz való csatlakozást mégis szem előtt tartották. Mégis hogy tudott volna Grúzia az Észak- Atlanti Szerződés részese lenni, mikor annak egyik feltétele a területi integritása? Így a keleti történészek és nemzetközi kapcsolatok szakértők továbbra is úgy vélik, hogy maga az USA tanácsolta Szaakasvilinek, próbálja meg visszaszerezni befolyását Abházia és Dél-Oszétia felett.[6]

Az Egyesült Államok hosszú ideje készíti elő Grúzia NATO csatlakozását, amellyel a kis kaukázusi állam totálisan szembe kerülne Moszkvával. Hogy ez lehetővé váljon,

[4] Romsics, Gergely (2008): Az Egyesült Államok és a grúz-orosz konfliktus. In: Romsics, G. – Rácz, A. – Hoffmann, T. – Deák, A. Gy. (2008): *A grúz–orosz válság értékelése*. Magyar Külügyi Intézet, Budapest. 15.

[5] Rice, Condoleezza (2011): No *Higher Honor: A Memoir of My Years in Washington*. Crown Publishing Group, a division of Random House. New York. 359

[6] Ivanov, Eugene (2011): *Huddling with Sakasvili*. http://rbth.ru/articles/2011/08/12/huddling_with_saakashvili_13252.html Letöltés ideje: 2011. november 13

előbb jobb tárgyalópozíciót kell elérnie, melynek az egyik lehetséges módja az, ha kiprovokál egy illegitim orosz beavatkozást. A feszültséget tovább fokozták azzal, hogy az Amerikai Védelmi Minisztérium – már 2002 óta – mintegy 150 katonai tanácsadó részvételével[7] járult hozzá a fegyveres erők modernizálásához.[8] Ezzel a lépéssel Grúzia képessé vált arra, hogy katonai inváziót indítson a szakadár területei ellen, méghozzá egy olyan nemzetközi jogilag „kifogástalan" hadművelettel, amely az *ENSZ Alapokmánya 2. cikkének 4. bekezdésének* értelmezéséből fakad. Ebben rögzítették, hogy a tagállamoknak más államok függetlenségének korlátozása, politikai rendszerébe való beavatkozás, vagy területi épségének megsértése épp úgy tilos, mint az erőszakkal való fenyegetés, vagy maga az erőszak-alkalmazás. A nemzetközi jogászok már régóta foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy abszolút-e az erőszaktilalom vagy sem. A válasz általában igen, de kivételek – mint mindenhol – itt is akadnak. Például az önvédelem és területi integritás megőrzése, vagy pedig ha az ENSZ Biztonsági Tanácsa (BT) így határoz. Grúzia a területi integritásra, Moszkva pedig az önvédelemre hivatkozott. Sőt nemcsak az ott élő állampolgárai, hanem az 1992 óta ott tartózkodó békefenntartói védelmét hangoztatta. (Nekik az volt a feladatuk, hogy meggátolják a pártok által befolyásolt katonai formációk „rezsimterrorját", illetve a konfliktuszónán kívül lehetőségük szerint segédkezhettek a grúz hatóságoknak jogtalan félkatonai szervezetek felderítésében.)[9] Ezzel érthetővé válik, hogy az orosz diplomaták miért is döntöttek a beavatkozás mellett, amivel az 1945 óta létező államok területi egységének sérthetetlenségi elvét felborították. Ez egyben azt is jelenti, hogy hiába hangoztatta a Nyugat (az élén az Egyesült Államokkal), hogy Koszovó esetéből nem lesz precedens, az amerikai diplomácia megásta a *status quo ante* sírját, de igaz, a ravaszt Moszkva húzta meg.[10] Koszovó tehát mégis precedenst teremtett és – bár Moszkva továbbra sem ismeri el az államiságát – azokat az érveket használja fel a dél-oszétok megsegítésére, amiket az 1999-es szerbiai bombázáskor használt fel a NATO (megelőzni a humanitárius katasztrófát és a genocídiumot).

Összefoglalva, Grúziának precízen előkészített terve volt, melyet látszólag nemzetközi jogi szinten sem lehetett kifogásolni. Az orosz diplomácia viszont egy kiskapuval felmenthette magát, ahogy Heidi Tagliavini svájci diplomata által vezetett vizsgálóbizottság 2009. szeptember 30-án kiadott hivatalos jelentésében deklarálta: a háborút Grúzia kezdte Dél-Oszétia *de facto* fővárosa, Cinvali megtámadásával, a grúz

---

[7] Rácz, András (2008): A katonai dimenzió In: Romsics, G. – Rácz, A. – Hoffmann, T. – Deák, A. Gy. (2008): *A grúz–orosz válság értékelése*. Magyar Külügyi Intézet, Budapest. 6.

[8] A tisztek közül legalább százan a háború kitörésekor is az országban tartózkodtak.

[9] Roudik, Peter (2008): R*ussian Federation: Legal Aspects of War in Gergia.* In: The Law Library of Congress – 14. September. 2008 http://www.loc.gov/law/help/russian-georgia-war.php Letöltés ideje: 2012. december 10.

[10] Halasi, Endre (2008): *Az orosz-grúz háború tanulságai II.* http://kitekinto.hu/hatter/2008/09/04/az_orosz-gruz_haboru_tanulsagai_ii. Letöltés ideje: 2011. november 1.

állítások az előzetes orosz támadásról hamisak.[11] Azt természetesen el kell ismerni, hogy Oroszország megszegte az Abháziával (1992 óta) és Dél-Oszétiával (1994 óta) életben lévő békeszerződéseit, amiért jogilag felelősségre kell vonni. Emellett be kell látni, hogy Abházia és Dél-Oszétia függetlenségének Moszkva általi elismerése nemcsak politikai, hanem komoly következményekkel járó stratégiai hibának is bizonyult. Oroszország mindvégig vonakodott elismerni Koszovót, mert attól tartott, precedenst fog teremteni,[12] a két új állam elismerésével viszont pont ő változtatta meg a posztszovjet határokat erőszakos módon, „legitim" esélyt adva ezzel a csecsen, ingusföldi és dagesztáni oroszellenes mozgalmaknak.[13]

Az eset több nemzetközi vitás kérdésre hívta fel a jogászok figyelmét, amelyek a mai jogszabályok, jogforrások alapján nem tisztázhatóak egyértelműen. Például:

1. Mikor kezdődik a jogos védelem? Csupán akkor, amikor már ténylegesen támadás érte az adott államot, vagy korábban (hadüzenet, csapatok mozgósítása, diplomáciai fenyegetések)?
2. Szélesebb-e a jogos védelem kategóriája, mint a fegyveres támadásra vonatkozó válaszadás? (Túlkapások, blokád alá vonás, közlekedési hálózat megbénítása)
3. És a legfontosabb: Több állam doktrínájában is megjelenik a *preempció*ra[14] történi hivatkozás, köztük az USA-éban, Ausztráliáéban, Izraelében és Oroszországéban. Tágabb fogalom-e a preempció a prevenciónál?[15]

## *Geostratégia, geopolitika*

Robert Kagan – külpolitikai kommentátor – szerint az új világrendet már nem az ideológiai szembenállás, hanem a nacionalizmus újbóli térnyerésre fogja meghatározni, ami már megmutatkozott a Balkánon is (etnikai nacionalizmus) és most Oroszországban is megjelent a perifériaterületekért folytatott harcok során (nagyhatalmi nacionalizmus).

[11] BBC News. Szerző nélkül (2009).: *Georgia started 'unjustified war'* http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/8281990.stm Letöltés ideje: 2011. november 1.

[12] Tálas, Péter (2008): *A grúz-orosz háború geopolitikai értelmezése.* Nemzet és Biztonság. 10. sz. 7 http://www.nemzetesbiztonsag.hu/cikkek/talas_peter-a_gruz_orosz_haboru_geopolitikai_ertelmezese.pdf Letöltés ideje: 2014. április 10.

[13] Rácz , András (2008): *Az orosz haderőreform rövid áttekintése.* Magyar Külügyi Intézet. Budapest 13–14.

[14] Azonnali katonai fellépés küszöbön álló veszély esetében.

[15] Hasonló eset történt meg 1981-ben, mikor Menahem Begin néhai izraeli miniszterelnök parancsot adott az iraki Oszirakban található atomerőmű lebombázására. Az akcióra azért került sor, mert Izrael úgy vélte, hogy amikor az elkészül, az lehetővé teszi számára az urán- és plutóniumdúsítást, amivel atomfegyvert állíthat elő. Az eset hatalmas felháborodást keltett, végül a nemzetközi közösségek is jogszerűtlennek ítélték.

Oroszország délnyugati határán egy geopolitikai törésvonal jelent meg, amibe Grúzia éppúgy beleesik, mint Lengyelország, Lettország, Litvánia, Ukrajna vagy Közép-Ázsia.[16] Ezen geostratégiai törésvonalak metszéspontjában fekvő térségek feletti befolyásért nagyhatalmi versengés indult meg, melyben részt vesz Oroszország, az Európai Unió, az Egyesült Államok, kiegészülve regionális hatalmakkal – Törökország, Irán – illetve nemzetközi szervezetekkel (FÁK, CSTO[17], GUAM[18], NATO). A legfontosabb stratégia energiahordozó a kőolaj és a földgáz, amelyből a Kaszpi-tengeri régióban a világ tartalékainak nagyjából 5 százaléka lelhető fel. Ahhoz, hogy a kitermelés megbízhatóan, de legfőképpen folyamatos ellátás biztosítva történjen, elengedhetetlen a kaukázusi területek stabilitása. Nyilvánvalóan erről különböző elképzeléseik vannak a nagyhatalmaknak. Még Oroszország a konfliktusok fenntartásában érdekelt, az energiatranszportot politikai fegyverként használja (gázelzárások, gáz-árviták, zsarolások), addig az USA a térség stabilizációjára próbál megoldást találni. Az ex-szovjet szatellitállamokat megbízható partnerekké akarja tenni, sürgeti NATO-csatlakozásukat, melyek hosszabb távon olaj- és földgázexportot jelentenének számára az eurázsiai régióból.[19] Alternatív lehetőségként az Orosz Föderációt elkerülő kőolaj-vezetékeket terveznek: Kína-Kazahsztán (*Atasu-Alashankou*), *Baku-Tbiliszi-Ceyhan* útvonalon, de említhetnénk a Déli- Áramlat riválisaként megtervezett *Nabucco* vezetéket is, amely Törökországon, Bulgárián, Románián és Magyarországon át exportálná az olajat az Európai Unióba. Csak ezzel lenne megelőzhető ugyanis az EU oroszoktól való gázfüggőségének 25-ről 45 százalékra történő növekedése (2030-ra prognosztizált adat).[20]

A fentiek tükrében azt is szeretném bemutatni, hogy a háború kitörésének nemcsak társadalmi (nacionalizmusok kialakulása) okai, nemzetközi jogi előzményei és következményei voltak, hanem egy olyan sértett birodalmi tudatból eredő félelem is, amely végül lépésre késztette Moszkvát. Gyakran elfeledkeznek erről ugyanis a nyugati elemzők, hogy Oroszországra rendkívül fenyegetően hat Amerika kaukázusi jelenléte (amelyet ők „közel-külföldnek"[21] neveznek), illetve a NATO és maga az Európai Unió keleti terjeszkedése. Várható volt tehát, hogy az orosz külpolitika kényszerítő módon – megelégelve a 10 éve tartó visszavonulást – fel fog lépni az amerikai hegemónia ellen.

---

[16] Czene, Gréta (2008): *A grúziai háború és az új nemzetközi rendszer* http://www.biztonsagpolitika.hu/userfiles/file/PDF/Czene_A_gruziai_haboru_es_az_uj_nemzetkozi_rendszer.pdf Letöltés ideje: 2014. április 10

[17] Collective Security Treaty Organisation. Regionális katonai együttműködés, egyfajta „ellen-NATO". Lényege: ha a tagok bármelyikét támadás éri, a többi a segítségére kell, hogy siessen. Kedvezményesen vásárolhatnak egymástól (Oroszországtól) fegyvereket.

[18] Grúzia, Ukrajna, Azerbajdzsán és Moldova által létrehozott szervezet. Célja a modernizáció, gazdasági fejlődés, demokratizálódás, érdekek együttes artikulálása.

[19] Kramer, David J. (2010): *Resetting U.S.—Russian Relations: It Takes Two.* The Washington Quarterly. Vol 1. https://csis.org/files/publication/twq10januarykramer.pdf Letöltés ideje: 2014. április 10.

[20] Indans, Ivars (2007): *Relations of Russia and Georgia: Developments and Future Prospects*. Baltic Security & Defence Review Vol 9. 131-149.

[21] Eredetiben „near abroad".

Oroszország élt a grúz támadások adta lehetőségekkel, hogy gazdasági revansot is vehessen. Az abház és a dél-oszét területek biztosítása után blokád alá vette a – mindkét autonóm területen kívül eső – Fekete-tenger partján lévő Poti városát. Ez a település Grúzia legjelentősebb gazdasági pontja, hiszen ide fut be az azeri olajt szállító vezeték, ahonnan pedig tartályhajókkal szállítják tovább Törökországba és Ukrajnába az olajt.[22] Geostratégiai szempontból nézve tehát győztesen jött ki a küzdelemből, elrettentve ezzel a környező országokat. Azerbajdzsán, Üzbegisztán, és Türkmenisztán például ezért hátrált ki a Nabucco-vezeték megvalósításának terveiből, s újabb szállítási megállapodásokat kötött Moszkvával.

Az Európai Unió ellentétben az USA-val képtelen a határozott, tekintélyparancsoló fellépésre, éppen ezért az orosz kormányzatnak mindig is Amerika fogja a legnagyobb veszélyt jelenteni. Az EU hiteles fellépését jelentős mértékben nehezíti, hogy belső struktúrájából adódóan az összes tagországnak meg kell egyeznie ahhoz, hogy Lady Cathrine Ashton valóban egységes külpolitikai véleményt tudjon megfogalmazni. Ez a bürokratikus eljárás annyira lelassítja a folyamatokat, hogy csak jelentős késéssel tud reagálni a körülötte zajló eseményekre. Ezt pedig nemcsak a grúz-orosz háború esetében figyelhettük meg, hanem 2009-ben a koppenhágai klímacsúcson is, ahol mivel nem létezett egységes EU álláspont, az USA csak Kínával és Brazíliával volt hajlandó egyezkedni. Mindezek mellett megemlíthetnénk az észak-afrikai konfliktusokat is, ahol Lady Ashton csupán megkésve tudott konszenzusos véleményt megfogalmazni, mert minden tagállam másképp állt a kialakult helyzethez. Ezzel az orosz vezetés is tisztában volt, és mivel „fizikai" fenyegetést az EU nem jelentett számára, a gáz pedig Oroszországon keresztül érkezik az európai tagállamokba, elég volt az Egyesült Államokra koncentrálnia.

Ugyanakkor az amerikai szerepet sem szabad túlértékelni. Washington csak verbálisan állt ki a kis kaukázusi állam mellett, „kézzel fogható támogatást" és valóban támogató diplomáciai döntéseket viszont nem hozott. Két alapvető célját már az 1999-es kaukázusi stratégiájában (USAID) is megfogalmazta. Az elérendő külpolitikai célok egyike az, hogy a bizonytalan államok (Oroszország, Irán) között fekvő, földrajzi értelemben is csomópontnak tekinthető kaukázusi országokat gazdaságilag és politikailag stabilizálja. A másik cél kifejezetten Grúzia kulcsfontosságú tranzithelyzetére utal. Az USA törekszik a transzatlanti és általában a Nyugat felé irányuló kőolaj- és földgázexport biztosítására, amit a legkönnyebb módon a NATO csatlakozás elősegítésével érheti el.[23] A legutóbbi csúcstalálkozót 2008 áprilisában Bukarestben tartották meg, ahol a tagok azonban egységesen mondtak nemet Grúzia és Ukrajna csatlakozási szándékára, mondván a két ország nem áll készen erre a lépésre. Valószínűleg ez a lehető legjobb döntés volt a tagok részéről, még Amerikától is, mert amennyiben áprilisban Grúzia aláírja a csatlakozási szerződéseket, úgy a 3 hónap múlva bekövetkező

[22] Az exportálásra kerülő azeri olaj Oroszország nélkül hagyja el a térséget (sérti az érdekeit), ráadásul 38%-a a British Petroleum tulajdonában van.

[23] Romsics, 2008

háborúban a NATO Alapokmányának 5. cikkelyére[24] hivatkozva világméretű háborút robbanthatott volna ki. Amerikának pedig nem érdeke, hogy háborúba sodorja magát, vagy, hogy egy újabb hidegháborús időszak vegye kezdetét.[25] Mint ahogy nem célja, hogy Oroszországot elszigetelje, de törekszik a befolyásának csökkentésére, amivel biztonságosabbá válhatna számára az energiaszállítás. Így nem feltétlenül kell külön jelentőséget tulajdonítani az amerikai-grúz kapcsolatoknak, hanem érdemes azokat az amerikai-kaukázusi kapcsolatok szélesebb kontextusában értelmezni. Ez a politika pedig mindaddig megengedi Moszkvának a presztízs- és geopolitikai korrekciókat, amíg a *modus vivendi*t segítik elő. Csak abban az esetben számíthatunk az amerikai beavatkozás intenzívebbé válására, ha a korrekció túl agresszívvé válik és energiapolitikai sérelmek érik Washingtont. Bár még ekkor sem lesz érdeke irracionálisan viselkedni, háborút indítani Oroszország ellen, hanem egyfajta diplomácia licit kezdődik meg, mely vagy a felek megállapodásával zárul, vagy diplomáciai hidegháború veszi kezdetét.[26]

## *Összegzés, konklúziók*

Három különféle aspektusból igyekeztem bemutatni a Grúziában lezajlott eseményeket. Először a nemzetközi kapcsolatok elméletében kerestem magyarázatot arra, hogy miért éppen a Kaukázus ezen területén volt a konfliktusok gócpontja. Úgy gondolom, hogy a kialakult helyzethez jelentős mértékben hozzájárult a rózsás forradalom során történt hirtelen rezsimváltás, a nacionalizmusok elterjedése, a demokratizálódással járó instabilitás megnövekedése, illetve az, hogy Moszkva még mindig képtelen volt sértett birodalmi tudatát maga mögött hagyni, s megszabadulni revizionista törekvéseitől.

A háború nemzetközi jogi szinten is több okból kifogásolható. Igaz, a grúzok megsértették a konfliktusok békés rendezésének elvét, - és bár az oroszok jogszerűen vonultak be az országba - viszont nem voltak tekintettel az *uti possidetis* elvére, mikor erőszakkal

[24] NATO alapokmány 5. cikkely:
„A Felek megegyeznek abban, hogy egyikük vagy többjük ellen, Európában vagy Észak-Amerikában intézett fegyveres támadást valamennyiük ellen irányuló támadásnak tekintenek; és ennélfogva megegyeznek abban, hogy ha ilyen támadás bekövetkezik, mindegyikük az Egyesült Nemzetek Alapokmányának 51. cikke által elismert jogos egyéni vagy kollektív védelem jogát gyakorolva, támogatni fogja az ekként megtámadott Felet vagy Feleket azzal, hogy egyénileg és a többi Féllel egyetértésben, azonnal megteszi azokat az intézkedéseket – ideértve a fegyveres erı alkalmazását is –, amelyeket a békének és biztonságnak az észak-atlanti térségben való helyreállítása és fenntartása érdekében szükségesnek tart." (1949. április 4.)

[25] Chicky, Jon E. (2009*): The Russian-Georgian War: Political and Military Implications for U.S. Policy*. Central Asia- Causasus Institute & Silk Road Studies Program – A Joint Transatlantic Research and Policy Center. Singapore. http://www.silkroadstudies.org/new/docs/Silkroadpapers/0902Chicky.pdf Letöltés ideje: 2014. 04. 10.

[26] Romsics, 2008

elmozdították a posztszovjet határvonalakat, legitim esélyt adva ezzel az ingusföldi, dagesztáni és csecsen oroszellenes erőknek a függetlenedésre. A körülmények tisztázása után a Tagliavini svájci diplomata által vezetett vizsgálóbizottság Moszkvát felmentette a grúz vádak alól, de jogi felelősségre vonásra a többi jogsértés miatt jelenleg is zajlik.

Végül egy geopolitikai áttekintésből azt a következtetést látom levonhatónak, hogy a harcok mind (gazdaság)politikailag, mind pedig katonailag motiválva voltak. Grúzia érdekelt volt a nyugati tőkében, hosszú távú befektetésekben, és egy Oroszországot elkerülő kőolaj-vezeték kiépítésében. Az orosz politika persze ezt nem engedhette meg, épp ezért a háború tökéletes ürügyét felhasználva megbénította a grúz infrastruktúrát, blokád alá vonta Poti városát, és ezzel megszűnt az azeri olaj nyugat felé történő exportálása. Ezzel a stratégiai lépéssel sikeresen félemlítette meg a többi közép-ázsiai országot, akik sorra hátráltak ki a Nyugattal kötött Moszkvát megkerülő vezeték-tervekből.

Látható, hogy Moszkva saját regionális ambícióit tekintve kellőképpen motivált és rendelkezik is egy rövid, és kiterjedésében korlátolt helyi háború megvívásához szükséges katonai képességekkel,[27] ezért az ötnapos háború Grúzia (és persze Dél-Oszétia) politikai és gazdasági erejének meggyengülésével végződött. Grúziáról most hosszú ideig tárgyalni sem lesz érdemes az EU keleti partnerségével vagy NATO csatlakozásával kapcsolatban. Legfontosabb a lokális problémák megoldása lesz, pl.: a harcok után kialakult ütközőzóna felszámolása. Továbbá döntéseket kell hozni az autonóm területek és Grúzia újraépítéséről. Elképzelhető, hogy Oroszország vállalja a kérdéses városokban az épületek és az infrastruktúra helyreállítását, végleg magához láncolva ezzel az oszéteket, miközben a Nyugat a grúz gazdaság beindításával foglalkozna. Ez a legvalószínűbb forgatókönyv, de a kaukázusi államban élők azzal járnának a legjobban, ha kompromisszumos megoldás születne és hosszú távú beruházások részese lehetne a térség.

## *Kitekintés*

Már az 1999-es koszovói NATO intervenció óta revizionista törekvései voltak Moszkvának, önbizalmát pedig csak növelte a 2008. augusztusi csatározás pozitív kimenetele. Ez arra fogja sarkallni, hogy az újonnan kialakuló nemzetközi rendben és a világpolitikában ismét bátrabban jelenjen meg, bár az EU és a NATO keleti bővítése továbbra is fenyegetést jelent számára. Ha viszont képes lesz kibújni sértett birodalmi köntösből, újragondolhatja neoimperialista stratégiáját és új nyugat-politikába kezdhet. Ennek részeként törekedni fog arra, hogy integrálja magát a globális kereskedelembe, anélkül, hogy külső politikai befolyás alá kerülne. Jó kapcsolatokat próbál kiépíteni a többi feltörekvő hatalommal, Kínával, Törökországgal, Indiával és

[27] Rácz, 2008

Brazíliával. Valamint törekszik létező entitásként kezelni az Európai Uniót, néhány állam – pl. Németország – kulcsszerepére fókuszálva.[28]

Természetesen a posztszovjet területek felől érkező olaj- és gázvezetékek feletti ellenőrzése végett továbbra is versengeni fog az EU-val és szomszédjaival is. Sőt, kellőképpen erős lehet hozzá, hogy átformálja az egész európai biztonsági intézményrendszert, mivel Brüsszel nem vált olyan erőssé az idők folyamán, mint azt korábban remélték. Ez abban is kiütközött, hogy az EU nem tudta megakadályozni a koszovói krízist, lelassítani a csapatok összecsapását a Kaukázusban, ahogy a Moszkvát elkerülő gazdasági útvonalat sem tudja megvalósítani. Ezek globális színtérben azt jelentik, hogy Európa mint központi szereplő lassan elveszítetni látszik nemzetközi politikai befolyását. Washington egyre kevésbé érdekelt Európában, és úgy látszik, hogy az új, szuverenitásban gondolkodó globális erők is – mint pl. Kína – aláássák az „EU unipoláris pillanatát".[29] Az eddigi demokráciaterjesztés, amely a liberális értékek és intézmények megosztásán alapult, megszűnik, helyébe pedig a kontinens nagyhatalma között folyó érdekalapú realista versengés kerül, melyet a perifériákért vívnak. Ezek kisebb villámháborúval járhatnak, de összességében megdőlni látszik a neorealisták elmélete, miszerint a multipoláris világrend instabilitásából következően megszaporodnak a háborúk. A nagyhatalmak között ugyanis kevesebb háború tört ki eddig, mint valaha.

Összefoglalva, a hatalmi erőegyensúlyon alapuló többpólusú rendben egymással ellentétes nemzeti érdekek versenyezhetnek. Úgy látszik, a decentralizált, kissé anarchikus rendszerben az államok igyekeznek mindenféle függőségeiktől megszabadulni, de legalább is az erre való törekvés fogja meghatározni a magatartásukat. Bár kisebb csaták, viszonylag sűrűn előfordulhatnak, főleg a perifériákon, nagyhatalmak közötti, elhúzódó háborúk nem valószínűek. Főleg akkor, ha a Nyugat el tudja majd fogadni, hogy a feltörekvő – nem feltétlenül szövetséges – államoknak is vannak érdekeik, és ezekre a kihívásokra megfelelően tud majd válaszolni.

[28] Krastev, Ivan – Leonard, Mark (2010): *The Spectre of a Multipolar Europe.* The European Council on Foreign Relations . London. http://ecfr.3cdn.net/d294639d029f24c751_ilm6y7pbp.pdf. Letöltés ideje: 2011. november 14.

[29] Uo.

Frank G. Karioris

# Mediation Between Men: From Objects to Events

## *Introduction*

There is a quote, attributed to Freud, that says "sometimes a cigar is just a cigar."[1] It is into this viscus semiotics that this paper wades, hoping to understand not the cigar itself, but the utility of the cigar as an object which can act as a medium, or mediating force, to enable, and sustain, men's relations with each other. In other words, it is the act of seeing the cigar not for the cigar's sake alone, or seeing it necessarily as a symbol of masculinity, but seeing it as an object upon which men can both project relational dissonance and give them a means to enact their relations with each other, and furthermore enabling their relationship.

In this way, this paper seeks to begin a project of mapping some of the ways that men interact with each and work their relations with other men through any variety of objects and events. It will seek out a variety of examples from various sets of literature, and will utilize interviews with a few men to provide further evidence and bring the paper together under the auspices of these men's individual experiences. This exploration will provide the basis for a larger piece of work which will examine the process of mediation in men's relations in its larger scope and with greater amount of investigation into the examples. In this way, it is part of a broader microsociological study of men's relations and the utilization of both objects and actions.

The paper is divided into a number of sections, the first being a discussion of the use of the concept 'mediality' and the explanation of the mediation specific to men which has been titled 'male-media'. Within this section will also be discussions about the place of objects as a medium and masculinity as a medium, hoping to flush out a way of viewing these mediations and the role that objects have in the shaping of masculinity, and, at the same time, the way masculinity has a role in the utilization of objects. This essay is a beginning theorizing, meant to go along with a much more empirical set of writings. At the moment, the empirical part of the is missing. In this way this is part of a much bigger project that is ongoing, unfinished, and which will build upon this theorizing.

---

[1] Though, how he does not, can not, see this as a fixation on the oral phase is unclear exactly.

## *A Sociological Mediality*

In using the term 'mediality', this paper aims to situate itself amongst a vast and varied literature. This said, much of that literature addresses this idea from both a different starting point as well as a different focus. This paper sets its sights upon the mediations which occur between two people in its immediacy, rather than, like much of the other writings, about the mediation between either the visible and the invisible or the mediation between spirit and others, or, like in Debray's book, about the way that communication is itself mediated.[2] That said, this literature will both situate the concept as well as provide a starting place from which to seek to apply it towards more sociological elements.

Though much of the literature addresses the concept through media formats, or the form of media itself, this is not to say this is entirely different from the application of mediality in this essay. Part of what is crucial to understand from the concept is that it is not merely the content which is crucial, but also the medium of the message which plays a role in the process of understanding.[3]

In seeking to understand relations between two parties, one must begin to look toward what communication is, and how it is created. As John Guillory points out, for many, communication was entangled with the ideas of speech as words, which he connects with both Locke and Aristotle.[4] Guillory, from these explorations states that all communication is a mediated project, and that "long distance communication can stand as a figure for the inherent difficulty of [all] communication."[5]

Continuing his discussion of both communication and notions of mediation, Guillory states, with eminent clarity, that "if we think of mediation as a process whereby two different realms, persons, objects, or terms are brought into relation, the necessity for mediation implies that these realms, persons, objects, or terms resist a direct relation and perhaps have come into conflict."[6]

There is, inherent in this paper, partly the notion that relations and beings are of a dialogical character,[7] which, in this context, suggests that all beings and relations work in conjunction with and through others in the ultimate creation of the relationship

---

[2] Debrary, Regis (1996): *Media Manifestos: On the Technological Transmission of Cultural Forms.* Verso Books. London.

[3] Or, as Marshall McLuhan says: "the 'content' of any medium is always another medium." McLuhan, Marshall (1994): *Understanding Media: The Extensions of Man*. Massachusetts Institute of Technology Press. London

[4] Guillory, John (2010): Genesis of the Media Concep'. *Critical Inquiry*. Vol 36 321–362. 332. (Továbbiakban: Guillory, 2010)

[5] Guillory, 2010: 334.

[6] Ibid: 342.

[7] Taylor, Charles (1992): *Ethics of Authenticity*. London: Harvard University Press. 32-33.

and therefore one's own self. In this, then, one begins to see these mediations, and mediating objects and events, as critical in the constructing of identity for these men.[8] While this paper will address a number of different methods by which men's relations are mediated, it sees at the core of it this dialogical character propelling these relations. They are not external to the self, but are in fact actions both upon the self and which constitute part of the larger creation of the self.

This 'male-media' is part of the larger set of habitus of these men, in the sense that not only is the habitus premised on varied roles for genders, but that, to some degree, there is alternative spaces available for each gender. As Bourdieu claims, one's habitus is premised strongly on early experience, giving it primacy,[9] and it is crucial in relation to how one should see the role of gender segregated spaces and places, both in relation to early experiences as well, to a greater degree, throughout life, provide them the opportunity for this habitus to be further inflected by those of the same gender.[10] For Eve Kosofsky-Sedgwick, the spaces of masculinity and femininity should be seen not as binary to one another but as "orthogonal to each other, 'in different, perpendicular dimensions, and therefore… independently variable.'"[11] In this way, the relations between men, both of the same age as well as older, give the background and backdrop upon which habitus plays itself out and is created. It is for this reason why the mediations of men's relations are both specific to men, 'male-media', as well as provide an understanding of its importance in the broader scheme. Furthermore, one can see through these mediates not merely a habitus, but also a strongly worked bodily hexis which is being ingrained in these interactions. It is crucial, then, to see masculinity as a "collective… project" which is "individually lived out;"[12] and in this way see it inside of a field of relations both internal to men's relations and external.[13]

Within this construction of male-media exists both the inured, inundated habitus and hexis which they are a part of, as well as that which they fashion themselves. These mediations can provide a realm for these men to both work within their own habitus and hexis, as well as allow them to change and alter them to some degree. It is because

---

[8] Ibid: 35.

[9] Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 78.

[10] This is not to say that gender segregation is absolute, or in any way to claim that men do not effect women's habitus, or women men's. It is meant to indicate the primacy of place that men's interactions play in the formation of habitus for men based, in part, on this segregation. That said, one must also keep in mind the role of education upon habitus; in the U.S., most primary school educators are women, this presents a very different scenario.

[11] Kosofsky-Sedgwick, Eve (1985): *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. Columbia University Press. New York. 7

[12] Coles, Tony (2009): *Negotiating the Field of Masculinity: The Production and Reproduction of Multiple Dominant Masculinities. Men and Masculinities* Vol. 12. No. 1. 30–44. 33

[13] Swartz, in his book on Bourdieu, states explicitly that men's masculinities are "mediated through the structure and dynamics of fields." In: Swartz, David (1997): *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. University of Chicago Press Chicago. 128.

of their habitus that one must recognize "… that 'interpersonal' relations are never, except in appearance, individual-to-individual relationships and that the truth of the interaction is never entirely contained in the interaction."[14]

In a similar fashion, Agamben, in a fashion discussing hexis, states that "[f]or human beings who have lost ever sense of [bodily] naturalness, every single gesture becomes a destiny."[15] While he is talking about cinema and photos, this can be easily translated into the realm of the sociological. Continuing, he says that "[w]hat characterizes gesture is that in it nothing is being produced or acted, but rather something is being endured and supported."[16] This essay seeks then to, in some small way, do exactly what Agamben believes gesture does: allow for the "emergence of the being-in-a-medium of human beings."[17] The next section will lay out further a way of viewing masculinity, objects and events, and mediality in relation to each other and the interconnections that exist between them. In doing this it hopes to further on the theorizing above into the relations between men.

## *Masculinity as a Medium, Object as a Medium*

In constructing, and applying, a notion of mediality to men's relationships, it is crucial to understand the relation of this to masculinity. In titling this section as 'Masculinity as a Medium, Object as a Medium', it means to put to the fore the relation between masculinity at play in both the objects and the men themselves. This is not to take these as for granted and foregone bonds, but means to, in the investigation itself, see them as troubled and troubling items which this paper seeks to scrutinize.

The constitution of masculinity is invariably and impossibly tied to the relations that are under investigation, as well as the relations to those outside the scope of this paper. In other words, it sees masculinity not as a stable entity upon which to build as a foundation, but sees it as a construction site whereby these relations are the building materials. In another way, it puts then the idea forward that masculinity is a process in motion in a dialectical sense of both creating the homosocial relations (and homosociality) as well as being itself created by them.

In discussing 'Masculinity as a Medium', it is important to present this as part of the process, rather than the singular, and singularity, of the interaction and the mode of

[14] Bourdieu, 1981

[15] Agamben, Giorgio (2000): *Notes on Gesture. Means without End*. University of Minnesota Press. London. 53. The utilization of this quote does not mean, or intend, to invoke the notion of 'human being' or make a statement about the human/animal divide. It is used, rather, as a statement about gesture(s).

[16] Ibid: 57.

[17] Ibid: 58.

mediation that is occurring. In this way, it is crucial, at the same time, then, to dispel any occlusion about the connection between these disparate, but not fully distinct, items.

These objects, actions, and events, in their presence, both materially and as metaphoric and metaphysical, create the ability and situation for the formation, formulation, of a masculinity to exist which is then part of the processional lineage of the objects, and in this way intertwines them as co-dependent. In other words, there is a sense that the holder (in its broad sense) becomes a man through the possession of the object. It is, thusly, a demarcation, and a marker, of masculinity and of manhood.

There is, then, a sense that this medium of performance is a component of masculinity, that is consecrated, in part, through both 'masculinity as medium' and 'object as a medium'. Put another way, "gender is performative in the sense that it constitutes as an effect the very subject it appears to express."[18] In seeing the performance (in this case, going along with Butler's terminology, 'performance' is not meant to indicate a subject's "prior election to do" the performance[19]) then as comprised both as an effect of a gender and the creation of the subject, it is meant to challenge the ordered (and ordering) ideas about the presumed prescient nature of a gendered subject and relation. In this way one can further see the elaboration of the importance, then, of homosociality to the individual constitution of masculinity if they are intertwined as inseparable from each other.

Through this, then, one begins to see the relationships between men, masculinity, and objects as a form of practice whereupon each is intertwined with the others. Butler, at the end of her chapter, asks the question: "How then to expose the causal lines as retrospectively and performatively produced fabrications[?]…,"[20] and it is this question which can, and has been, partially investigated through the utilization of mediality in relation to these men's relations. For Butler, there is the sense that, aside from uncovering these causal lines, it is crucial to see an identification not with one's self as self-constituted, but to see it as dependent on "a discourse we never chose but that, paradoxically, initiates and sustains our agency."[21] As such, it is crucial then to make sure not to collapse the individual under the weight of the mediation or under masculinity, but to see the individual within, and part of, both of these. In the next section the object, as an object and a mediator, will be further investigated, as will a conception of homosociality which works as part and parcel with this.

---

[18] Butler, Judith (1991): *Imitation and Gender Insubordination*. In *inside/out: Lesbian Theories, Gay Theories*, edited by Diana Fuss. Routledge. London. 24.

[19] Ibid: 24.

[20] Ibid: 29.

[21] Butler, Judith (1997): *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection.* Stanford University Press. Stanford. 2.

## *Homosociality & the Object*

While the role(s) of an object has been investigated, the object itself has not been delved into as of yet. This is crucial for an understanding of the placement of the object itself, and the molding process which occurs dialectically between the object and the relations which utilize it as such. This will, then, be connected back to the conception of homosociality itself and the way that these relations exist as part of the object and the object simultaneously exists as part of the relationship.

Michel Serres, in his book The Birth of Physics, describes a way of viewing the object which is pertinent for this discussion. For him, there are no (in a choice use of language) "men… until after the appearance of the object as such."[22] Continuing, he states that "[t]he object as object, quasi-independent from us and quasi-invariant through the variation of our relations, separates man from the mammals."[23] It is clear that for him, relations between individuals exclusively do not, and could not exist. The object as object defines not only itself but is determinate of the definition of people.[24] Though objects are defining of relations, they also pose as a place outside of relations themselves which "offers an opening and a chance to escape the network of our relations, and thereby free ourselves from the problems raised by it: in particular that of violence."[25]

Moving forward from this, Serres continues the discussion of objects in another book, Genesis.[26] He says that the "invention of objects… froze the frantic flame of relational time to some extent."[27] In this, he means that the object binds with the relations to create a sense of time, a sense of the world, a history. His example of this is war, saying that there are no weapons formed to originate violence, to create an exchange without values. It is then, he says, that the "object here is a quasi-object, insofar as it remains a quasi-us. It is more a contract than a thing, it is more a matter of the horde than of the world."[28] He furthermore says that it is not a "quasi-subject but a bond… The social bond would only be fuzzy and unstable if it were not objectified."[29] In this way, Serres breaks the object as object and creates object as bonded relation, relational in its self and to relations of people.

---

[22] Serres, Michel (2000): *The Birth of Physics*. Clinamen Press Limited. Manchester. 132.

[23] Ibid.

[24] 'People' being used here rather than the gendered idea of 'mankind', or 'human' which dives into conceptions about the human/animal divide.

[25] Ibid: 133. His reference to violence here is alluding back to an earlier part of the text which discussing violence as the main factor amongst relations among men.

[26] It is interesting to note that, just as in the lead up to discussion about objects in The Birth of Physics, in Genesis the discussion of objects is prefaced by a discussion about violence.

[27] Serres, Michel (1995): *Genesis.* Ann Arbor. The University of Michigan Press. USA. 87.

[28] Ibid: 88.

[29] Ibid.

From this vantage point, Serres then moves to a discussion of various contexts in which objects acted, and the ways that these objects, in these different conditions, each in their own way act and function as both current and past. He says that this theatrical violence (continuing to use violence as his specific example) is the "violence between things already classed, frozen into kinds and representations. The great inventive, productive struggles, take place against the current, without any circus or spectacle…"[30] In other words, the object is not merely the object in its current context but an object as representation, an an object of an objectivized historical relational representation. In this way there is, to return to Bourdieu, a specific habitus and hexis that the object itself has outside of the habitus of the individual.[31]

All of which allows the object to be seen, and shown, as both present and past; which, when brought into conversation with the notion of the object as that which creates and substantiates relations, gives a sense of the cruciality of the object. It is then, here, that one can bring, specifically, homosociality into contact with the object. In so doing, it seeks to bring to bear the full weight of theorizing above to emphasize the sense of importance and import of the object as a begetter of homosocial relations. Throughout this, it is important not to see the object as primary above the relationship, but to see it as an enabler upon which the relationships gain meaning. Serres, in his discussion about the object, while claiming a change in relationships after the object enters them, does not disclaim the notion that the relations do not exist prior, just that they could not exist as such prior.

Most discussions surrounding homosociality will recognize the place of objects, and their importance, to the relations; most, though, will also see the object as, rather than an object, a representation of the feminine. In relegating the object involved in these relations as singularly a stand-in for the feminine it misunderstands, misrecognizes, and negates the object as an object itself with a specific past, in its habitus, as well as with a specific current, and, in another sense, currency. For theorists such as Sedgwick, men's relations are mediated through the passing of a badge of femininity – in both literal or symbolic form – which serves as a feminized currency that serves to reinforce the homosocial relations.[32] This, then, in some ways, postulates that men necessitate a feminine to communicate with each other, and that no communication can occur outside of the presence of this feminine. In seeking an understanding of the place of objects in relations, there seems to be a far more complex relation between objects and relations than any singularity, and that, while the feminine is often used as a tool for, and by, men, this in no way speaks to the grandiose abilities of objects to form relations in complex and shifting fashions which are dependent upon the various relations involved as well as the objects themselves involved and the unique qualities they bring to any interaction.

---

[30] Ibid: 96-97. The quote goes on, in beautifully metaphoric terms, "… and not in the channels of the archipelago, where the surge lies still and stands stagnant, amidst the billowings of slack algaes."

[31] Bourdieu, 1972: 87–94.

[32] Kosofsky-Sedgwick, 1985

In all of these ways, it has been hoped to begin establishing a framework to analysis and understand the relations between men, and the objects which participate in the establishment of these relationships. It has sought to do this from a theoretical standpoint which recognizes the agentic nature of individuals while understanding the underlying habitus, as well as seeing the critical nature that objects play in setting up the possibilities of these relations through their own presence and habitus. It is crucial though to see this as part of a larger attempt to understand men's relations, which, in the next section, takes on a taxonomic attempt at viewing the objects which men utilize in their relations, and seeing, amidst these, aspects of success, failure, and dependence.

## *Success, Failure, and Dependence*

The recognition that the object plays a role, through its current state and past, in the formation of both masculinity and men's homosocial relations allows one to see its importance, but what has gone unexamined up to this point is the connection that it plays to the success, or failure, of the relation and of the portrayal of masculinity. In this, it also, as discussed above, accords the object a certain amount of ability then to validate the supposed manhood of the men in possession of it. While this is frequently temporary, it gives the sense of import which it carries in its relations to masculinity, and to men's relations.

To put it another way, it means that if these objects can work to create masculinity and men's relations, it is successful in mediating these. Successful, here, is used to state a sense that in the object's action it thereby allows a presentation (of masculinity) to be accepted. Notions of success are certainly not antithetical to masculinity, in fact, in many ways, the notion of success has a striking connection with ideas about masculinity. There is, says Alex Tuss, for American man any number of ideas about success, all of them claiming that men should be successful to the extreme - he points to "the American Dream, the Rugged Individual, the Golden Boy, and the Horatio Alger story" as testament to this.[33]

If an object can be successful, it can similarly fail. The question then becomes what takes place to allow an object to succeed or fail at either enabling the relation or legitimizing the performance of masculinity? Coming back to the connection, relation, between men and objects, one can further suggestion, taking Althusser, and interpreted by Butler, the conception of interpellation. Althusser gives the example of a police officer hailing (or calling) to someone in the street, saying that in the person

[33] Tuss S.M., Alex (2004): Masculine Identity and Success: A Critical Analysis of Patricia Highsmith's The Talented Mr. Ripley and Chuck Palahniuk's Fight Club. *The Journal of Men's Studies* Vol. 12. No. 2. 93–102. 94. Accessed March 2013. http://michael-miller.wiki.uml.edu/file/view/Masculine+Identity-Ripley%26Fight+Club.pdf

being hailed turning around, they at that point constitute themselves as a subject - he further states that the call seldom fails, that the "one hailed always recognizes that it is really him who is being hailed."[34] While this is a disciplinary technique, or in Lacanian terms a statement of symbolic constitution, Althusser understands that this formation is still contingent, with the notion of possible misrecognition occurring. As Butler says, the "one who is hailed may fail to hear, misread the call, turn the other way, answer to another name, [or] insist on not being addressed in that way."[35] Butler, moving forward with the idea of interpellation, intertwined with its possibility of misrecognition, discusses the way that interpellation, when used to signify not a proper name, but a grouping or social category, takes on a further dimension. She says that in the case of social categories, the hailing can be seen as both positive or negative and that, there is "some hesitation about whether or how to respond, for what is at stake is whether the temporary totalization performed by the name is politically enabling or paralyzing…"[36] In bringing this discussion to the idea of failure, Butler quotes Jacqueline Rose stating "The unconscious constantly reveals the 'failure' of identity. Because there is no continuity of psychic life, so there is no stability of sexual identity, no position for women (or for men) which is ever simply achieved."[37] In this way, Butler says, "Interpellation is 'barred' from success not by a structurally permanent form of prohibition (or foreclosure), but by its inability to determine the constitutive field of the human."[38] In discussing this failure, through Althusser, Butler talks about the idea of passion and the example whereupon it creates a situation where one is passionate towards the Law. In a similar fashion, one could take this same sense and apply it to masculinity, which, similar to the law or the state, is a disciplinary state, in such a fashion as to make it seem that it would be better to 'be' enslaved than not "to 'be' at all."[39] In this way, one can see, in part, the struggle occurring between the creation of the subject (man), the object, and the state (masculinity). Butler, in closing the discussion on this topic quotes Agamben who says that the essence of necessity is "the simple fact of one's own existence as possibility or potentiality."[40] In this sense then, the success or failure of interpellation is related back to not its own successes or failures, but to the potentiality of it and the subject's formation. There is then a sense that the failures in relation to this create us just as well. "The inaugurative sense of interpellation is one in which a certain failure to be constituted becomes the conditions of possibility for

[34] Althusser, Louis (1971): Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). In: Id.: *Lenin and Philosophy: and other essays*. Monthly Review Press. New York 174.

[35] Butler, 1995

[36] Ibid: 96.

[37] Rose, Jacqueline In: Ibid, 97.

[38] Ibid: 129.

[39] Ibid: 130.

[40] Agamben, Giorgio In: Ibid, 131.

constituting oneself."[41] Thusly, the object's success or failure at determining the man, and implicitly his masculinity, is not about the success or failure itself, but about the act of subject formation which allows and allocates a sense of creation to both the object and the man in a give and take of meaning in success and failure.[42]

It is important also to understand the 'whys?' and 'hows?' that objects do fail or succeed at a given point. In this way it sees the object as inflicting a contingency upon the subject, and the creation of the subject, playing a role in both its success and failure. Though one can see the success or failure of an object's attempt in the creation of the subject, one can also ask about the success or failure of the object to act with its own habitus in mind. In this way it asks not about the subject, but about the object. This question will be explored in relation to the specific examples in Part II of this essay.

## *Conclusion*

In recognizing and understanding the importance of mediation in relation to men and masculinity, this essay seeks to have brought together a varied set of literatures and theories to try and understand the way that these mediations work through objects, and, in so doing, help shape and create the relations between men. Through an understanding of both the complex relation that exists between men and masculinity, and then the interconnection between these concepts and the object as mediating force, it is important to simultaneously recognize the ways that these two sets of relations work with and against each other as well.

This essay has sought to lay out an initial groundwork for an understanding of these relations to each other and the cruciality of having an awareness of these in any discussion about men and masculinity. As such, it has tried to utilize a varied set of literatures to bring to bear upon these relations, as well as to theorize the object in relation. It sees then the material object's impact upon men, men's masculinity, and men's relations as important for understanding the way that it impacts all of these and makes them possible.

In briefly addressing success and failure, it means to suggest the weight and impact this has upon visions of masculinity as well as how one perceives the object. An object which has failed to reinforce a man's masculinity could be due to a wide variety of reasons, stemming from either the object or the subject. It is a topic which will be, as stated, addressed further in Part II, and which is important to come to grips with.

To close, one could go back to the beginning and the Freud quote. While the cigar

[41] Ibid: 197.

[42] There is also implicit in this discussion then a notion about the idea of dependence. If men's relations or masculinity can fail, it means there is a dependence upon the object to some degree. This is something which must be furthered discussed and theorized.

is an object, it is also a signifier of masculinity, a medium for men's relations, as well as (in Freudian terms) a sign of an oral fixation. Through these varied sets of being the cigar comes then to represent more than itself, but a wide array of relations and interactions. It is these which this essay has hoped to explore to some small degree.

Ezgican Özdemir

# Shifting Memories of a Nation: The Magnificent Century and Re-remembering the Ottoman Times in Turkey

Historian and philosopher Michel Foucault, in an interview in 1974 makes the following remarks on popular memory and media:

> *Today, cheap books aren't enough. There are much more effective means like television and the cinema. And I believe this was one way of reprogramming popular memory, which existed but had no way of expressing itself. So people are shown not what they were, but what they must remember having been* (Foucault, quoted in Olick et al, 2011: 253).

What Foucault alludes to is a way of transforming what people remember—producing a *counter-memory* through media forms, either for the nation in general or for a particular group. He highlights how such a formation of counter-memory creates resistance against what is called the official memory of a nation and attempts to control the formation of a national identity. Turkey is often defined as a nation that forgets its past easily,[1] even to the extent of wiping out its Ottoman history clean in people's consciousness, language, and appearance and building a new 'golden epoch'—an epoch of modernization, Westernization, and Kemalism[2]. Today, the Turkish nation, just like any other, remembers a single origin story—the dramatic story of a leader, Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), who set his people free not just from Western imperialism, but also from religious close-mindedness. The nation remembers and reproduces this story in history courses at school, in books, films and television and at the same time, mystifying and *myth*ifying, even at times fictionalizing, it for it to be as sensational and dramatic as possible.

[1] Ozyurek, Esra (2007): *Politics of Public Memory in Turkey*. NY: Syracuse University Press. Syracuse

[2] Kemalism is a state ideology that Mustafa Kemal Atatürk established and denotes to the six principles/arrows: laicism, statism, republicanism, nationalism, socialism, solidatory corporatism, and revolutionarity.

After all, everybody loves drama. And in the past two years, Turkish people have been enjoying weekly, the most exquisite kind of drama in their homes, directly from their television sets: a soap opera called *Muhteşem Yüzyıl*—The Magnificent Century. It is inspired by the greatest love story in Ottoman history between Suleiman the Magnificent, the 10th Sultan of the empire and Alexandra, later named Hürrem, a concubine/slave brought into the harem of Topkapi Palace in Istanbul, all the way from Ukraine. With a cast of beautiful actresses and handsome actors and a crew of art directors and Ottoman historians, the TV-series has not only reached the top of the ratings quickly, but also gained a transnational audience, from Romania all the way to Japan.[3]

The Turkish nation today, enjoys the intricate details and glorified historical characters of a past that once was suppressed in both public and private spheres. The Magnificent Century, depicting the 16th century Ottoman Empire, reminds the Turkish audience where they come from, and in return the secular and modern nation embraces and reconciles with this past through a fictional TV-series. In this paper, I will explore the ways in which Turkey's public memory is negotiated and manipulated continuously, and how it can be directly related to the cultural politics of the country through cultural media, specifically TV soap opera series. By looking at not just the series, The Magnificent Century, its plot, the way they depict the Ottoman history, but also the political controversy that has been occupying the media, I attempt to demonstrate that memory and politics are closely tied together concepts and cultural media can enable certain political issues linked to the nation's past to become determinant factors of the future of the country.

## *Collective Memory and the Ottoman Past of Turkey*

It was sociologist Maurice Halbwachs, who coined the term *collective memory*. He argued that memory did not consist of individual remembering; it is something that is shared by a group in a social framework: "our individual thought places itself in these frameworks and participates in this memory that it is capable of the act of recollection."[4] For him, remembering and reconstructing our memories is an act that involves social connections and interactions among groups; that it is pressured by society, sometimes even "to touch them up, to shorten them, or to complete them."[5] Halbwachs viewed these social frameworks as homogeneous entities and his term established memory

[3] Finkel, Andrew (2012): *Erdogan, the Not-So-Magnificent*. The New York Times Latitude: http://latitude.blogs.nytimes.com/2012/11/30/erdogan-the-not-so-magnificent/?smid=fb-share Retrieved December 10th, 2012.

[4] Halbwachs, Maurice (1992): *On Collective Memory*. University of Chicago Press. Chicago. 38.

[5] Ibid: 51.

making and remembering the past as something that is executed collectively and is always under scrutiny of the society in which individuals are a part of.

Scholars of memory studies in sociology and anthropology today depart from Halbwachs' idea of collective memory and elaborate deeper on the interconnectedness of memory and social life.[6] Paul Connerton, for instance, brings the notion of collective memory further and asks the question: "how is the memory of groups conveyed and sustained?"[7] He looks at commemorative ceremonies and bodily practices as a vehicle of memory (re)production and shows that the performativity of memory construction is key. He goes on to say "to study the social formation of memory is to study those acts of transfer that make remembering in common possible."[8] Commemoration and memory reconstruction is not only seen through ritual and performative acts, but also is manifested in tangible entities like places, objects and even intangible ones like songs, stories or artistic forms. Pierre Nora, who is known for his concept of *lieux des memoires*—sites of memory—signifies the perpetuity and continuity of memory production (as opposed to history) and argues for the capacity of these sites of memory to metamorphose: "an endless recycling of their meaning and an unpredictable proliferation of their ramifications."[9] Nora, by distinguishing memory from history, argues that memory is not just social and collective, but also fluid and processual; it constantly changes and continues to be formed and reformed in sites—places that embody and reify certain memories.

Furthermore, as Ozyurek points out, Nora's *sites of memory* can be seen as sites of *forgetting* in the case of the Republic of Turkey ever since its 'birth' in 1923.[10] With the fall of the empire and the establishment of the republic, the new Turkish government, led by Atatürk, as the first president of the new nation, aimed for "erasing the everyday habits and memories of the immediate past" of the Ottoman era and therefore, establishing a new era of Turkey as a nation-state.[11] Such organized forgetting was achieved through reforms that concerned not just the political sphere, but also the public and private lives of citizens—reforms that changed the way people dressed, spoke, and even named. It was, thus, a deliberate effort of having people forget their Ottoman heritage. As Connerton argues, "the practice of historical reconstruction can receive a guiding impetus from, and can in turn give significant shape to, the memory of social

[6] Connerton, Paul (1989): *How societies remember*. Cambridge University Press. Cambridge; Nora, Pierre (1989): *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. Representation*s, No. 26. Special Issue: Memory and Counter-Memory. 7–24. http://www.timeandspace.lviv.ua/files/session/Nora_105.pdf Retrieved April 20th, 2014.; Olick, Jeffrey – Vinitzky-Seroussi –Vered – Levy (2011): *The Collective Memory Reader*. Oxford University Press. Oxford

[7] Connerton, 1989: 1.

[8] Ibid: 39.

[9] Nora, 1989

[10] Ozyurek, 2007: 6.

[11] Ibid:4.

groups;"[12] and such historical reconstruction—be it remembering or forgetting—can be done through bodily practices, like wearing fezes or Western hats, veiling the face and body or wearing short skirts. Thus, in order to maintain a social cohesiveness,[13] the body can be seen as a site of forgetting in the case of Turkey and the Turkish government's organization of a mass forgetting of the Turkish nation's Ottoman past.

## *Organized Forgetting and a New Identity of a Nation*

Turkey's struggle with its Ottoman past has been a problematic and critical topic in the political arena ever since the birth of the Republic. Abandoning the Ottoman political and cultural ideals, the Kemalist officials were determined to eradicate the particular collective identity and build up a new one. Pointing out not just the social, but also the cultural basis of memory, Jan Assmann also stresses the connective nature of memory by looking at the morphology of English words like '*re*-membering' and '*re*-collecting', "which evoke the idea of putting 'members' back together and re-collecting things that have been dispersed." Thus, to remember refers to "cultural efforts that aim to establish connections and consolidate togetherness"[14]—which is indicative of the fact that memory reproduction and remembering in unison have a connective effect; that they will shape a certain collective identity. This "remembering in order to belong"[15] can be reversed in the case of Turkey. Dismemberment of Ottoman history and culture from its people was not just an attempt to wipe people's memories of their past, but also an effort to build a new cultural and national identity shaped by ideals that are opposed to Ottoman ones, like Westernization and secularization.

Memory and identity are concepts that are closely tied together and that directly depend on each other: "Memory not only helps individuals form membership in groups but also helps them create a sense of their past, present, and future."[16] Indeed, when Benedict Anderson discusses the birth of nation-states, in his words, *imagined communities*, he puts great emphasis on the sense of a shared past and memories that reify the national identity.[17] In the case of Turkey, the reification of a Turkish national identity was made possible by an erasure of a certain past and its replacement with a new one. Yilmaz Colak points out that

[12] Connerton, 1989: 14.

[13] Burke, P. (1989): History as Social Memory. In: Butler, T. (ed.): *Memory, History, Culture and the Mind*. New York: Basil Blackwell. Oxford. 108.

[14] Assmann, J. (2006): What is Cultural Memory? In: Id.: *Religion and cultural memory: ten studies. Cultural memory in the present*. CA: Stanford University Press. Stanford. 11.

[15] Ibid:7.

[16] Ozyurek, 2007: 11.

[17] Misztal, Barbara A. (2003): Memory and Identity.In: Id.: *Theories of Social Remembering*. Open University Press. Berkshire. 136.

> During the first two decade[s] of the Republic, a group of politician-historians determined a Kemalist historiography as the national mythology: Ottoman history, culture, and literature were rejected and replaced with a new myth of Central Asia and Anatolia to form a 'civilized' Turkish culture and identity.[18]

Colak also emphasizes how history was made highly politicized by the Kemalist state officials; that the Ottoman era was identified as the dark age of the Turks: "the reason the Turks became decadent and corrupt was the rule of the Sultanate, and the subjugation of the Turkish nation."[19] Such an accusation that came from not just the Turkish History Society, that was founded in 1931, but also from officials and politicians legitimized their socio-political agenda in shaping a brand new national identity. Barbara A. Misztal, however, finds some dangers that are lurking in "the preoccupation with memory as a basis for collective identity." If we position memory as the mere determinant of "collective narcissism of minor differences… this can run a danger of allowing memory to be used as a political instrument that legitimizes nationalist myths and propaganda."[20] Thus, be it seen as a danger or not, the fact is that, in the context of 21st century, memory is often times used as a political tool for nations to remember, forget, unite, and disintegrate.

## *The Magnificent Century and Re-remembering the Ottoman Past*

As soon as the promo of The Magnificent Century came out, it not only stirred up popular Turkish media, but also created an outrage in the political arena; the PM of Turkey, Recep Tayyip Erdogan, condemned it as disrespectful and as "an effort to show our history in a negative light to the younger generations" (Fowler, 2011). The show depicts the life and sultanate of 'Kanuni' Sultan Suleiman—translated as either Suleiman the Magnificent or the Lawful or Lawmaker—and the internal affairs of the Topkapi Palace, mainly his love affair with a concubine/slave from Ukraine, Alexandra. The TV-series caused the Turkish popular culture to have a significant interest in the Ottoman era. Decades of watching films, TV-series and reading books about the republic era and Atatürk's life, the lens has now turned to centuries before that. However, what makes this fictional show so popular and sensational is the elaborate

[18] Colak, Yilmaz (2006): Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey. *Middle Eastern Studies*. Vol. 42. No. 4. 587–602. 590.

[19] Ibid: 590.

[20] Misztal, 2003:138.

representation of harem life in the 16th century. With scenes of lovemaking, alcohol consumption, and many other 'sacrilegious' acts, The Magnificent Century received a strong denunciation from the current government that is ruled by the Islamist Party—namely, Justice and Development Party (JDP). Confirming that it is a fictional story inspired by historical events, Meral Okay, the screenwriter of the show says, "By entering the harem, we [brought] all those untouchable and respected characters of history closer to us. We gave them a material existence as humans, with fears, anger, and passions."[21] The show revolves around the inner workings of the royal court; relationships, situations and utterances that are secret, tantalizing, and dramatic—the perfect recipe of a fictional soap opera.

Today, the Islamist party, JDP, with neo-Ottomanist ideals, rules the Republic of Turkey. Prime Minister Recep Tayyip Erdogan has reiterated his admiration and nostalgia for the Ottoman period numerous times in his speeches. He even says in a straightforward manner, "We were born and raised on the land that is the legacy of the Ottoman Empire. They are our ancestors. It is out of the question that we might deny that presence."[22] In a speech he gave in Izmir, he also stressed his desire to become a power just like the Ottomans once were: "We have started this quest differently. And we shall revive the might of our ancestors, who determined world history for 600 years."[23] The admiration and desire to rearticulate and resurface the Ottoman past is apparent from the Prime Minister's speeches and also even in the official website of his party, JDP. Among the goals statement of JDP, there are many clauses that stress on the importance of restoration and reservation of historical sites like mosques and other artifacts that carry the sense of the Ottoman-Islamic past of Turkey. In light of all these, the current government's neo-Ottomanist stance is apparent in deliberate revivification and remembrance of the Ottoman past through Erdogan and JDP's public discourse.

The TV-series, from its inception, became highly politicized, because of its plot, depiction of the Sultan, harem life, and its focus on the private sphere of the palace life, rather than the conquests and successes of Suleiman the Magnificent. Despite the fictional nature of the show, it reproduces an intricate image of these historical characters and life-worlds in the audience's mind; it shapes the way the audience perceives history. Van Dijck argues that "neither memories nor media are passive go-betweens: their mediation intrinsically shapes the way we build up and retain a sense of individuality

[21] Fowler, Susanne (2011): Magnificent Century divides Turkish TV viewers over the life of Suleiman. *The Guardian/The Observer*: http://www.guardian.co.uk/world/2011/mar/20/turkish-drama-magnificent-century-divides Retrieved December 10th, 2012

[22] Tharoor, Ishaan (2011): Turkish P.M. Erdogan: We Cannot Deny Our Ottoman Past. *Time Magazine*: http://world.time.com/2011/09/29/turkish-p-m-erdogan-we-cannot-deny-our-ottoman-past/ Retrieved December 22nd, 2012.

[23] "Tayyip Erdoğan: Osmanlı idrakini inşallah yeniden kuracağız". [With God's will, we shall revive our ancestors' mighty empire] YouTube Video, 1:38. Posted by Ulusal Kanal, June 9, 2012. http://www.youtube.com/watch?v=eNtl5W4A8tY

and community, of identity and history."[24] His words, *mediated memories*, denote the intimate relationship between memory and media: the embodiment of remembering the past through material artifacts and media technologies like television and cinema.

Just as the way memory and media are so intertwined with each other, the sociopolitics of the country also plays a massive role in negotiating people's remembering. The PM Erdogan, denouncing the plot and depiction of the series, later decided that the law should determine whether the TV-series is an act of blasphemy or not. Erdogan's attempt to file a lawsuit was reasoned that the actors and directors of the TV-series "insulted Ottoman history by portraying events that had never occurred and alleged that the sultan was misrepresented to society and shown in a negative light". The Istanbul Prosecutor's office, however, dismissed all the charges against the directors and two leading actors of the TV-series, stating, "although the TV series was inspired by historical reality, the events contained in the script were fictional" (Anatolia News Agency). The lawsuit brought an immense uproar on the news media and many politicians, historians, and journalists commented on the questionable fictional character of the series.

Bulent Arinc, the Vice-Prime Minister, after praising the soap opera exporting industry of Turkey, denied the legitimacy of the Magnificent Century as a true depiction of Turkey's Ottoman past: "We see it as a duty to go and have relations with wherever our ancestors had gone in the past. But I think many people recognize the characters in *The Magnificent Century* as our true ancestors; they are not. Suleiman the Magnificent was nothing like how he is portrayed on TV" (Radikal Gazetesi, Arınç'tan Muhteşem Yüzyıl'a övgü). Erdogan's failed attempt to prosecute the directors and actors, however, did not stop him from influencing the plot and costume designs of the TV series. A few weeks after his criticizing comments in several speeches, the TV series took a turn that was quite unexpected. Hurrem, the former concubine and later the wife of Suleiman, appeared in a scene where she was praying, covered in a headscarf, a sign that she is a good Muslim, with pious manners. Also, the costumes of women in the TV show suddenly became more modest; with no cleavage, covering the arms as well. Such alterations in the script and costumes shows that how people remember and how the media portrays a certain way of remembering the past can easily be affected by current political state of affairs. The way people remember and forget is highly intertwined with sociopolitical circumstances the people live in.

Through being exposed to this TV-show, the Turkish audience embraces the particular portrayal of the Ottoman past and identity and constructs their memory of the Ottoman times accordingly; hence, the dynamic and influential nature of mediated memories, which "is intended as a conceptual tool for the analysis of dynamic, continuously changing memory artifacts and items of mediated culture."[25] Thus, media forms, like The Magnificent Century, that are intertwined with a group's sense of

[24] Van Dijck, Jose (2007): *Mediated Memories in the Digital Age*. Stanford University Press. Stanford. 2.

[25] Van Dijck, 2007: 24.

belonging and remembering the past, have the power not only to recreate the past in people's imaginations, but also to determine present situations—the political controversy that revolves around the TV-show, and future decisions—Erdogan's official proposal to Radio and Television Supreme Council that the show needs to be banned and his statement: "Those who toy with these values should be taught a lesson within the remit of law."[26] The fictional TV-show not only transforms how the Turkish nation imagines and remembers the Ottoman times, but also impacts national politics of the country.

The Magnificent Century, as a form of cultural media has the basis of a historical narrative, which the Turkish nation is highly familiar with. It digs out a past that was once forgotten; shows the audience, in a fictive way, that the past is there, no matter how they interpret it, push it away, or are being pushed away from. The TV-series embodies a collective sense of the past — the Ottoman heritage that is continuously contested, suppressed or rearticulated — and reveals that media can be a politicized vehicle for the reproduction of identities that are deeply tied to certain pasts.

[26] Finkel, 2012

Helfenbein Katalin

# Körök és ének – a csoport és az egyén kapcsolata a japán társadalomban

Jelen tanulmány célja, hogy bemutassa a csoport és az egyén viszonyát a japán társadalmon belül. Ahhoz, hogy rávilágíthassunk az effajta összefüggésekre, szükségessé válik az *énkép* és a *közösség* szavak definiálása, valamint a japán kultúra és társadalom alapvető fogalmainak áttekintése. Fontos továbbá tisztázni, hogy miként jelenik meg az egyén és a csoport interakciója a japán a nyelvben, illetve mire utalhatnak a szociológiában és azon kívül megjelenő külső és belső körök. Végül bemutatásra kerül a *privát én* és annak érvényesülési lehetőségei a különböző társadalmi színtereken.

## *Az én*

A korai nyugati társadalomtudományban fellelhető énfogalom-meghatározások az ént szociális minőségben ragadják meg. Mead (1934) definíciója alapján az én részben társas képződmény, amely kölcsönös függésben áll környezetével.[1] A társas interakciók során egy általános *másik* nézőpontjából tekint önmagára, s óhatatlanul is figyel azok véleményére, elvárásaira.[2]

A mai értelmezések ezen alapokra támaszkodva a *kontextus-függő én* létét hangsúlyozzák, mely szinte állandóan változik, s az adott körülményeknek megfelelő aspektusa kerül előtérbe.[3] Ogilvie (1987) meghatározása alapján a következő három én-reprezentációt különböztethetjük meg: *aktuális énkép*, *ideális énkép*, *elvárt* énkép.[4] Az első

[1] Mead, George Herbert (1934): *Mind, Self, and Society*: *From the Standpoint of a Social Behaviorist.* W. Morris, Charles (szerk.). University of Chicago. Chicago

[2] Markus, H. – Cross, S. (1990): A személyközi én. In: V. Komlósi, Annamária – Nagy, Lajos (szerk.), (2003): Énelméletek. Személyiség és egészség. ELTE Eötvös Kiadó. Budapest. 46–94.

[3] Linville, P. W. – Carlston, D. E. (1994): Az én és a szociális megismerés. In: V. Komlósi, Annamária – Nagy, Lajos (szerk.) (2003): Énelméletek. Személyiség és egészség. ELTE Eötvös Kiadó. Budapest. 94–147.

[4] Ogilvie, D. M (1987): A nem kívánt én: A személyiségkutatás elhanyagolt változója. In: V. Komlósi, Annamária – Nagy, Lajos (szerk.) (2003): Énelméletek. Személyiség és egészség. ELTE Eötvös Kiadó.

fogalom a reális énképnek felel meg, míg az utóbbi kettő egy olyan potenciális struktúra, kognitív reprezentáció, amely motivációs, illetve érték-meghatározó funkcióval bír, hiszen a valós énképünket a lehetséges énképekkel együttesen alkotjuk meg.[5]

Tókos (2005) különböző nézeteket egyesítő definícióját használom az énkép meghatározásakor, miszerint az önkép egy olyan egység, amely „a vélt, szubjektív énképnek (amilyennek önmagamat tartom: elképzelem, érzem, hiszem), a tulajdonított képnek (ahogyan mások láthatnak: szociális kép) és a visszatükrözött (mások által láttatott) képnek a dinamikus egyensúlyából alakul ki."[6]

## *A japán én*

Az előbbiekben egy általános énkép-meghatározásról beszéltünk, így ez alól Japán sem kivétel. Az önmagukról alkotott elképzelés hasonló struktúrákon alapul, az viszont, hogy mely aspektus kerül előtérbe, kultúránként eltérhet.

A japán énkép kialakulásában jelentős szerepet kap az úgynevezett „kollektív tudat", amely a szociális, valamint a visszatükrözött énképet helyezi előtérbe. Így tehát az önmeghatározás fontos eleme lesz az egymásrautaltság, illetve az a pozíció, amit egy nagyobb társadalmi egységen belül képvisel.[7]

A prioritást „élvező" úgynevezett *interdependens én* nagyban meghatározza az adott interakció kimenetelét, s előírja a helyzetnek megfelelő viselkedést.[8] Hamaguchi (1985) szerint az én az interperszonális kapcsolatok által nyeri el teljes létjogosultságát. Nem tekinthető állandónak, mint az ego; előfeltételezi a kontextus-függő én koncepcióját, amely megfelelően reflektál az adott helyzetre.[9]

Lebra (1976) a japán kultúrában uralkodó vezérelvet úgy írja le, mint „a társadalmi relativizmus etosza". Ennek megfelelően jelentős értéket képvisel a bizalom, empátia, függőség, kölcsönösség, valamit a megfelelő hely elfoglalása. A japán ember számára a legnagyobb félelmet tehát az okozza, hogy nem képes megfelelően együttműködni másokkal.[10]

Ez a fajta kooperáció nem jelenti szükségszerűen azt, hogy teljesen fel kell adni az ént a csoport érdekében, vagy eggyé kellene válni vele. A harmónia megőrzésének

Budapest. 322–336.

[5] Uo.

[6] Tókos, Katalin (2005): A serdülőkori önismeret az elméleti és empirikus kutatások tükrében – pedagógiai megközelítésben. Új Pedagógiai Szemle. 10. sz. 42–60.

[7] Sampson, Edward E. (1988): The debate on individualism. In: *American Psychologist*. Vol. 1. 15–22.

[8] Bachnik, J. M. (1986): Time, space and person in Japanese relationships. In: Hendry, J. – Webber, J. (szerk.): Interpreting Japanese society: Anthropological approaches. Oxford University Press. New York. 49–75.

[9] Hamaguchi, E. (1985): A contextual model of the Japanese: Toward a methodological innovation in Japan studies. *Journal of Japanese Studies*. Vol. 77. 289–321.

[10] Lebra, T. S. (1976): *Japanese patterns of behavior*. University of Hawaii Press. Honolulu.

célja miatt valóban háttérbe szorulnak az egyéni érzelmek, ez a folyamat azonban arra készteti az embert, hogy éles határvonalat húzzon a *publikus*, illetve a *privát én* közé.

A japán társadalom keretei között értelmezett énkép alapján megállapíthatjuk, hogy a közösség tulajdonképpen egyfajta intenzív tudatosságra ösztönzi az egyént. Mivel a „meztelen én" egyenessége gyerekes megnyilvánulásnak találtatik,[11] ezért rendkívül nagy erény az öntudatosság, valamit a nyelvi kifejezésmód kordában tartása.

Ez azonban nem zárja ki az őszinteség lehetőségét, csupán bizonyos keretek közé szorítja a magánvélemény közlésmódját, s kialakítja a privát én számára az őszinte megnyilvánulásnak megfelelő közeget.

## *Az én és a nyelv*

Miként Hall (2005) írja, a kultúrának lényeges eleme a kommunikáció, hiszen az ember sokban úgy érzékeli a világot, ahogyan azt anyanyelve előre kondicionálja. A korábbi feltételezések szerint két ember „ugyanazon tények" megtapasztalása által azonos adatokat táplál be központi idegrendszerébe, azaz agyuk ugyanazt a képzetet alkotja. Ennek ellentmond az a tény, hogy kultúrától függően nemcsak a beszélt nyelv különbözik, de a benne élő emberek magát a világot is más és más módon érzékelik, tapasztalják.

Ahogyan Benjamin Lee Whorf[12] leírja, „senki sem képes abszolút tárgyilagosan beszélni a természetről: mondanivalója óhatatlanul bizonyos sémák keretei közé szorul; még ha teljesen szabadnak érzi is magát." Vegyük példának a színek világát; a japán nyelvben a kék színről alkotott fogalom teljes mértékben eltér az általunk megszokottól. A közlekedési lámpa színei a piros, sárga, zöld helyett piros, sárga és kék elnevezést kapják.

Hall (2005) idézi a Sapir-Whorf hipotézist, amely az előbb említett fogalombeli különbségek alapjaként szolgál, miszerint az „objektív valóság" nagyrészt az egyes embercsoportok nyelvi szokásaira épül, azaz sokban a kultúránk határozza meg, miként észleljük a minket körülvevő világot.

## *A japán én és a nyelv*

A korábbi énkép-meghatározás, illetve a nyelv és a társadalom összefüggései előrevetítik a japán nyelv és az én kapcsolatát. Feltételezhető a csoport-centrikus kifejezések, nyelvtani elemek dominanciája, valamint az egyén és körének harmóniára törekvő

[11] Hamaguchi, E. (1985): A contextual model of the Japanese: Toward a methodological innovation in Japan studies. *Journal of Japanese Studies.* Vol. 77. 289–321.

[12] Idézve: Hall, Edward T. (1995): Rejtett dimenziók. Katalizátor Iroda. Budapest. 105.

verbális, illetve nonverbális interakciója. A következőkben bemutatásra kerül a különböző kommunikációs színtereken megmutatkozó én, továbbá a nyelv és a kultúra által kiszabott keretek, elvárások mikéntje.

## *Publikus és privát én*

Hasegawa–Hirose (2005) kifejti, hogy a japán nyelvben az én szónak rengeteg változata létezik. Sokan azt állítják, hogy a japán „én" az adott szituációtól függően változik, hiszen egyszer a *watashi*, máskor a *watakushi* szóval jelölik. Számos egyes szám első személyű személyes névmás létezik, mint például a *boku*, az *atashi* vagy a *washi*. Ilyen esetben a személyes névmás a beszélő társadalmi pozícióját, életkorát, nemét, valamint a kommunikáló felek közötti kapcsolatot tükrözi.[13]

Fontos említés tenni arról is, hogy a megszólítás módját szintén a beszélők pozíciója határozza meg, hiszen valamikor a nevén, valamikor a beosztása szerint szólítják meg a másikat, ha rokoni kapcsolatokról beszélünk, akkor pedig a családban betöltött szerepe alapján. Ezek az adott helyzettől, *uchi-soto* (belső és külső kör) kapcsolattól függő kifejezések a *viszonylagos én* körébe tartoznak. Ide sorolhatók a korábban említett személyes névmások, rokoni kapcsolatok, az adást és kapást kifejező szavak, végül a tiszteleti nyelv.

Ebben az esetben a beszélő mindenképpen egy *uchi*t, egy bizonyos belső kört képvisel, így lehet az, hogy a benne szereplő én és annak beszédformája változékony.

A nyelv „kimonója" alatt a viszonylag élesen elkülönült, mondhatni (tudatosan) elkülönített *abszolút* én található. Ebbe a kategóriába tartoznak a pszichikai állítások, mint például az érzelmek, vágyak, mentális tevékenységek. Ezekhez azonban csak a beszélőnek van direkt hozzáférése, így csupán ő képes kifejezni, tudatni azt. A következő példák jól illusztrálják, miként változik a pszichikai állítás attól függően, ki a mondat alanya.[14]

| | |
|---|---|
| Watashi wa samui. | *(Én) fázom.* |
| ~~Haha wa samui.~~ | Édesanyám fázik. |
| Haha wa samugatte iru. | Úgy tűnik, édesanyám fázik. |
| Haha wa samu sō da. | Úgy néz ki, édesanyám fázik. |

[13] Hasegawa, Y. – Hirose, Y. (2005): What the Japanese Language Tells Us about the Alleged Japanese Relational Self. *Australian Journal of Linguistics*. Vol. 25. (Továbbiakban: Hasegawa, Y. – Hirose, Y., 2005)

[14] Hasegawa, Y. – Hirose, Y., 2005: 229.

Annak ellenére, hogy a családtagok, főleg az édesanya az én meghosszabbításaként is felfoghatók, közvetlen módon nem beszélhetünk arról, ami csupán az alany által érzékelhető. A beszélő csak magáról mondhatja biztosan azt, hogy fázik, hiszen a másik érzéseihez nincs teljes hozzáférése. Ugyanez mondható az érzelmi töltetű szavakról. A vágyak kifejezésénél hasonló probléma jelentkezik:[15]

| | |
|---|---|
| Ko-hi- wo nomitai. | *Szeretnék kávét inni.* |
| Haha wa ko-hi- wo nomitagatte iru. | Úgy tűnik, édesanyám szeretne kávét inni. |

Ide tartozik még az egyéni gondolat, vélemény kifejtésénél használatos *omou* (gondolni, vélekedni) szó.

Amint látjuk, a japán nyelvben nem lehet ugyanazzal a nyelvtani formával kifejezni a magam és mások gondolatát. Minden esetben szükség van egy olyan kiegészítésre, amely közvetetté teszi az állítást. Az empátia segítségével ugyan képes lehet az ember megérezni, átélni a másik gondolatait, vágyait, ezt azonban a megfelelő távolság betartásával teszi. A japán ember nem beszél a másik szívében rejlő emócióiról közvetlen módon, hiszen nincs hozzáférése. Még ha rá is hangolódik a másikra, nem említheti egy lapon saját érzelmeivel, gondolataival, amelyről egyébként is gyakran homályos mondatokban beszél, illetve egyáltalán nem említi.

Az, hogy a beszélő érzelmei, gondolatai, vágyai közvetlenül csak általa adhatók át, erős öntudatra utal. Még az édesanya is külön fogalmi körbe tartozik, bármennyire is az *uchi*, a belső kör része.[16]

Ez a fajta nyelvi kifejezésmód visszautal a korábban említett tudatosságra, amely a privát és publikus én éles elhatárolásához szükséges.

A társadalmi és kulturális szinten megmutatkozó külső és belső terület megkülönböztetése a japán házak struktúrájában egyaránt felfedezhető. Az előszoba (*genkan*) jelenti az egyik határvonalat a külső (*soto*) és a belső (*uchi*) tér között. A két rész megkülönböztető jeléül szolgál az emelt belső tér, ahová bocsánatkérést és invitációt követően léphet be az „idegen". A folyamatot nehezíti az is, hogy ilyenkor a külső „szennyezettségre" utaló lábbelitől meg kell szabadulni, ami helyett általában benti papucsot kap a vendég. Nem helytelen azt állítani, hogy egy japán ember magánszférájába, jelenesetben a házába való bejutás igencsak bonyolult.

Ugyanezt mutatja a japán építészet jellegzetes terasza, az *engawa* is, amely a belső tér meghosszabbításaként szolgál. A szerkezet az *uchi*n túlnyúlik, így elér a külső térig, ezáltal lehetővé teszi mások invitálását. A *soto*t képviselő egyén azonban önkényesen nem léphet fel az emelt padozatra.[17]

---

[15] Hasegawa, Y. – Hirose, Y., 2005: 230.

[16] Hasegawa, Y. – Hirose, Y., 2005: 230.

[17] Suzuki, Azusa (2013): How can common-information affect Japanese view? -what determines Japanese inner/outer world [in Japanese]. Nihongo Kyōiku Kenkyū Shūkai 11. kivonat. 46–49.

Ez szintén rávilágít a külső és a belső tér elszigeteltségére, valamint arra, hogy a másik beleső szférájába való bejutáshoz szükséges egyfajta engedély. A későbbiekben látni fogjuk, miként teremthető meg a privát szféra, s hogyan adnak teret az őszinteségnek a japán kultúrán belül.

## *„Tízet érts egy hallásra"*

„Néma gyereknek anyja se érti a szavát" – szól a mondás, ami szinte szöges ellentéte annak a japán közmondásnak, hogy „ichi o kiite, jū o shiru", azaz „tízet érts egy hallásra". Vagyis szükséges az a képesség, hogy kevés szóból is rájöjjünk, mit akar a másik fél; elég koncentrált hallgatónak és intelligens megfigyelőnek kell lenni ahhoz, hogy az efféle ki nem kimondott jelzésekből és hiányos információkból is érthető üzenetet lehessen dekódolni.

Mécs (1996) említi, hogy „»Ha az élet nagy pillanataiban olyasmit akarunk közölni, amire szavunk nincs -, akkor elhallgatunk. S a lelkek e csendben oly mélységesen megértik egymást, mint egyébként soha.« A japániak már régen ismerik ezt a titkot. Jobban szeretnek hallgatni, csendben együtt ülni, nemcsak szerelmesükkel –, hanem a konkurrens cég ügynökével is. Ha valamiben különböznek tőlünk, amiben felsőbbrendűek, mint mi: ez a lelki érzékenységük. Megérzik, kitalálják a másik gondolatát. S aki kételkedik állításomban, tegyen kísérletet. Kísérelje meg három napig szótlanul ülni megszokott társaságában. Koncentrálja figyelmét -, ó nem arra, amit beszélünk - hanem arra, hogy mi is lehet az, amit el szeretnénk érni. Különös dolgokat tapasztal majd. Pedig csak kezdő. A japáninak azonban ez iránt évezredeken át kifejlett érzéke van. Ez, ami félelmetes bennük. Tapasztalatom szerint ezt a fölényüket csakis hallgatással lehet, úgy, ahogy, kivédeni. De az európai képtelen erre. Mindig ő töri meg a csendet, ő oktat és ő magyaráz. Ő akar felülkerekedni. A japáni pedig csak hallgat. Boldogan."[18]

Amit az én társadalmi interakciója esetében láttunk, az a japán kommunikációban is megjeleni, mégpedig az, hogy elsőbbséget kap a harmónia megőrzése és a konfliktus kerülése. Következésképpen az információcsere és a saját gondolat átadása háttérbe kerül.

Barnlund (1975) egy kutatásában azt vizsgálta, melyik az a tíz állítás, amely legjobban jellemzi a japánokat emberi kapcsolatok, társadalmi érintkezések terén.[19] A következő öt állítást jelölték meg a legtöbben:

- Megpróbálok úgy viselkedni, hogy a szerepkörömnek és a körülményeknek megfeleljek.
- Megpróbálok udvarias lenni, amennyire csak tudok.

[18] Mécs, Alajos (1996): *Az ismeretlen Japán*. Terebess. Budapest.

[19] Barnlund, D. C. (1975): *Public and private self in Japan and the United States*. The Simul Press. Tokyo.

- Megpróbálok nyugodtnak látszani még akkor is, ha nem vagyok az.
- Ritkán mutatom ki az igazi énemet.
- Nem mondom ki minden gondolatomat.

A csoport tehát elvárja, hogy az egyén szerepkörének megfelelően viselkedjen, illetve a főnként verbális módon kifejeződő tapintatosságot.

Wierzbicka[20] bemutatja, miként zajlik ez a képzés gyereknevelés esetében. Így magyarázza a japán édesanya kétéves gyermekének az előttük zajló eseményeket: „a nővéred kéri, hogy mutasd meg neki a játékodat". Mikor a gyermek mandarint eszik, a szülő így szól: „a lányok azt mondják, szeretnének enni". Így tanítják meg, miként tudják kitalálni mások szükségleteit. Később a tanárok veszik át a „kiképző" szerepet, végül a gyermek eljut odáig, hogy képes lesz kitalálni, mi jár a másik fejében.

Nemes[21] magyarázza: „a japán nyelv arra való, hogy a beszélgetők között olyan légkört alakítson ki, olyan harmóniát, amelyben intuícióval felismerik, hogy a másik fél mit akar mondani. Amikor valaki megkérdezte, milyen japánt tanulni, azt mondtam, hogy ahhoz fogható, mintha 23 éves korodig fiú lettél volna, és hirtelen úgy kellene gondolkoznod, érezned, mintha nő lennél. „(…) valahogy bele kell élned magad a másik emberbe, ami majdnem olyan nehéz, mintha a másik nemhez tartoznál. A japánok intuícióval ragadják meg a valóságot, nem mondják ki egészen a dolgokat. Náluk a nonverbális kommunikáció fontosabb, mint a verbális."

## *A csoport*

A csoportok szerves részét alkotják az egyén mindennapjainak, az ember élete során számos csoport tagjaként írható le, s már születésétől kezdve a „család" megnevezésű körhöz tartozik. Ezek a meghatározzák, korlátozzák viselkedését, kommunikációját.

A társadalmi csoport fogalma egy bizonyos számú egyént takar, akik rendszeres interakciót folytatnak egymással. A csoport tagjai egyes viselkedési formákat előtérbe helyeznek, s elvárják az egyéntől, hogy ezekhez igazodjon, míg a kívülállók irányába nem támasztanak ilyetén igényeket. A társadalmi csoportok felépítése, szabályrendszere igen változó, és méretük is eltérő.[22] A következőkben megkísérlem a japán csoportrendszer bemutatását.

[20] Wierzbicka, Anna (1997): *Understanding Cultures through Their Key Words: English, Russian, Polish, German, and Japanese.* Oxford University Press. New York. 276–277.

[21] Naszádi-Nemes (2009): *Szabadon, örömmel, szeretettel.* Harmat Kiadó. Budapest. 22.

[22] Giddens, Anthony (2003): *Szociológia*. Osiris Kiadó. Budapest

## *A japán csoport*

A japán népet jellemzi egyfajta kollektív tudat, amely egyrészt abból ered, hogy Japán szigetország, másrészt arra is visszavezethető, hogy a földművelés során az emberek rendkívül szorosan egymásra voltak utalva. Összetartásuk miatt gyakran illetik a japánokat a „kollektivista", „csoportszellemű" jelzőkkel, amely számos helyzetben, nyelvi kifejezésmódban megmutatkozik.

A legtöbb kultúrában a csoportnak egyebek közt védelmező funkciója van, amelynek köszönhetően az egyén védettséget élvezhet: külső támadás esetén a csoport kiáll a tagjaiért.

Ezzel szemben a japán esetben, ha az egyént kívülállók bírálják, a csoport szembefordul vele; amennyiben a tag mások előtt szégyent hozott belső körére, az büntető módon lép fel vele szemben.

## *Tartsuk fenn a látszatot!*

Elsődleges cél az „elvárt ember", aki nem hoz szégyent az belső körre (*uchi*ra), ami lehet a család, vállalat, falu vagy akár az egész nemzet.

A külső és belső kör az adott kontextustól függ, hiszen egy vállalat esetében a céget képviseli az egyén, ha egy idegennel, ismerőssel beszélget, leginkább a családot tekinti *uchi*nak. Kashima–Kashima–Clark (2006) írja, hogy ilyen esetekben az egyén a társas környezetbe úgymond beágyazódik, tehát a csoport által kitűzött cél elsőbbséget élvez, ha az az egyéni céllal konfrontálódik.[23] Brewer (1991) megjegyzi, hogy a viselkedés fő motivációja tulajdonképpen nem a személyes érdek, a tettek minden esetben a csoportot szolgálják.[24]

Ez a fajta kettősség és flexibilitás gyakorta érvényesül a japán nyelvben és kultúrában. A későbbiekben bemutatom, miként változik a nyelvi kifejezésmód, attól függően, hogy a hallgató az *uchi* illetve a *soto* (külső kör) része.

Ide sorolható még az *omote* (valaminek az eleje, felszíne, arca) valamint az *ura* (valaminek a visszája, hátoldala, mögöttes része) fogalma.

Doi (1986) rávilágít arra, hogy míg az *omote*, amelynek arc, álarc jelentése is létezik, a publikus, nyílt, hivatalos megnyilvánulásokra utal, addig az *ura* privát, zárt, személyes kifejezésmódot takar. Az *omote* a *soto* (külső körök) számára látható felszín; egy maszk, amely mögött az *ura* rejtőzik.[25]

---

[23] Kashima Y. – Kashima E. – Clark, A. (2006): Az én személyközi dinamikája: a duplán elosztott megközelítés. In: Josheph, P. F. – Kipling, D. W. (szerk.): *A társas én. Az önmegismerés szociálpszichológiája.* Kairosz. Budapest. 191.

[24] Brewer, M. B. (1991): The social self – On being the same and different at the same time. *Personality and Social Psychology Bulletin*. Vol. 17. No. 5. 475–482.

[25] Doi, T. (1986). *The Anatomy of self*. Kodansha International. Tokyo.

Az *ura* a *kokoro* írásjegyével tudatot, szívet, lelket jelöl. Meg kell azonban jegyezni, hogy ezek a fogalmak szintén helyzetfüggőek, ami nem meglepő, hiszen megfeleltethetők az *uchi-soto* fogalomkörének.

A szituáción alapuló viszony egyén és közösség között meglehetősen kötött

Magát a japán nyelvet is kettősség jelzi: vannak jó és rossz megítélésű kifejezések, így azokat a szavakat, amelyeknek negatív töltete van, valamit rossz fényt vetnek a beszélőre és körére, azt az „urába" zárják. „*Omote o tsukurō*" – „tartsuk fenn a látszatot", mondja a japán, vagyis vegyünk fel egy olyan maszkot, amely jó színben tüntet fel minket.

Tóth[26] magyarázza, hogy ha „(…) a boltban ceruzaelemet akarunk venni, de nincsen, akkor a boltos nem mondhatja, hogy nincs, hiszen akkor az arc-személyiségéről kiderülne, hogy nem teljesen felel meg a közösség által sugárzott ideáltípusnak, azaz egy olyan boltosnak, aki bármilyen terméket elő tud varázsolni a vevő számára. Ilyenkor szabadkozik, és más terméket ajánl. A vevő pedig "veszi a labdát" és inkább azt mondja, hogy nincs szüksége ceruzaelemre, hanem pontosan megfelel neki a kólás gumicukor is."

A felszínen egy maszkot látunk, ez azonban a japánok számára nem valamiféle hazug álarc, amely feltétlenül rossz dolgot takar, hiszen a japán nyelvben is úgy tartják, ha valaki hazudik, az arcára van írva.

Jelen esetben inkább arról lehet szó, hogy a japán kultúrában, ahogy a *kotodama* fogalom magyarázatánál láttuk, bizonyos tabukat nem illik kimondani, verbalizálni, sőt ahogy Doi[27] írja: „ha megpróbálom szavakba önteni, hazugságnak hangzik." Még ha ezeket formalitásnak, udvariaskodásnak vesszük is, a felszín alatt ott rejtőzik az tiszta szív, amelynek köszönhetően a japánok képesek a mély együttérzésre, és létrejöhet az átadás szívvel, lélekkel.

Doi azt állítja, hogy az *omote* és *ura* kifejezéseknek megfeleltethető a *tatemae* (nyilvános viselkedés) és a *honne* (magánvélemény) fogalma. Doi szerint a japánok tudják, milyen igazi érzés lakozik a formális *tatemae* kifejezések mögött, így a másiknak szükségtelen kimondania véleményét, legtöbb esetben anélkül is átadásra kerül a „csend-köntösbe" burkolt *honne*.

Meglepő módon erős párhuzamot fedezhetünk fel a *tatemae* és Max Weber *legitim rend* fogalma között. „Legitim annyiban egy társadalmi politikai rendszer, amennyiben annak polgárai, illetve alattvalói az uralom igazolását belső, morális indítékból elfogadják, hisznek az uralom és a hatalom jogosságában, erkölcsileg helyénvaló voltában."[28] Ha azonban a *tatemae*, vagyis a *legitim rend* fennáll, mögötte megtalálható az egyén és az egyéni gondolat: „a hatalom esély a saját akaratnak a társadalmi kapcsolatokon belüli érvényesítésére még az ellenállással szemben is, függetlenül attól, hogy mi ennek az akaratnak az indítéka."[29]

---

[26] Tóth, Tamás (2011): *A vallási gondolkodásmód speciális szerepe az egyén és a közösség megkülönböztetésére, a japán civilizáció kontextusában*. Szakdolgozat. KRE-BTK. Budapest. 58.

[27] Doi, T., 1986: 31.

[28] Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 58–59.

[29] Markó, László (szerk.). (1994): *Egyetemes Lexikon*. Magyar Könyvklub. Budapest. 368.

A *tatemae* mint *legitim rend* és a *honne* mint „saját akarat" gyakran ellentétpárként jelenik meg a szakirodalomban, mégis inkább egymást kiegészítő fogalmakként beszélhetünk róluk. Az előbbi legitimálja az utóbbit – összetartoznak, akár ember és ruhája. Az utcára kilépve felöltözünk, hogy megfeleljünk a társadalmi, illetve kulturális normáknak; a ruha mögött mégis ott rejtőzik az ember mindenféle dísz és lepel nélkül.

## *A „hallatlan" visszautasítás*

Fontos szerepet játszik a japánok nyelvhez való hozzáállásában az, hogy az ókortól kezdve felsőbbrendű erőt tulajdonítottak a szavaknak. Yakushi (2009) említi, hogy a *kotodama* (a szavak lelke) rendkívül jelentős szerepet játszott az akkori szigetlakók életében. Hittek a szavak teremtő erejében, amelyet jól példáz a *koto* hangalakhoz társuló írásjegyek jelentése: „szó" (言) valamint „dolog, történés" (事), ezért ügyelni kell arra, mi hagyja el a szánkat, ugyanis a *kotodama* jó és rossz célokra egyaránt használható.[30] Nem csoda, hogy rengeteg kifejezést tabuként kezeltek: kiejtése teljesen vagy bizonyos élethelyzetekben tilos volt. Ezt a kettősséget a mai japán nyelv megőrizte: egyes szavak pozitív, míg mások negatív jelentést hordoznak, ezért ahelyett, hogy kimondanák, inkább körülírással, homályos fogalmazásmóddal utalnak a „tabu" szóra, témára.

Ahogy Davies-Ikeno (2002) is írja, a japánok főként a visszautasítást kezelik nehezen, ha lehetséges leginkább elkerülik, kikerülik azt, nehogy a másikat megsértsék, megtörjék a harmóniát.[31] Mécs[32] említi, hogy időbe telt, mire rájött arra, hogy „a japánok legtöbbször a kellemetlen mondanivalót virágnyelven közlik".

Nemleges válasz esetében ugyanis attól félnek, hogy ezáltal nemcsak a kérést, hanem magát a partnert is elutasítják, így inkább úgy mondanak nemet, hogy a másik félben ne maradjon tüske. Ehhez a *tatemae* eszközét hívják segítségül, amelyen átsejlik a *honne*, az igazi hang, valós szándék. Ez a nyelvi stratégia a *kotodama* hithez is köthető, hiszen ha valakit elutasítunk, azáltal rányomjuk a „nem" bélyegét a beszélgetésre, sőt mi több, az egész kapcsolatra.

Ilyenkor használják például a „elgondolkodom rajta" (*kangaete oku*) vagy az „élek a megtiszteltetéssel, hogy fontolóra veteti velem" (*kentō sasete itadaki masu*) kifejezést, amely első hallásra nem feltétlenül jelent elutasítást, a japán nyelvben azonban gyakran a „nemmel" egyenértékű értelemben használják.

Érdekes, hogy az évek során kifejlődött egy olyan nyelvtani formula, amelyet ha állító alakban használunk, akkor tagadást jelent, és ennek köszönhetően kikerülhető a negatív mondatszerkezet. A *kaneru* szó egy igéhez kapcsolva azt jelenti, „nem tudom megtenni".

[30] Yakushi, Kyoko (2009): Kotodama in Ancient Times. Mejiro University. *Mejiro Journal of Humanities.* Vol. 5. 157–167.

[31] Davies, R. J. – Ikeno, O. (2002): *The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture*. Tuttle Publishing. Boston.

[32] Mécs, 1996: 15.

| | |
|---|---|
| Tanaka san wa Takeshi ga kuru no wo machi kanete ita. | Tanaka úr nem tudta megvárni Takesit. |

Imai[33] felsorolja, milyen további stratégiák léteznek a japán nyelvben arra, hogy nemet mondjunk, mégis igent sugalljunk.

„Az első és talán legtipikusabb módja a visszautasításnak az, hogy igent mondunk, amit egy hosszas magyarázkodás követ. Ez tulajdonképpen annyit tesz: nem… A második módja annak, hogy nemet sugalljunk a homályos, kétértelmű, kitérő válasz, aminek következtében a másik oldal elveszti a fonalat. A harmadik módja pedig az, hogy nem válaszoljuk meg a kérdést, figyelmen kívül hagyjuk… Egyéb módszerek is léteznek. Például, ha a beszélő hirtelen eltér a tárgytól, kritizálja a másikat, vagy váratlanul bocsánatkérő hangnemet üt meg."

## *Csoporton belül és kívül*

A tiszteleti nyelv (*keigo*) használata rendkívül komplikált, státusz- és szituációfüggő kifejezések, nyelvtani formák jellemzik. Az *uchi-soto* kapcsolatnak megfelelően zajlik a kommunikáció, tehát nem mindegy, hogy a beszélőpartnerek mely csoportot képviselik.

| | |
|---|---|
| *Uchi*: Shachō wa shusseki nasai masu. | Az igazgató méltóztatik jelen lenni. |
| *Soto*: Shachō wa shusseki itashi masu. | Az igazgató jelen van. |

Az első mondatban a beszélő az *uchi*n, belső körön belül nyilatkozik az igazgatóról, így tiszteleti nyelvet használ, felettesének magasabb pozícióját hangsúlyozza.[34]

A második mondatban azonban ugyanúgy az igazgatóról beszél az illető, mégis a szerény nyelvi formulát használja, amelyet más esetben csak akkor alkalmazhatna, ha önmagáról (vagy családjáról) beszél egy felsőbb státuszú emberhez. Az, hogy igazgatót önnön „szintjén" kezeli azért lehetséges, mivel az *uchi*t képviseli, vagyis a cég nevében használja az egyébként alázatos formulát egy másik cég képviselőjével szemben.

A *viszonylagos én* kategóriájába tartozó kifejezések azért ennyire változatosak, helyzetfüggőek, mivel a nyelvnek egyfajta „öltözékei", „csomagolásai". A társadalomba való megfelelő beilleszkedéshez, köreink méltó képviseletéhez szükség van a mindenki által elfogadott normák betartására, az illő „öltözékre". Más országokra is jellemző a tiszteleti nyelv, Japánban azonban egy uniformizált cifra ruhához hasonlítható, amely alól az egyén mintha nem juthatna érvényre.

[33] Idézve: Ruch, W. V. (1984): *Corporate communications*. CT, Quorum Books. Wesport. 66.

[34] Hasegawa – Hirose, 2005: 227.

## *Teret adni az ötleteknek*

Ahogy korábban is láttuk, a magánvélemény nyílt közlése helytelen, nem elfogadott a legtöbb publikus interaktus során. Bizonyos esetekben szükség lehet az egyének nézeteire, ilyenkor a csoport megteremti a *honne* számára megfelelő közeget. Annak érdekében, hogy mindenki érvényesülhessen, félreteszik az általánosan alkalmazott *tatemae* stratégiáját.

Ezek ismeretében nem meglepő, hogy Japánban egy értekezlet, megbeszélés, döntéshozatal időtartama hosszas, hiszen jelentős idő szükséges a konszenzus kialakításához, valamennyi érintett fél bevonásával.

Ezt a módszert japánul úgy hívják, *nemawashi*, amely egy speciális döntéshozatali módszert takar. Yamazaki (1994) kifejti, hogy az ilyen megbeszélések során mindenki szabadon megoszthatja a véleményét, majd hosszas fontolgatás után végül megszületik a döntés úgy, hogy az egyik nézet domináns szerephez jut és elnyomja a többi javaslatot.[35]

Ilyenkor az *urá*ban levő érzéseket, gondolatokat az *omote* irányítja, kordában tartja, hogy a csoport tagjai számára egy vállalható, szégyen nélküli arc látszódjék.

Továbbá a japán részvénytársaságok felépítése is meglehetősen sajátos, merőben eltérnek a nyugati vállalatstruktúráktól, s a weberi bürokrácia-modell sem feleltethető meg neki. Nem úgy kell elképzelni, mint egy piramist, ahol a szintek a közvetlenül felette állóknak tartoznak felelősséggel, sokkal inkább egy rugalmas szerkezet, melyben a legalsó szinteken alkalmazott dolgozókkal is konzultálnak. A döntéshozatalhoz a vállalat minden egyes részlege hozzájárulhat, így éreztetve az alkalmazottakkal, hogy a társaság fontos részei.[36]

Egyéb módon is teret kap a hétköznapok során „elhallgatott" magánvélemény. Mondhatni hagyománynak tekinthető a munkahelyi, iskolai csoportok esti összejövetele, amely során lassanként felbomlanak a kötöttségek, az alá-felé rendelt viszony megszűnik, az egyének szabadon megoszthatják nézeteiket feletteseikkel, kollégáikkal, iskolatársaikkal. A közös iszogatás, beszélgetés, éneklés befejeztével a mesterséges „szerepcserének" vége, helyre áll a rend.

Érdemes megemlíteni az előbbi jelenséghez hasonló Bahtyin-féle (1982) karneválelméletet, amelyben a fent és a lent megcserélődik, az ünnep idejére minden a feje tetejére áll.[37]

A japán összejövetelek esetében, ahogy a hagyományos lakóház elkülönítő struktúrájánál is láthattunk, a privát és publikus szféra szétválasztása figyelhető meg, kijelölik a megfelelő teret és időt a *honne* kinyilvánítása számára.

Továbbá érdemes megemlíteni a baseballt, amelyet Amerikából átvéve a japánok saját kultúrájuknak megfelelően formáltak, s írásjegyekkel ellátott nevet adtak neki (*yakyū*).

---

[35] Yamazaki, Masakazu (1994): *Individualism and the Japanese*. Echo Inc. Tokyo.

[36] Giddens, 2003

[37] Bahtyin, Mihail (1982): *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Gondolat. Budapest.

Bár csoportjáték kategóriába sorolható, a baseballban az egyes játékosok külön-külön is rendkívül fontos szerepet kapnak. Az amerikaitól eltérően a keleti változatban az egyének a csapatért hoznak áldozatot, s azt részesítik előnyben, a nyugati játék esetében azonban nagyobb hangsúlyt kap az individuum.[38]

Láthatjuk tehát, hogy a japán kultúrában fontosnak tartják az egyént mint a társadalom nélkülözhetetlen mozgatórugóját.

Ez megmutatkozik az oktatás terén is, hiszen általános iskolában mindenki kap egy „munkakört", melynek a felelőse lesz. A gyerekek nem csupán ellátják a feladatukat, de megtanulják azt is, hogy feltétlen szüksége van a közösségnek rájuk és társadalmi tevékenységükre.

## *Az én elsőbbsége*

Ahogy már korábban láttuk, bizonyos esetekben elsőbbséget élvez az én. Említésre kerültek a pszichikai állítások, ahol a beszélő nem nyilatkozhat mások érzelmi, mentális tevékenységéről egyenes módon, hiszen nincs közvetlen hozzáférése.

A magánvéleménnyel bíró ént a japán *jibun* szó (自分maga<m>, én) fejezi ki, amely ugyanúgy használható egy másik egyénre is, „ő maga", „te magad", ahol a *jibun* szó nem változik, nem alkalmazkodik az alanyhoz; az emberre „magára" utal. Az írásjegyek azonban elárulják, hogy ez személyiségünknek csupán egy része (*bun*), hiszen jelentős hányadát a társadalmi közegben megjelenő én teszi ki.

Elsőként egy a császár parancsára összeállított kínai versgyűjteményben szerepel, mely a *Keikokushū* (827) címet viseli. A *jibun* szó itt a „jómagam" (*watashi jishin*) jelentéssel bír, visszaható névmásként feltehetően csak a középkortól használták a japán nyelvben.[39]

A *jibun* kifejezés a *Muromachi*-kortól (1336–1573) már visszaható névmás, illetve megőrizte egyes szám első személyű személyes névmás szerepét, mely kettősség az *Edo*-korban (1603–1868) szintén megmutatkozik.[40] A korszakban a *go* (御) tiszteleti prefixummal ellátva egyes szám második személyű személyes névmást is kifejezhetett, s főként a harcos réteg használhatta.

Az 1945 előtt született szótárakban többnyire külön tételként szerepelt, mind egyes szám első személyű személyes névmás, mind visszaható névmás kategóriába sorolva egyaránt. A korszak szépirodalmában többnyire a narráció során használatos személyes

[38] Watada, Hirohito (2003): *A study on the difference on the concept of baseball between Japan and the United States of America* [in Japanese]. Institute of Physical Education In: *Keio University Bulletin*. Vol. 42. No. 1. 27–36.

[39] Gogen yurai jiten [Etymological Dictionary] (2003–2014). http://gogen-allguide.com/

[40] Nihon kokugo daijiten [Grand Dictionary of the Japanese Language] (2000–2003). Shōgakkan. Tokyo.

névmásként tűnt fel. A háborús időszak során megjelent a hadsereg nyelvhasználatában mint személyes névmás, amelyet az alsóbb beosztású katonák használtak felettesükkel szemben, illetve több esetben ennek fordított alkalmazására is maradtak fenn szöveges emlékek.[41] A hadseregben alkalmazott *jibun* szó kettőssége a *Shōwa*-korban (1926–1989) továbbra is jelen volt, s a korai évektől főként a szárazföldi egységek katonái használták.

Láthatjuk tehát, hogy a harcos réteg, illetve a hadsereg katonái alkalmazták egyes szám első személyben a *jibun* szót.

Kigawa (2011) megemlíti, hogy Nakamura szerint a katonaságban a megszokott *watashi*, *boku* helyett azért kaphatott főszerepet a *jibun*, mert teljesen semleges jelleggel bír.[42] Hasegawa–Hirose (2005) véleménye azonban az, hogy ez a személyes névmás a privát, mondhatni „meztelen" ént mutatja, és a katonaságban, illetve az iskolai sportklubokban történő alkalmazása a felettesek által elvárt lojalitásra, őszinteségre utal.

A *Meiji*-kor (1868–1912) szépirodalmában megjelenő énregények (*shishōsetsu*) elbeszélői a *watashi* (én) mellett főként a *jibun* szót használták narratívájuk során. *Shiga Naoya* (1883–1971), elismert japán író műveiben leginkább az előbbi személyes névmást alkalmazza, az utóbbi azonban „kitüntetett" szerepet kap. A *jibun* kifejezés befelé figyelő, bensőségesebb gondolatok lefestéséül szolgált.[43]

Láthattuk, hogy a japán nyelvnek magját képezi a privát én, s a korábban bemutatott kifejezések jól mutatják az én tudatosságát, valamint a másik magánszférájának bizonyos mértékű megközelíthetetlenségét. Ezt, illetve a privát és publikus tér mesterségesen kialakított viszonyát tükrözi a hagyományos japán lakóház felépítése, illetve a szokás, hogy csupán engedély, továbbá „szertartásos" belépés által kaphatunk betekintést a magánszférába. Párhuzam fedezhető fel Eliade[44] *szent és profán tér*, valamint a japán privát és publikus kör fogalma között, ahol az legbelsőbb *uchi* (egyén, család, ház) mondhatni az *axis mundi*, maga a vallásos tér, mely a mesterséges, „profán" társadalomban csak bizonyos rituálék elvégzése után, adott keretek között nyílik meg mások számára.

A *honne*, az őszinte megnyilvánulás szintén tudatosan megteremtett térben és időben kaphat helyet. Legyen szó munkahelyről, iskolai klubról, mindenképpen biztosított a magánvélemény közzététele, amely a csoport által kijelölt helyen és időben lehetséges. Igencsak merevnek tűnhet az őszinteség ilyetén korlátozása, ha azonban arra gondolunk, hogy a nyugati ember feletteseinek ellentmondó véleményével akár állását is veszítheti, a japán ember ezzel szemben még, ha bizonyos keretek között, de kockázatmentesen szót ejthet nézeteiről.

---

[41] Kigawa, Yukio (2011): *„Jibun" as a first person pronoun* [in Japanese]. Kanda University of International Studies In: *Studies in Language Sciences*. Vol. 17. 39–65. (A továbbiakban: Kigawa, 2011)

[42] Kigawa, 2011

[43] Kin, Shō (2012): *The First Personal Pronoun Usage of jibun in Naoya Shiga* [in Japanese]. Kyoto. In: *Journal of History, Culture and Society.* Vol. 9. 35–48.

[44] Eliade, Mircea (1987): *A szent és a profán. A vallási lényegről.* Európa. Budapest.

A japánok már egészen általános iskolás koruktól kezdve érzik, milyen fontos az általuk betöltött szerepet ellátni, valamint hogy szükség van az egyéni erőfeszítésükre, munkájukra.

Úgy gondolom, hogy a fentebb bemutatott kulturális, társadalmi jelenségek alapján nem helytelen azt állítani, hogy Japánban hangsúlyos igen helyet tölt be az egyén, melynek egyénisége tudatosan elhatárolt, a meghatározott „rituálék" elvégzésével kerül a felszínre.

# HARMADIK RÉSZ

## Önálló társadalom?
## A társadalmi szerveződések színe és fonákja

Lengyel Lea

# Gyermekotthonban nevelkedők szülőkkel való kapcsolattartási modelljei

## *Bevezetés*

Tanulmányom egy résztvevő megfigyelés eredményeit dolgozza fel, melyet nyolc hónapon át folytattam egy határon túli magyar gyermekotthonban. 2012 szeptemberétől 2013 májusáig nyolc fiúgyermek nevelését vállaltam, akikkel az említett időszak alatt folyamatosan együtt éltem, megismertem őket, családjukat, származási környezetüket és körülményeiket. Emellett feljegyzéseket készítettem az otthonban élő további száztíz gyermekről is, akikkel szintén napi – bár nem minden esetben a fentivel azonosan szoros – kapcsolatom volt.

Az otthonban nyolc-kilenc gyermeket bíznak egy felnőttre. A csoportok viszonylag állandóak, a nagyobb változások a tanévkezdésig lezajlanak. Az egy lakásban élő felnőttet és gyermekeket minden esetben egységként kezelik, a legtöbb feladatban, juttatásban mint csoport részesülnek.

## *A gyermekotthon szabályai*

Résztvevő megfigyelésemet romániai magyar nevelőotthonban végeztem. Az otthon egy 91%-ban magyarok által lakott kisvárosban található,[1] félúton a város központja és széle között. Az intézményben közel százhúsz gyermek él tizenöt felnőtt felügyelete alatt, akik közül négy háttérmunkát végez. Az otthon egész napos ellátást biztosít a bentlakók számára, azonban oktatási intézmény nem működik a területén belül, így a gyermekek a városi óvodába és iskolába járnak.

[1] A 2011-es romániai népszámlálási adatok szerint a település lélekszáma 10234 fő, ebből 9295 fő vallotta magát magyar anyanyelvűnek. Forrás: 2011-es népszámlálás előzetes eredményei, 2. és 6. tábla. Utolsó letöltés: 2014. március 10.

Az intézmény szabályzata szerint a szülő saját kérésére fogadják be a gyermekeket, legkorábban három éves kortól a gyermek középfokú tanulmányai befejezéséig. Emellett az otthonban van nyolc gyermek, akik az állami ellátórendszerből, bírósági utasításra kerültek az intézménybe. A százhúsz gyermek közül egynek halt meg mindkét szülője, további tizenháromnak az egyik hunyt el.

Az otthon területén külön lakásokban élnek a csoportok, egy-egy gondozó nyolc-kilenc gyermekért felelős. A lakrészekben a nevelőnek külön szobája van, a gyermekek három szobában laknak. A közösségi tevékenységeknek a nappali ad helyet, ahol a nap nagy részét töltik a lakók, hiszen többek között itt tanulnak, illetve itt van a televízió és a közös játékok. A lakók étkeztetése közösen történik az alagsorban található ebédlőben. A lakóépület mellett nagy udvar áll a gyermekek rendelkezésére, melyen néhány játszótéri játék is van. A kapuhoz közel virágoskertek sorakoznak, míg hátul veteményes található, melyeket a lakók családonként gondoznak.

A szülőknek módjuk van tartani a kapcsolatot gyermekükkel. A napirend szerint hétköznaponként az iskolai tanítás és az otthon által előírt tanulási idő között a gyermekek látogathatóak, hétvégén pedig a kijelölt időintervallumban van lehetőség a találkozásra. Továbbá a gyermekek hazavihetőek bármikor, az intézet vezetőjének előzetes engedélyével, amennyiben a szülő vállalja, hogy ezzel a gyermek nem marad ki az iskolai oktatásból, illetve nem marad el a tananyaggal.

## *A gyermekek családi viszonyai*

A család az elsődleges szocializáció színtere, melynek funkcióit Kozma Tamás az alábbiakban foglalja össze: gondozás; biztonságérzet megteremtése; személyiségfejlődés érzelmi alapjainak lerakása; beszélés megtanítása; interakciós tér biztosítása; modell; identitás kialakulása.[2] Herczog Mária az állandóságot, érzelmi biztonságot és az egyértelmű szeretetkapcsolatot emeli ki.[3] A vizsgált gyermekek szocializációja hiányos – kivételek ez alól a későbbiekben „kollégista" csoportba sorolt neveltek. A biztonságérzet és bizalom kérdését a gyermek-felnőtt kapcsolatok bemutatásánál tárgyalom. A modellt ugyan akaratlanul is biztosítják a szülők, ezek azonban a többség esetében a társadalom által el nem fogadott sémák. A beszéd és a non-verbális kommunikáció megtanításának hiánya szintén sok esetben megfigyelhető. A későbbiekben „utolsó esélyként" bemutatásra kerülő csoport tagjainál a Herczog Mária által kiemelt három tényező mindegyike csorbát szenvedett, míg az „elszegényedő családban" többnyire csak az egyik, a „kollégisták" esetében pedig egyik sem.

---

[2] Kozma, Tamás (1999): *Bevezetés a nevelésszociológiába*. Nemzeti Tankönyvkiadó. Budapest. 135–136.

[3] Herczog, Mária (1997): *A gyermekvédelem dilemmái*. Pont Kiadó. Budapest. 17.

## *Az otthon, avagy a kibocsátó közeg három fajtája*

### A „kollégisták"

Vannak családok, akik azért kérik az intézmény segítségét, mert lakóhelyükön egyáltalán vagy adott évfolyam felett már nincs oktatási intézmény, az iskolázottságot azonban fontosnak tartják, a napi ingázás vagy a városi lakhatás költségeit azonban nem tudják vállalni. Az ebbe a csoportba tartozó neveltek mintegy kollégistaként élnek az otthonban: hétköznap iskolába járnak, de a szülők anyagi helyzetétől függően a lehető legtöbb hétvégét otthon töltik.

A „kollégisták" családjai általában rendezett körülmények között élnek, nem tapasztalható deviáns vagy függő magatartás a környezetben, az anyagi körülmények átlagosak, vagy attól kicsit kedvezőtlenebbek. Főként a gimnazista neveltek között vannak ilyen családból származó gyermekek. Ennél a csoportnál különösen fontos, hogy a gyermekek viszonylagos érzelmi és anyagi biztonságban nevelkedtek otthonukban.

A „kollégista" neveltek sajátos jellemzője, hogy erősen kötődnek a szülőkhöz, a hétköznapokban sem felejtkeznek el róluk. Sokszor említik az otthoni környezetet, többnyire az „otthonos lét" ellentéteként, gyakran mesélik, otthon miket esznek, miket tehetnek meg, amit például tilt a házirend. Egy hatodikus fiú mondta, hogy „*Nekem mindegy, mi van itt. Pénteken hazamegyek és úgyis azt csinálom, amit akarok. Egész hétvégén bécsi szeletet eszek majd és megy a tévé. Nem kell lefeküdni időben, mert nincs villanyoltás.*" Egy másik, tizenhat éves lány így nyilatkozott: „*Minden pénteken iskola után hazamegyek. Meg van beszélve, le van adva a papír, hogy mehetek magam. Jó is, hogy otthon vagyok. Ott nem vagyunk ennyien, jobb az étel és sokáig lehet fürödni. Nem is értem, hogy lehet folyton itt élni, én nem bírnám. Nekem kell, hogy otthon legyek.*"

### Az elszegényedő család

A másik jellemző kibocsátó közeg az elszegényedő család, mely már nem tudja felvállalni egy vagy több gyermek nevelését. Ezekben a családokban megfigyelhetőek bizonyos deviáns magatartások, ám a családi összefogás elég erős ahhoz, hogy – ha az otthonos neveléssel is, de – biztosítsák a gyermekek biztonságát, iskolai előmenetelét. Az ilyen kibocsátó közegekre jellemző, hogy a család az átlagos életkörülményekhez képest jóval rosszabbul él, a lakóhely nem összkomfortos, a család legalább egy tagja szenvedélybeteg, vagy valamilyen mentális zavarral küzd. Sok ilyen családból érkező gyermek egyik szülője öngyilkosságot követett el, börtönbüntetését tölti, s az így kieső kereset sodorta veszélybe a család megélhetését.

Többen a rokonság kérésére kerültek az otthonba. Egy óvodás unokáját látogató

nagymama így mesélt: „*Messze lakunk, nem is jövök többet. Most is a papírok miatt már kellett jönnöm, de nem jövök többet. Nem is tudja már, ki vagyok. Az apja börtönben van, nemsokára szabadul. Az anyja meg elment. A fiam ha kiszabadul, biztos hozzám jön majd, de az ver engem is, az* [unokám] *anyját is verte. Idős vagyok már ahhoz, hogy egy ilyen kicsi gyereket tartsak. Nem akarom én ezt a gyereket. Az anyja meg csak úgy elment. Nem is tudom, hol van.*" Van olyan gyermek is, akinek édesapja elhagyta a családot, az édesanya pedig pár héttel később a három kiskorú ellátásának nehézsége miatt felakasztotta magát. A gyermekek gyámja az akkor tizenhat, most huszonhárom éves nővérük lett. Vele karácsony előtt sikerült beszélgetnem. „*Hárman vannak. Az egyik találta meg az anyját. Nekem sincs jó életem. Mindig együtt kell lennem valakivel, hogy eltartson. Most elviszem őket, megbeszéltem a pasimmal. … Akkor szerencsém volt, hogy ide tudtam őket hozni. Alig emlékeznek már rá, milyen volt otthon. Nem tudtam volna velük mit csinálni.*"

Egy tizenkét éves fiú így mesélt otthonáról és az onnan való elkerülésről: „*Idősek a szüleim és nincs áram a lakásban. A két nővérem már idősebb, elköltöztek otthonról. Szerettem otthon élni és várom is, hogy hazamenjek, de az rossz, hogy nincs áram.* Édesapám *ha tud, vesz motorinát, azt tölti a generátorba és akkor lesz áram. De most nincs sok munkája, most biztos nincs pénz motorinára. … Korábban is sokszor voltam az egyik nővéremnél, mert náluk jobb volt. … De most már lehet, hogy jobb lesz. Azt ígérték, hogy karácsonyra már bevezetik minden házba az áramot. Az jó lenne, akkor édesapámnak nem kellene motorinát vennie. … Nagyon idősek a szüleim. A két nővérem is idősebb már. Én meg csak így vagyok. Olyan volt, mint ha nem is lett volna testvérem, pedig kettő is van, csak már nagyok voltak, mikor születtem. Ők végig otthon éltek. De most már nagyon idősek a szüleim.*"

Egy másik, szintén tizenkét éves fiú hetvenhét éves nagymamája így indokolta unokája otthonos nevelését: „*Van a lányom. Már az is nagyon beteg, amellé kell egy ember. Én meg öreg vagyok már. És már vigyáztam eleget a lányomra. … Lett egy férfi, aztán lett ez a gyerek. Pedig nagyon szerettem volna, ha nem lesz gyereke. De ez a férfi kihasználta, aztán lett ez a gyerek. Már a lányom is beteg, most is kell majd vinni az elmegyógyra, hogy írják meg megint a papírt, hogy beteg, hogy kapjuk a pénzt. Most is van egy férfi, akivel együtt él, de az nem vigyáz rá. … Itt legalább jól van, ha jó nevelője van, a gyógyszereket is kapja rendesen* [epilepsziás]*, akkor legalább vele nincs gondom. Szeret ez otthon lenni, meg ott azt csinál, amit akar, az anyját nem érdekli, mi van vele. De azért jó lenne, ha eljutna legalább a kisérettségiig. Így sem tudom, mi lesz vele. De így legalább év közben elvan és nekem is elég csak az anyját ápolni.*"

## Az utolsó esély

A harmadik kibocsátó közeg egybeesik azon gyermekek csoportjával, ahol nem a szülő keresi fel az intézményt segítségért, hanem annak képviselője kéri meg a szülőt, hogy

bízza az otthon gondjaira a kiskorút. Ezek a családok tartósan a létminimum alatt élnek, nagy arányban fordul elő valamilyen pszichés zavar vagy deviáns magatartás, főként alkoholizmus, öngyilkosság, gyakori a súlyosabb bűncselekmények miatti börtönbüntetés is. A családi viszonyok is rendezetlenek, a gyermekek jellemzően nem testvérei, hanem féltestvérei egymásnak. A – főleg haláleset miatt – egyedülálló szülő mellett az éppen a háztartásban lévő férfit apának, a nőt pedig anyának szólítják, nem is törődve azzal, valójában milyen vérségi kapcsolatban vannak velük. Ezen kategória képviselői között felülreprezentáltak a roma szülők és gyermekek. A lakókörnyezetben alapvető dolgok hiányoznak, így többnyire a lakások fűtetlenek, nincs bennük áram és folyóvíz, olykor a nyílászárók helyét bedeszkázzák vagy ponyvával takarják le. A háztartásban élők iskolai végzettsége alacsony, részben ennek következtében nagy arányban munkanélküliek vagy alkalmi munkákból, esetleg illegális bevételből tartják fenn a családot.

Összességében a csoport tagjai az előző kategóriától az etnikai hovatartozásukban, a rosszabb lakáskörülményekben, valamint a gyermekekhez való viszonyban térnek el, ugyanis nem látják az oktatás értelmét, a gyermeket mintegy bevételi forrásnak tekintik, igényeit nem elégítik ki, gyakran bántalmazzák. Jellemző rájuk továbbá, hogy az anyagi nehézségeket mellett „*további rizikótényezők lehetnek jelen: gyakoribb a stresszes, depresszív, alacsony válaszkészségű szülő, a durva fegyelmezési stílus, sűrűbben fordulnak elő családi konfliktusok, házastársi problémák.*"[4] Az egyik gyermek büszke volt rá, hogy semmilyen nevelői fegyelmezés nem hatott rá. Egy társának fejtette ki, hogy „*Engem otthon az apám azzal vert, amit éppen talált. Itt nem verhetnek meg. Le kell írnom százszor, hogy nem verekszek. Aztán minek? És ha nem írom le? Akkor majd le kell írnom kétszázszor, hogy mindig leírom a büntetést? És ha azt sem írom le? A korbács, na az tényleg fáj. De itt úgysincs korbács.*"

## *Kapcsolati modellek*

A családi kapcsolatokat a fentiek alapján a következőképpen lehet összefoglalni: a tiszta kapcsolatokban a családot valamilyen kezelhetetlen vagy csak nagy áldozattal megoldható külső kényszer arra ösztönözte, hogy gyermekét otthonos gondoskodásba adja, azonban tartja a kapcsolatot a gyermekkel, ösztönzi a tanulásra, az intézmény szabályainak betartására, s biztosítja gyermekét a folyamatos kapcsolattartás lehetőségéről. A kapcsolat nélküli helyzetben sem a szülők, sem a rokonság nem keresi a gyermeket, semmilyen formában nem kíván vele kapcsolatot tartani, a hivatalos ügyek intézésének érdekében sem érhetőek el.[5] Az érdekkapcsolatokban a szülő akkor keresi

[4] Balázs, István (szerk.) (2011): *A génektől a társadalomig: a koragyermekkori fejlődés színterei.* Nemzeti Család- és Szociálpolitikai Intézet. Budapest. 306.

[5] Különösen nagy gondot jelent ez, ha a gyermek orvosi beavatkozásra szorul, melyhez szülői beleegyezés szükséges.

a neveltet, ha valamilyen haszna van a találkozásnak; többnyire rövid időre hazaviszi a gyermeket, hogy koldulással pénzt keressen vagy jelenlétével megváltoztassa a szürke hétköznapok monotonitását, s újabb villámhárítója legyen a kilátástalan élethelyzet feszültségeinek.

## *Akik nem látogatnak*

A csoport tagjai jellemzően azok, akiket az „utolsó esély" kategóriában mutattam be. Mivel ezek a szülők nem járnak látogatni a gyermeket, így velük nem sikerült beszélgetnem. A gyermekek szülőfalujából azonban van információ a szülőkről. Az édesanyák nagy része külföldön él, néha hazajár, ekkor fényűzően él, amiből a helybeliek arra következtetnek, hogy prostituáltként dolgozik. Más édesanyák egy új férfi kedvéért elköltöztek a településről és azóta nincs információ a hollétükről. A gyermekek szülői háza több esetben már összedőlt, vagy nagyon leromlott állapotban van, mely arra utal, hogy a szülők nem terveznek ott élni, és újra egyesíteni a családot.

Közel harminc olyan gyermek él az otthonban, aki felől egyáltalán nem érdeklődik a rokonság, ők az iskolaszüneteket és az ünnepeket is az otthonban töltik. A kilenc családból egyben nincs ilyen gyermek, a többiben arányosan oszlik el, azaz egy kivételével minden nevelőnek megoldást kell találnia ezen gyermekek egyedi igényeire. A tapasztalatok szerint a nem látogatott gyermekek magaviselete az iskolai szünetek közeledtével romlik, gyakran agresszióig, szökésig fajul. Ezek a gyermekek nagyon nehezen viselik, ahogy társaik már a szünet előtt egy-két héttel pakolnak, készülnek, egyre többször mesélnek arról, mit fognak otthon csinálni, milyen ételekkel és programokkal várják őket a szülők – még akkor is, ha adott esetben maguk is tudják, hogy ezek csak álmok, amikből semmi nem válik valóra. Ilyenkor akiket nem látogatnak, még elhagyottabbnak érzik magukat. Saját családomban az ünnepek előtt gyakori volt, hogy a haza nem készülő gyermekek egy-egy társukkal való veszekedés alkalmával, mikor már kifogytak a szokásos érvekből, fenyegetőzésekből, azzal vágtak oda a másiknak, hogy „*Majd szólok anyukádnak, hogy ne vigyen haza*!", azonban többször ezáltal még sebezhetőbbé tették magukat, hiszen volt olyan társuk, aki felhívta rá a figyelmüket, hogy „*Téged meg haza sem visznek!*" vagy „*Te meg nem is érdekelsz senkit, én legalább hazamegyek!*".

## *A támogató szülő és a hazavágyó gyermek*

Azok a gyermekek, akiket látogatnak és/vagy hazavisznek két csoportba oszthatóak aszerint, hogy ezt maga a nevelt mennyire veszi szívesen, ami szinte teljesen megegyezik azzal, hogy a nevelő mennyire gondolja építő jellegűnek ezeket a találkozásokat.

A támogató szülői kapcsolat egybeesik a hazavágyó gyermekek csoportjával, míg a hátráltató modell az otthonkerüléssel. Előbbire jellemző, hogy a szülő és a gyermek is megerősödik összetartozásuk tudatában, igyekeznek olyan élményeket megélni az együtt töltött idő alatt, mely mindkét fél számára pozitív, a szülők tudatosítják gyermekeikben, hogy szeretik őket és valamilyen külső kényszer miatt döntöttek úgy, hogy nem maguk nevelik gyermeküket. Ezzel szemben a hátráltató modellbe sorolható szülők folytatják a korábban gyakorolt, negatív hatást a gyermekre. A gyermek szükségleteit nem elégítik ki, otthon sokszor bántalmazzák, dolgoztatják őket. A nagyobb gyermekek ezt felismerve igyekeznek kikerülni a szülővel való találkozást vagy a hazalátogatást, a kisebbek azonban töretlen rajongással várják szüleiket.

A „kollégisták" mint korábban említettem, gyakran járnak haza, várják a hétvégét, mikor kiléphetnek az otthon kapuján, s jó hatással van rájuk a rendezett otthoni környezetben töltött idő. Számukra az sem jelent gondot, ha ki kell venni a részüket az otthon folyó mezőgazdasági munkából. Egy tizenhét éves fiú mondta, hogy „*Szeretek otthon lenni. Van, hogy dolgozni kell, de azt itt is kell. De ott legalább szeretnek és figyelnek rám. És nekem is jó, ha megtanulom ezeket a dolgokat, mert majd nekem is lesz földem és állataim.*"

Az „elszegényedő családok" bár nehezen élnek, mégis minden iskolai szünetben igyekeznek hazavinni a gyermekeket vagy legalább meglátogatni őket, s a párna alá becsempészni egy kis „hazait".[6] Az érintett gyermekek örömmel veszik rokonaik látogatását, szívesen mennek haza. Tisztában vannak a család nehéz anyagi helyzetével, azonban azt is érzik, hogy nem hagyták el őket teljesen, a rokonság képes volt megértetni velük a helyzet szükségességét. Ezek a gyermekek tisztelik szüleiket, mely tetten érhető például abban, hogy sokan szüleik foglalkozását nevezik meg saját leendő hivatásuknak, illetve a kötelező esti imádságban rendszerint elhangzik a „*Kérlek, Istenem, vigyázz a szüleimre, add, hogy jól aludjanak!*" vagy ehhez hasonló fohász. A szülők a gyermekeket felkészülten hozzák vissza az otthonba, jellemző, hogy igyekeznek a tanfelszerelésüket is beszerezni. A gyermekek bár nem szeretnek az otthonban lenni és hazavágynak, elfogadják, hogy átmenetileg el kellett szakadniuk a családjuktól, s biztonságot ad nekik a tudat, hogy a következő szünetben ismét hazamehetnek, s ha van rá lehetősége a szülőknek, közben is meglátogatják.

## *A hátráltató szülői kapcsolat és az otthonkerülő gyermek*

A hazajáró gyermekek másik csoportja az, akiknek van kapcsolatuk a kibocsátó környezettel, azonban ez kárukra van. Az ide sorolható szülők az „elszegényedő családok" alsóbb rétegeiből és az „utolsó esélybe" soroltak csoportjába tartoznak.

[6] Az ilyen látogatások után valóban be kell nézni a párna alá, mert a gyermekek ott rejtik el a szülőtől kapott élelmiszert, azonban a lakásokban a házirend és a vonatkozó állami szabályok szerint nem lehet étel.

A szülők előre nem tervezhető módon bukkannak fel, jellemzően akkor, mikor már anyagi helyzetük tarthatatlan, s a gyermekekkel szeretnének pénzt keresni. Az intézmény nem tagadhatja meg a gyermekek látogatását és hazavitelét, azonban igyekszik megvédeni őket. A nagyobb gyermekek nem szeretnek hazajárni, egymástól eltanult trükkök segítségével próbálják elkerülni, hogy a szülők hazavigyék őket. Egy helybéli édesapa érkezett egyszer a három otthonban lévő gyermekéért. A nagyobb fia tizenhat éves, a lánya tizennégy, a kisebb fia pedig nyolc. A többi gyerek már az édesapa utcába térésekor szaladt az érintett neveltekhez, hogy elújságolják nekik, biztosan hazaviszik őket hétvégére. Erre a hírre a lány szaladt hozzám (éppen az udvaron álltam), hogy segítsek neki. „*Nevelő! Én nem akarok hazamenni! Nekem ott rossz. A fiúknak még elég jó. … Folyamatosan mosogatnom kell és mosnom. És éhes vagyok. Nevelő! Találjon ki valamit, miért nem mehetek haza! …Apa tudja [a szavakat keresi], tudja, na! Nevelő, tudja, mikor iszik. Mikor iszik, az nem jó. Akkor nagyon nem jó. Én nem akarok hazamenni. Találjon ki valamit!*" Egy másik gyermek, mikor megjelent a szülő, hogy hazavigye, hétvégi osztálykirándulást hazudott. A kisebbek elhiszik, amikkel a szülők csábítják őket, ők messziről szaladnak a kapuban megjelenő szülők karjaiba, s csillogó szemekkel hallgatják minden szavukat.

Az ebbe a csoportba sorolható gyermekek esetében az otthon töltött idő szinte teljesen eltörli a gondosan megalapozott gyermekotthoni nevelést, ugyanis a nevelt hirtelen visszakerül abba a sokszor deviáns közegbe, melyből ki lett emelve, s azonnal vissza is szokik bele. A szenvedélybeteg szülők gyermekei ilyenkor maguk is élnek a káros szenvedélyekkel, ismét látják, átélik a családon belüli erőszak több formáját, melyet szakember híján nem tudnak feldolgozni, megtapasztalják, hogy lehet tisztességtelenül is élni, s olykor kifizetődőbb ez, mint a munkával szerzett kereset.

## *Összegzés*

Tanulmányom ízelítőt ad egy gyermekotthon mindennapjaiból. Megfigyeléseimet a tudományos érdeklődés hívta életre, melynek során egyszerre voltam szereplője és kutatója ugyanazon élethelyzetnek. Kutatásom módszertani egyediségét a folyamatos résztvevő megfigyelés jelenti, mely segítségével állandó rálátásom volt a gyermekek és hozzátartozóik kapcsolattartására, s közvetlenül vizsgálhattam a neveltek családhoz való kötődésének alakulását különböző külső és belső hatások függvényében.

Azok a szülők, akik jobb körülmények között élnek, nincs a rokonságban deviáns viselkedésű rokon, vagy jelenléte nem meghatározó, intenzívebben tartják a kapcsolatot a gyermekeikkel. A kapcsolattartás szempontjából a „kollégista" gyermekeket érdemes teljesen külön vizsgálni, hiszen az ebbe a csoportba tartozó gyermekek erősebben kötődnek a szüleikhez, mint az otthonhoz, mellyel kitűnnek társaik közül. Azok a szülők, akik tartósan a létminimum alatt élnek, s valamilyen szenvedélybetegséggel

vagy mentális zavarral küzdenek, az első csoporthoz képest kisebb intenzitással és rendszertelenebbül tartják a kapcsolatot gyermekeikkel.

A gyermekek és szüleik kapcsolattartási igényei között összefüggést találtam, azaz azok a neveltek, akik után a szülő érdeklődik, látogatja, inkább vágynak haza, mint azok, akikkel nem tartják a kapcsolatot. Fontos kiemelni, hogy a vágy maga megvan mindkét csoport tagjaiban, azonban ennek meghatározásába kontrollténye zőként beemeltem, hogy a gyermeknek mennyire van valós képe az otthonáról, családi körülményeiről. Ennek figyelembe vételével pontosabban fogalmazva mindkét csoport tagjai vágynak haza, azonban azok, akiknek van kapcsolata szüleivel, abba a közegbe kívánkoznak vissza, amiből jöttek, míg akikkel nem tartják a szülők a kapcsolatot, egy elképzelt otthonba vágyakoznak. Külön csoportként jelentek meg azok a gyermekek, akiket a szülő időről-időre hazavisz, azonban a neveltek nem szívesen mennek haza.

A fentiekben bemutattam a nyolc hónapos folyamatos kutatás eredményeit, azonban megfigyelői munkámat még nem zártam le. Továbbra is kapcsolatban maradok mind a munkatársakkal, mind a gyermekekkel, s a későbbiekben akár egy-egy gyermek teljes életútján keresztül vizsgálhatom a vérszerinti és az otthonos család szerepét a neveltek életében, az újrastrukturált kapcsolati és életvezetési modellek használatát saját, a nevelőotthon kívüli felnőtt életükben. Ennek eredményeként pedig pontosabban lehet meghatározni a vizsgált gyermekotthon gyengeségeit és erősségeit, s javaslatot tenni a működési folyamat optimalizálására.

Némethné Csuta Virág Regina

# Társadalmi nem, nemzet és a propaganda testreprezentációi a Harmadik Birodalomban

## *A téma megjelölése*

Dolgozatomban azt vizsgálom meg, hogy a Harmadik Birodalomban[1] hogyan hatottak egymásra a társadalmi nemi viszonyok és a nemzeti törekvések, valamint, hogy ezt a kölcsönhatást milyen módon alakította, befolyásolta a politikai rendszer propagandája. Különös figyelmet fordítok a női és férfi testek reprezentációinak, valamint ezek jelentőségének, valóságformáló szerepének bemutatására. A nemzeti lét kifejeződése szempontjából mind a női(es)ség, mind a férfi(as)ság fogalmait vizsgálom, rávilágítva az egész rendszert átitató propaganda szerepére e fogalmak és a fogalmak megtestesüléseként létrejövő ideáltípusok kialakítása során.

## *Európa és Németország rövid története 1918-tól 1945-ig*

Európában az első világháború lezárását követő évek számos konfliktussal voltak terheltek. Már a Párizs-környéki békék sok esetben túlzó, megalázó rendelkezései is magukban hordozták egy újabb fegyveres konfliktus lehetőségét.[2] A nemzeti, gazdasági és területi egység ilyetén megtörése, valamint a jóvátételi kötelezettség a vesztes országok számára tovább súlyosbította a háború okozta igen nagymértékű pusztítást. Az alacsony életszínvonal, az állandó gazdasági problémák, és az államigazgatási szervek tehetetlensége, sok esetben problémamegoldásban való inkompetenciája széles rétegeket fordított a változást ígérő, szélsőséges politikai

[1] Harmadik Birodalom alatt az 1933-1945 között fennálló, az NSDAP, illetve Adolf Hitler vezetése alatt álló államalakulatot értem. Noha 1943-tól a hivatalos megnevezés Großdeutsches Reich-ra, azaz Nagynémet Birodalomra változott, a szöveg koherenciájának érdekében az 1943 utáni események és források vonatkozásában is a Harmadik Birodalom elnevezést fogom alkalmazni.

[2] Németh, István (2004): *Németország története* – Egységtől az egységig (1871–1990). AULA Kiadó. Budapest. 7–8.

irányzatok felé, a háborút elvesztő volt központi hatalmak területén széleskörű forradalmi hullám robbant ki.[3]

A fenti tényezők következtében 1918-19-ben gazdasági és társadalmi káosz lett úrrá Németországon, mely során a társadalmi elégedetlenség jobb és baloldali pucscskísérletekben is megnyilvánult, azonban végül a jobboldali radikalizmus erősödött meg, és került az egyre nagyobb politikai hatalomra szert tevő Adolf Hitler vezetésével hatalmi pozícióba.[4]

Hitler Pártja, az NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei/ Nemzetiszocialista Német Munkáspárt) 1932-ben a szavazatok 37,4 százalékát tudta megszerezni, mellyel az ország legjelentősebb pártjává vált.[5] Ezután Hindenburg köztársasági elnök Adolf Hitlert, az NSDAP vezérét bízta meg koalíciós kormány alakításával. A párt Hitler vezetésével lépésről lépésre magához ragadta a totális hatalmat, majd hozzáfogott, hogy a párt ideológiáját nemzeti ideológiává tegye. Hitler külpolitikájának deklarált célja a német lakta területek egyesítése, valamint a keleti irányú terjeszkedés, volt, melynek jegyében a Harmadik Birodalom 1939. szeptember 1-én lerohanta Lengyelországot, és kitört a második világháború. A kezdeti sikerek után az 1941-42-es évektől lassult a német előrenyomulás, az USA és a Szovjetunió hadbalépése a tengelyhatalmakkal és szövetségeseikkel szemben a birodalom fokozatos zsugorodásához, az erőforrások felmorzsolódásához és végső soron a háború elvesztéséhez vezetett. Hitler öngyilkos lett, a Harmadik Birodalmat pedig egymás közt felosztva szállták meg a szövetséges hatalmak.[6]

## *Kutatási kérdések*

A társadalmi nemi viszonyok és a nemzeti törekvések kölcsönhatásának vonatkozásában az emberi test három funkcióját emeltem ki és különítettem el. Ezek a test, mint a nemzet biológiai reprodukálásának eszköze, a test, mint a nemzet reprezentálásának eszköze, és a test, mint a társadalom feletti hatalomgyakorlás eszköze. A fő kutatási kérdéseket e három funkció mentén fogalmaztam meg.

Első kérdésem, hogy vajon hogyan járul hozzá a nemiséggel felruházott test és a róla szóló diskurzus, reprezentációk az egyéni és a nemzeti identitás szervezéséhez/ szerveződéséhez, társadalmi és kulturális megjelenéséhez, valamint a külvilág felé sugárzott nemzetkép megkonstruálásához?

Második kérdésem, hogy hogyan jelennek meg a test reprezentációi a testpolitika, a kontroll, az engedelmesség és a másik/mások elutasítása vonatkozásában?

---

[3] Németh, 2004: 117–120.

[4] Ormos, Mária (2008): *Németország története a 20. században*. Rubicon-könyvek. Budapest. 130–161.

[5] Ormos, 2008: 161.

[6] I. m. 241–303.

A harmadik pedig, hogy milyen testi működéseket és jellemvonásokat vonnak felügyelet alá a kívánt társadalmi és politikai célok elérése érdekében, s e felügyeletet hogyan teszik elfogadottá a propaganda eszközei által?

## *Módszertan*

Kutatásom során elsődleges forrásom az NS-Frauenwarte című női magazin lesz, melyet a tartalomelemzés módszerével fogok feldolgozni.

Meg fogom vizsgálni, hogy a fent említett forrás milyen képet közvetít a nemiséggel felruházott emberi testről, milyennek alkotja meg az idealizált test képét, milyen szerepeiben, milyen „körítéssel" ábrázolja azt, valamint hogy ez az idealizált emberkép milyen módon járul hozzá az identitásképződéshez és a nemzet reprezentálásához.

A test reprezentációit a testpolitika, a test felett gyakorolt kontroll, az engedelmességre való nevelés szempontjából is vizsgálom a vizuális propaganda eszközökön ábrázolt testtartások, mozgásformák, valamint a hétköznapi életbe is beivódott militarizált mozgásformák (pl. karlendítés) elemzésével.

A másság elutasításának vizsgálata során elsősorban az „alsóbb rendűnek" titulált csoportok propagandabeli reprezentációját, ezen belül is a róluk alkotott testkép, ideáltípus, a nekik tulajdonított mozgásformák és testtartások szándékos torzításait fogom elemezni, azzal összefüggésben, hogy ezek a torzítások vajon célt értek-e a célközönségnél, és hogy vajon az üldözöttek csoportjainak mindkét nemét érintették-e.

A testnek, mint a biológiai reprodukció eszközének a vizsgálatát alapvetően az eugenetikai diskurzus keretei között tervezem véghezvinni.

## *Nemi szerepek és nemiséggel felruházott test a Harmadik Birodalomban*

A Weimari köztársaság korának viszonylatai közt liberálisnak mondható gondolkodásmódja a nemzetiszocialista hatalomátvétel után, a megszülető Harmadik Birodalom keretei között konzervatívabbá vált, megtorpant a női emancipáció, egyfajta visszatérést figyelhetünk meg a patriarchális alapokon nyugvó társadalmi berendezkedés és értékrendszer felé.[7] A nőket elsősorban mint feleségeket és anyákat tekintették a nemzet hasznos tagjának[8], így számtalan motiváló (pl. házassági kölcsön, anyáknak

[7] Gupta, Charu (1991): Politics of Gender: Women in Nazi Germany. In: *Economic and Political Weekly*. Vol. 26. No. 17. 40.

[8] Loroff, Nicole (2011): Gender and Sexuality in Nazi Germani. In: *Constellations*. Vol. 3. No. 1. 49–61. (A továbbiakban: Loroff, Nicole 2011)

nyújtott segély, szülőotthonok létrehozása[9]), illetve kényszerítő intézkedést hoztak annak érdekében, hogy minél több fajilag tiszta, árja nők és férfiak közötti házasság köttessen, s ezekből minél több gyermek szülessen. A munkavállalást elsősorban a férfiak feladatának tartották (bár a háború okozta szükség ezen idővel változtatott), bizonyos felelős munkaköröktől pedig határozottan eltiltották a nőket. A férfiak másik jelentős feladata a katonáskodás, a hazáért való küzdelem volt, melynek következtében a férfiasság fogalmai eltávolodtak a hétköznapitól, csak a heroisztikus, a hazáért való önfeláldozás iránti elköteleződés érdemelhette ki a férfias jelzőt.[10] Ezeket a szerepelvárásokat a párt igyekezett minél egyértelműbb módon tudatosítani a társadalomban, s ennek érdekében a propaganda számos eszközét bevetette.

A politikai rendszer nagy hangsúlyt fektetett az emberi testek nevelésére, kimunkálására, mind a nők, mind a férfiak esetében határozott, erőt sugárzó szépségideállal rendelkezett, s minden alkalmat megragadott, hogy ezeket az ideálokat propagandatermékeiben megjeleníthesse és népszerűsíthesse.

## *A nácizmus programja és ideológia*

A náci ideológia legfőbb elemeit az NSDAP 1920. február 24-én megjelent programja alapján fogom bemutatni, esetenként a Mein Kampf érvelésével, valamint az 1935. szeptember 15-i nürnbergi törvények tartalmával kiegészítve.

Az NSDAP programjának 10 alappontját alapvetően 4 fő területre lehet felosztani. Egy pont (a 2.) Németország nemzetek közötti egyenlőségének igényét, a fent már említett, az első világháborút lezáró békeszerződések hatályon kívül helyezését követeli.

Két pont (az 1. és a 3.) Németország területiséggel kapcsolatos igényeit foglalja magában, egyrészt azt a követelést, hogy népességfeleslegük letelepítésének érdekében a német nép számára területet és földet kapjanak (Grund und Boden), valamint, hogy minden német az így létrejövő Nagy-Németország területén egyesülhessen.[11] E követelés alapját az élettér (Lebensraum) elmélet jelenti.

Szintén két pont (a 9. és a 10.) az állampolgári jogokkal és kötelezettségekkel foglalkozik. Ezek szerint minden állampolgárt ugyanazok a jogok és kötelességek illetnek meg, valamint minden állampolgárnak kötelező a közösség hasznát szem előtt tartva cselekedni, azonban további öt pont szól arról, hogy különböző diszkriminatív alapokon a társadalom mely tagjai nem lehetnek állampolgárok.

A 4–8. pontok kikötik, hogy csak az tekinthető állampolgárnak, aki néptárs (Volksgenosse), viszont néptárs vallásra való tekintet nélkül csak az lehet, akinek

[9] Gennari, Regina: *Motherhood in Nazi Germany*: The Propaganda, The Programs, The Prevarications http://webpage.pace.edu/nreagin/F2005WS267/ReginaGennari/history.html Letöltés ideje: 2014. április 13.

[10] Loroff, Nicole 2011

[11] A Nemzetiszocialista Német Munkáspárt (NSDAP) programja In: Ormos, 2008: 115.

német vér csörgedezik az ereiben. A 4. pont külön kiemeli, hogy (a fentiek értelmében) zsidó nem lehet néptárs.

Ezen utolsó blokk programpontjaiból kitűnik a náci ideológia egyik legmeghatározóbb eleme, a fajelmélet. E szerint az árja faj felsőbbrendű a többinél, gyakorlatilag az egyetlen kultúraalapító faj.

Ezzel szembe állítja a zsidóságot, mely szerinte nem rendelkezik saját kultúrával, más népeken élősködik, s eközben romlásba dönti azokat. Úgy gondolja, hogy a zsidóság első, és egyben legnagyobb hazugsága, hogy ők nem faj, csupán felekezet.[12]

Hitler fajnak tartotta a zsidóságot, mégpedig az árja fajnál sokkal gyengébb, és értéktelenebb fajnak. Ebből gondolatmenete szerint az következik, hogy, mivel két külön fajról van szó, a természet rendje szerint, az árja faj tisztaságának megőrzése érdekében, kerülni kell az egymással való párosulást. „Az erősebbnek uralkodnia kell a gyengébben és nem szabad a gyengébbel egybeolvadnia, mivel ezzel feláldozza saját nagyságát."[13] Úgy gondolta, hogy a hétköznapi harcok során az erősebb természetszerűleg felülkerekedik a gyengébben, így neki lesz lehetősége életben maradni és utódokat nemzeni, ez által, kedvező génjeit átörökítve, a populáció még erősebbé, egészségesebbé válik. Ezen a megfontoláson, pontosabban ennek továbbgondolásán, a természetes szelekciós folyamatok mesterséges módon, előre meghatározott szempontok szerint való manipulálásán és felgyorsításán alapul a fajnemesítés gondolata.[14] A fajnemesítés programja fontos részét képezte a náci biopolitikának, melyről a későbbiekben részletesen is szó fog esni.

A két faj keveredését a rendszer törvényileg is szabályozta, az 1935-ös „Törvény a német vér és a német becsület védelmében" törvény megtiltotta a német vagy rokon vérű állampolgárok és zsidók közötti házasságkötést, illetve házasságon kívüli kapcsolatokat.

## *Propaganda a Harmadik Birodalomban*

Hitler Mein Kampf című művében három teljes fejezetet szentel a propaganda témakörének, egyet a háborús propagandának, egyet az ellenséges propaganda hatásainak elhárításának, egyet pedig a propaganda és a szervezés általános témaköreinek. A 20. század tendenciáival egybecsengően Hitler is úgy gondolta, hogy a propagandának „mindig csak a tömegek felé kell irányulnia".[15] Úgy gondolta, hogy elsősorban a tömegek érzelmeire kell hatni a lehető legkisebb szellemi terhelés mellett, elégséges csupán

[12] Hitler, Adolf: *Mein Kampf*. 290–294. http://jacks-corner.weebly.com/uploads/4/6/7/0/4670119/adolf_hitler_mein_kampf.pdf Letöltés ideje: 2014. április 13. (A továbbiakban: *Mein Kampf*)

[13] *Mein Kampf* 283.

[14] *Mein Kampf* 284.

[15] *Mein Kampf* 228.

néhány pontot és egyszerű tételmondatot addig ismételgetni, míg mindenki, még a legszerényebb értelmi képességű emberek fejében is megragad. Felhívja rá a figyelmet, hogy minden kérdésben abszolút szubjektív, egyoldalú állásfoglalásra van szükség, a lehetőségét sem szabad megadni annak, hogy az emberek elbizonytalanodjanak.[16]

A náci propaganda főbb elemei többek közt a vezetők, elsősorban Hitler fetisizálása, karizmájának kialakítása, valamint az ideológia és az eszme megjelenítése, kézzelfoghatóvá tétele. E kategóriába tartozik például a párt által meghatározott világ- és ellenségkép (milyen az ideális család, milyenek az ellenséges kommunisták vagy zsidók) bemutatása, a társadalmi erők hatalmának reprezentálása (melyik társadalmi csoportok/fajok az erősebbek), többletértékek kifejezése (pl. egy szervezethez való tartozást kifejező egyenruha többletértéke), információk átadása, és bizonyos eseményekkel kapcsolatos mértékadó értékelések. [17]

## *Az autoritárius személyiség*

Az, hogy egy üzenet, jelen esetben a propaganda által közvetített üzenet milyen hatásfokkal jut el a befogadókhoz, a célközönséghez, nem csupán a propaganda színvonalától és intenzitásától, hanem a befogadók személyiségjegyeitől is függ.

Az autoritárius személyiségtípus frankfurti iskola általi vizsgálata során a hangsúly idővel a szubjektív pszichológiai aspektusokra tevődött át, a fő cél az volt, hogy meghatározzák, milyen viszony áll fenn a személyiség-szindrómák, valamint az előítéletességre való hajlam között. Ez gyakorlati feladatként olyan formán manifesztálódott, hogy meg kellett állapítani a korrelációt a „mélyen gyökerező személyiségjegyek és a nyílt előítéletek"[18] között. Fő hipotézisük az volt, hogy az egyén különböző meggyőződései kialakítanak egy mintát, mely kifejezi a személyiség mélyen fekvő tendenciáit. Érdeklődésük középpontjában az antidemokratikus propaganda iránt különösen fogékony potenciálisan fasiszta egyén állt.[19]

A kutatás eredményeként egyrészt megállapították, hogy „az antiszemitizmus általános tudati keret"[20], valamint hogy „az általános etnocentrikus ideológia létező

[16] *Mein Kampf* 229.

[17] L. Nagy, Orsolya: *Manipulatív kommunikáció a totalitárius államokban a tömeghadseregek időszakában, különös tekintettel a vizuális kommunikációra*. 37. http://uni-nke.hu/downloads/konyvtar/digitgy/phd/2012/l_nagy_orsolya.pdf Letöltés ideje: 2014. április 13.

[18] Horkheimer, Max – Flowerman, Samuel H.: Foreword to Studies in Prejudice. Idézi: Tar, Zoltán (1986): *A frankfurti iskola* – Max Horkheimer és Theodor W. Adorno kritikai elmélete. Gondolat. Budapest. 112.

[19] Uo.

[20] Tar, 1986: 115.

dolog"[21], s az antiszemitizmus gyakorlatilag egy szélesebb körű etnocentrikus ideológia részét képezi.

A fasizmus alapvető tartalmaként, a jelenlétét kimutató változókként a konvencionalizmust, az autoritárius engedelmességet, az autoritárius agressziót, az antiintracepciót, a babonát és sztereotípiát, az erőt és keménységet, a destruktivitást és cinizmust, a projektivitást és a szexualitás iránti túlzott érdeklődést határozták meg.

Azok a személyek tehát, akik ezekkel a tulajdonságokkal rendelkeznek, nagy valószínűséggel lesznek fogékonyak a fasiszta propagandára. Az autoritárius és nem-autoritárius személyiséget eredményező fejlődési minták elmélete szerint az autoritárius személyiség eredete a szülő és a gyermek közötti kapcsolatban keresendő, a merev szülői fegyelemben, a szülő és a gyermek közötti viszony uralomra és engedelmességre való alapozottságában.[22]

Ez a fajta autoritárius személyiséghez vezető fejlődési minta a későbbiekben a testképre is hatást gyakorolhat, ugyanis a szerző megállapítása szerint a szülők általi megfélemlítés kompenzálásának egyik módja a nyers erő, illetve a férfias test fitogtatása is.[23]

## *Biopolitika*

A biopolitika kifejezés gyűjtőfogalom, melynek mind a társadalomtörténetben, mind a társadalomelméletben igen szerteágazó a genealógiája. Leggyakrabban Michel Foucault nevével szokták összekapcsolni. Mint Császi Lajos Biopolitika és kultúra című könyvében is olvashatjuk, Foucault munkássága során a társadalmi intézményeket és normákat úgy írta le, mint amik egyre kevésbé a psziché, sokkal inkább a fizikai test feletti kontrollra törekszenek.[24] Úgy vélte, hogy „a felvilágosult modernitásban a test a lélek börtönének foglya."[25] Foucault Felügyelet és büntetés című munkájának harmadik részében ki is fejti, hogy a szellem mily módokon teszi engedelmessé a testet, milyen felosztási, elkülönítési módokat, valamint tevékenység-ellenőrzési formákat hoz létre a test manipulálására, illetve, hogy összességében honnan is eredeztethető a szellem test feletti hatalomgyakorlása. Ezt mutatom be részletesen a következő bekezdésekben.

Foucault szerint a testet, mint a hatalom tárgyát és célpontját a klasszikus kor folyamán fedezték fel. Ekkortól a test megkülönböztetett figyelmet kapott, manipulálták, formálták, dresszírozták, a test pedig ezekre a hatásokra válaszolt, engedelmeskedett nekik, ügyesebbé és erősebbé vált tőlük. A testet a ráerőltetett mechanizmusok

[21] Adorno és mások: The Authoritarian personality. 113. Idézi: Tar, 1986: 116.

[22] Tar, 1986: 118–119.

[23] Uo.

[24] Császi, Lajos (2007): *Biopolitika és kultúra*. Válogatott tanulmányok. Új Mandátum Kiadó. Budapest. 3.

[25] Fehér, Ferenc – Heller, Ágnes (1993): Biopolitika. In: *Világosság*. 8–9. sz. 6. (A továbbiakban: Fehér – Heller, 1993)

részleteiben alakították a céljaiknak megfelelően, akár apró mozdulatok, attitűdök, gesztusok segítségével. Ezeket a módszereket, melyek a test folyamatos kontrollját, alávetettségét garantálják, és így engedelmességre, valamint hasznosságra kényszerítik a testet, fegyelmezésnek nevezzük. A fegyelmezés Foucault szerint akkor éri el igazi célját, akkor a leghatékonyabb, amikor „annál engedelmesebbé teszi a testet, minél hasznosabb és fordítva"[26]. Tehát a fegyelem egyrészt felértékeli a test erejének közgazdasági értelemben vett hasznosságát, másrészt ugyan ezeket az erőket csökkenti is az engedelmesség politikai vonatkozásában. Ennek a jelenségnek lehetünk tanúi a Harmadik Birodalom esetében is, hiszen a test fejlesztésének és tökéletesítésének mindkét nemre kiterjedő elvárása és kultusza a náci pártnak az élet minden területére kiható, totális diktatúrájával és ellenőrzésével párosult.

A biopolitika tárgyaként az individuum, egy csoport, vagy akár egy szimbolikus test is meghatározható. Véleményem szerint a náci biopolitikában mindhárom szint megtalálható, az individuális jogoktól, kötelességektől és diszkriminációtól a csoportokra (fajokra) vonatkozó kollektív jogokon és megkülönböztetésen át egészen a fajnak, mint szimbolikus, „egyértelműen organikusként, Kollektív Testként"[27] való megjelenéséig. Egy konkrét példán keresztül szemléletesebbé téve ezt megfogalmazhatjuk úgy is, hogy a náci biopolitka törekvései közül például az árja nők gyermekvállalásra való buzdítása egyrészt tekinthető az egyéni, individuális testek befolyásolására tett kísérletnek, másrészt egy csoportnak, az árja nők csoportjának kollektív befolyásolására tett kísérletnek, harmadrészt pedig, ha magasabb, nemzeti szinten vizsgáljuk, már a kollektív, organikus árja nemzettest gyarapodását, erősítését és fiatalon tartását célzó törekvésnek.

A fentiekkel összefüggésben láthatjuk, hogy a biopolitika nem csak az emberiség életének jobbá tételét szolgálhatja, hanem egyes személyek, csoportok és szimbolikus testek kirekesztésének, diszkriminációjának, szélsőséges esetben elpusztításának is forrásává válhat.

## *Az NS-Frauenwarte*

Az NS-Frauenwarte a Harmadik Birodalom egyetlen, az NSDAP által is jóváhagyott női magazinja volt. Az NS-Frauenschaft, a rendszer legfőbb női szervezete adta ki, mely az NSDAP közvetlen felügyelete alatt állt.[28]

Az elemzett, NS-Frauenwarte című női magazin szerkezete alapvetően stabilnak tekinthető a vizsgált négy év (1941–1944) lapszámainak tekintetében, azonban fontos

[26] Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és Büntetés*. A börtön története. Gondolat Kiadó. Budapest. 188.

[27] Fehér – Heller, 1993: 11.

[28] Universität Heidelberg, Universitäts Bibliothek http://www.ub.uni-heidelberg.de/helios/digi/ns-frauenwarte.html Letöltés ideje: 2014. április 13.

megállapítanunk, hogy az idő előre haladtával, illetve a háborúval kapcsolatos nehézségek és problémák fokozódásával egyre kevesebb lapszám jelent meg adott idő alatt.

Az egymást követő évfolyamok terjedelmének folyamatos csökkenése azzal is magyarázható, hogy maguk a kiadott lapszámok is egyre rövidebbek lettek. Ennek tükrében az 1941-42-ben még állandó belső, tartalmi szerkezet a háború elvesztéséhez közeledve leegyszerűsödött, és kezdett kiüresedni.

A korábbi lapszámokban még egyértelműen megfigyelhető egyfajta szerkezeti határvonal a magazinban. A lapszámok első fele változatos, rendszerint a nők helyzetével, a nemzeti szocialista rendszerben betöltött szerepével, a politikai ideológiával (például a Führer személyével, a politikai ideológiának megfelelő nőképpel), aktuálpolitikai és külpolitikai kérdésekkel, valamint még pontosabban a háborúval, harctéri eseményekkel foglalkozó cikkeket foglal magába. A lapszám második felében a tartalom tematikája megközelítőleg állandó, itt találhatóak többek közt divattal, sütés-főzéssel, házi-praktikákkal foglalkozó cikkek. A lapszámok első fele a másodiknál tehát sokkal direktebb módon van átitatva a nemzetiszocialista ideológiával, azonban arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy indirekt módon ezek a többé-kevésbé „ideológiamentes" írások is abban gyökereznek, hogy a párt ideológiája milyen női szerepeket tart elfogadottnak és támogatandónak, milyen szabadidős tevékenységekre bíztatja a nőket.

## *Az NS-Frauenwarte-ban megjelent cikkek tartalmi jellemzői*

A fő témákat, melyekkel az NS-Frauenwarte ideológiailag erősebben befolyásolt fele foglalkozott, oly módon határolom körül, hogy elkészítettem az 1941–42-es és 1943–44-es lapszám által leközölt cikkek címeinek szófelhőjét.[29] (Mivel jelen esetben inkább a politikai ideológiával erősebben átitatott részek voltak relevánsak, csak az egyes lapszámok első feleinek címanyagát vettem bele a vizsgálatba, mely legtöbb esetben az aktuálisan futó folytatásos regényig, vagy esetenként a havi filmszemléig tartott.)

A lenti szófelhők tanúsága szerint azok a szavak, melyek mind az 1941–42-es, mind az 1943–44-es lapszámok cikkeinek címeiben a leggyakrabban fordultak elő a „Frau" (nő, asszony), a „Front" (front) és a „Frauenarbeit" (női munka) /"Arbeit" (munka) voltak. Ezeknél valamelyest kisebb gyakorisággal szerepeltek, de szintén jelentős mennyiségű előfordulással bírtak a „Heimat" (haza) és a „Mutter" (anya) szavak.

[29] A szófelhő készítés lényege, hogy egy program kikeresi adott szövegből a leggyakrabban használt szavakat, majd ezeket a kiválasztott elrendezés szerint egy közös szófelhőbe helyezi, ahol a leggyakoribb szavak nagyobb betűvel, míg a kevésbé gyakoriak kisebb betűkkel vannak ábrázolva.

1. ábra: Az 1941–42-es lapszámokban megjelenő cikkek címeinek szófelhője

2. ábra: Az 1943–44-es lapszámokban megjelenő cikkek címeinek szófelhője

Ez is alátámasztja tehát, hogy a cikkek elsősorban valóban a nőkről, a nők szerepvállalásáról, a nőkről, mint anyákról és mint munkaerőről, valamint a hazáról és a háborúról, tehát ideológiai és aktuálpolitikai témákról szóltak.

## *Árja nők és férfiak vizuális ábrázolása*

Az árja nőket alapvetően több jellemző szerepkörben is ábrázolják, azonban a legmeghatározóbb és leginkább állandó az anyaszerep. E mellett az újság hasábjain számtalan parasztasszonyt és dolgozó nőt, elsősorban ápolónőket és ipari munkásnőket is megjelenítenek.

A férfiak esetében szinte kizárólagos a katonaszerep, még akkor is, ha apaként a családjuk körében ábrázolják őket. Szinte sosem hiányozhat az egyenruha, a rohamsisak és a fegyverek tetszőleges kombinációja. Bár a katonaszerepben történő ábrázoláshoz képest elenyésző mértékben, de néhány cikk illusztrációin előfordulnak más, igen felelősségteljes pozíciót betöltő férfitípusok is, mint például orvosok és tudósok, vagy a katonák által is szimbolizált erőt kissé finomabb formában megjelenítő sportoló férfiak, esetenként erős testalkatú, nehéz fizikai munkát végző munkások.

Mind a nők, mind a férfiak esetében igaz, hogy az idegenábrázolások kivételével szinte kizárólag az árja ideáltípusnak megfelelő, vagy ahhoz nagyon közel álló személyeket jelenítenek meg. A képeken szereplő árja személyek fontos közös tulajdonsága, hogy jellegüknél fogva mind életerősek és egészségesek, kivételt csak a harctéren megsebesült katonák jelenthetnek, mivel itt véleményem szerint a sebesülés nem a gyengeséget, hanem a hősiességet és az önfeláldozást szimbolizálja. Maguk a cikkek, melyekben a sebesült katonák leggyakrabban megjelennek, az ápolónői hivatást népszerűsítik, ugyanakkor magának a hősies és a heroikus szavak Harmadik Birodalmon

belüli jelentésének elemzése révén egyértelműen visszakövetkeztethetünk, hogy egy hazájáért megsebesült katona messzemenőkig ezekbe a kategóriákba tartozott.[30]

Az ábrázolt személyek sok pontban hasonló karaktere egyértelműen sugallja, hogy ők egy nemzethez, sőt mi több, egy fajhoz tartoznak. Az által pedig, hogy ezt az árja „faj" tagjai folyamatosan tudatosítják mind önmagukban, mind a külvilágban, úgy gondolom, önbeteljesítő módon ténylegesen is növelik a csoporton belüli kohéziót. Az összetartozás-tudat, az, hogy a csoport más tagjainak a teste mintegy visszaigazolása az adott személy csoporthoz való tartozásának, véleményem szerint erősíti mind a saját, mind a csoportos identitást.

Neisser szerint az önmagunkról való tudásnak 5 válfaja van, az ökológiai én, a személyközi én, a kiterjesztett én, a személyes én és a konceptuális én.[31] Jelen vizsgálat szempontjából a konceptuális én a leglényegesebb, mely szerint az én egy előfeltevések rendszeréből kialakuló énfogalom, melynek részét képezik a társadalmi szerepek és a társadalmi hovatartozás, a különböző értékek és attitűdök, melyek többek közt a fizikai testek, külső jellemzők megfigyelése és az ebből levont következtetések által alakulnak ki.

A magazin ábrázolásmódjainak identitásformáló szerepét nem csak Neisser elméletének keretei között vizsgálhatjuk. Pataki Ferenc az identitáselméleteknek alapvetően három szintjét különítette el. A személyes azonosság szintjét, a helyzeti identitást, valamint a számunkra most különösen érdekes strukturális és történeti identitás szintjét.

A strukturális és történeti identitás szintjére jellemző, hogy a személyes identitás csak a külső referenciákhoz képest, az én külső társadalmi kategóriákkal való kapcsolata segítségével jöhet létre, tehát a társadalmi struktúra kereteihez köti az én kialakulását.[32] Úgy gondolom, hogy az NS-Frauenwarte igen határozott képet közvetít az egyes társadalmi kategóriákról, túlnyomórészt a „mi"-vel foglalkozik, azonban ha említést tesz másokról, vagy ábrázolja őket, nagyon élesen elválasztja egymástól ezt a két kategóriát. Pataki elméleti kontextusába helyezve tehát a vizsgált magazin által sugallt test- és szerepideálok egyrészt állandó külső referenciakeretet nyújtottak a társadalmi és/vagy a politikai elvárásoknak megfelelni kívánó (árja) lakosság számára arról, hogy milyennek kéne lenniük, illetve hogy valójában milyenek is ők, másrészt pedig nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy létükkel tovább mélyítették és hangsúlyozták az alsóbbrendűnek titulált csoportok kirekesztését, ezzel bennük egyfajta sajátos, elnyomotti identitást generálva.

A férfiak esetében mint említettem a katonaszerep mellett néhány civil foglalkozás is feltűnik, ilyen például az orvos és a tudós ideáltípusa. A tudósok megjelenése olyan szempontból is érdekes lehet, hogy asszociációt képeznek a tudomány és a rendszer

---

[30] A hősiesség fogalmára ld.: Klemperer, Victor (1984): *A Harmadik Birodalom nyelve*. A Tömegkommunikációs Kutatóközpont kiadása. 9.

[31] Neisser, Ulric (1988): Az önmagunkról való tudás öt válfaja. In: László, János (szerk.) (1992): *Válogatás a szociális megismerés szakirodalmából II*. Tankönyvkiadó. Budapest. 173–203.

[32] Pataki, Ferenc (2001): Élettörténet *és identitás*. Osiris Kiadó. Budapest. 123.

között. A modern nyugati világban a tudásszerzés leginkább kitüntetett és leginkább elfogadott formája a tudomány, gyakorlatilag az legitimál mindent.[33] Így tehát a náci vezetés, illetve Németország szolgálatában megjelenő tudósok legitimálják mind magát a rendszert, mind annak ideológiáját.

Az emberek ábrázolása, nem csak az adott társadalmon belüli identitások kialakulása, illetve kialakítása szempontjából bír jelentőséggel, hanem arra is hatással van, hogy az adott társadalomról milyen kép alakul ki a teljes mértékben kívülállók körében.

Egy olyan propaganda termékben, mint az NS-Frauenwarte, a testábrázolások megfeleltethetőek akár szimbolikus nemzettest ábrázolásoknak is, és így az egészséges, életerőt sugárzó, bátor és termékeny emberek gyakorlatilag a teljes nemzet, maga az ország hasonló tulajdonságokkal való rendelkezését jelképezik, ily módon is megmutatva erejüket az ellenséges hatalmaknak.

## *Az engedelmességre kényszerített test*

Az emberi testek nem csak a népesség identitásának megalkotása és reprezentálása szempontjából jelentősek, hanem egyben az emberek engedelmességre kényszerítésének eszközeként is számottevőek. Mint a biopolitika és Foucault munkássága kapcsán már említettem, azáltal, hogy a testre apró részleteiben szabályozott mechanizmusokat kényszerítenek, fegyelmezett állapotban tartják, egy szóval engedelmességre és hasznosságra kényszerítik. E folyamat során a fegyelem ugyan felértékeli a test erejének közgazdasági értelemben vett hasznosságát, de ugyanezeket az erőket csökkenti is az engedelmesség politikai vonatkozásában. Ennek a hatalomgyakorlási „stratégiának" az iskolapéldája figyelhető meg a Harmadik Birodalomban, ahol a test erősítésének és tökéletesítésének mindkét nemre kiterjedő elvárása és kultusza a nemzetiszocialista pártnak az élet minden területére befolyással levő, totális diktatúrájával és ellenőrzésével párosult.

Ennek a fegyelmezésnek az eszközét képezték többek közt a kötelező testnevelő programok, a „hadisport".[34] Szembetűnő , hogy e foglalkozások közben a test igen szigorú kontroll alatt állt, melyet esetenként az elvégzendő feladatok nehézsége által megkövetelt koncentráció is indokolt, azonban olyan gyakorlatias szempontokból kevésbé indokolt esetekben is, mint például a sorakozó vagy a menetelés. E két mozgásformára külön kitérnék, hiszen ezek alapvetően a katonaságra jellemző, militarizált mozgásformák.

Az által, hogy ezek a mozgásformák bekerültek a hétköznapi életbe, sőt, mi több, nem csak bekerültek, de még propagálták is, követendő mintaként értékelték őket – többek közt az NS-Frauenwarte hasábjain is – a civil lakosság számára is testközelbe hozták

[33] Heller, Ágnes (1997): Életképes-e a modernitás? Latin Betűk Alapítvány Kiadó. Debrecen. 73–74.

[34] Klemperer, 1984: 39.

a katonaság intézményét és fegyelmét, valamint a fiatalokat felkészítették a katonaság kötelékében való későbbi helytállásra. Hasonló szerepet töltöttek be a militarizált ifjúsági szervezetek, és az olyan begyökeresedett mozdulatok, mint például a karlendítés.

A nő a propaganda szerint a társadalomnak elsősorban, mint anya és feleség (a háborús években e mellett, de nem e helyett, mint dolgozó nő) lehet hasznos tagja, így az, aki meg akar felelni a társadalmi elvárásoknak, nem sok alternatíva közül válogathat. Úgy gondolom, hogy mind az általam vizsgált újság hasábjairól, mind a többi propagandatermékből áradó családi idill tovább ösztönözte a nőket, hogy ilyen téren valósítsák meg önmagukat.

A testpolitika vonatkozásában tehát teljes mértékben az engedelmességre kényszerített testet reprezentálja az NS-Frauenwarte is, azonban ez első ránézésre lehet, hogy fel sem tűnik a laikus szemlélőnek, hiszen csupa erős, ránézésre szabad embert (testet) lát. A háttérben azonban ezek az erős és hatékonynak tűnő emberek csak egy cél szolgálatában lehetnek hatékonyak, mégpedig a párt céljainak szolgálatában, mert politikai erejüket és hatalmukat többek közt testük kimunkálása révén, elvették.

## *Az elutasított test*

A test reprezentálása nemcsak a saját csoport, hanem más csoportok megítélésének vonatkozásában is fontos. Az ellenségről készített karikatúrák, torzított testképek segítenek elhitetni a hétköznapi, politikával és ideológiával kevéssé foglalkozó emberekkel is, hogy az adott csoport valóban gonosz, káros, végső esetben irtandó. Az NS-Frauenwarte-ban három ellenséges csoport tagjairól közölnek képeket, méghozzá a zsidókról, az oroszokról és a britekről.

Azonnal láthatjuk, hogy mindegyik kép erős negatív töltettel rendelkezik. A zsidók esetében azt próbálják meg bemutatni, hogy az egész világot behálózzák, a szegényeket sanyargatják és belőlük húznak hasznot, a szegények vére hoz számukra profitot, és hogy mint felbujtók és támogatók ők állnak a háborúban Németország ellenségei mögött. A zsidók ábrázolása egészen groteszk, néha már-már sátáni alakot öltenek, jellemző a nagy orr, a hegyes fül, elhízott vagy éppen torz, sovány, csontos test vagy végtagok.

Az oroszok esetében elsősorban az orosz katonák kegyetlenségét hangsúlyozzák ki, a lenti képen például az látható, ahogy számtalan, a kommunista ideológiával azonosulni nem tudó vagy nem akaró oroszt deportálnak.

A harmadik ellenséges csoport, mellyel az NS-Frauenwarte foglalkozik, a brit. A briteket mint a kis népek gyötrőit és elpusztítóit ábrázolja.

Érdemes megfigyelni, hogy ezeken a képeken csak férfiak szerepelnek, általuk reprezentálják az ellenséget, az ő testüket torzítják el a gyűlöletkeltést szolgáló ábrázolásokon. Ennek oka véleményem szerint az lehet, hogy ekkor még egy nemzetnek csak a férfi

tagjaiban látták a tényleges fenyegetést, ők voltak azok, akikkel a harctéren szembe kellett nézni, ők szállhatták meg az országot, és ők voltak döntéshozó pozícióban. William Graham Sumner Népszokások című könyvében is így ír: „A mások-csoport férfitagjai kívülállók, akiknek őseivel a mi-csoport ősei hadban állottak."[35] Tehát külön kiemeli, hogy a mások-csoport férfi tagjairól van szó, nőkről ebben a kontextusban nem esik szó.

## *Összefoglalás*

Dolgozatom célja az volt, hogy bemutassam, a Harmadik Birodalomban jelentős hatást gyakoroltak egymásra a társadalmi nemi viszonyok és a nemzeti törekvések, és hogy ezt a kölcsönhatást számtalan módon alakított, sőt, céljai elérése érdekében fel is használta az NSDAP propagandája.

A párt a női és férfi testek reprezentációinak felhasználásával egy erős, egységes, győzelemre született nemzet képét tudta megalkotni és közvetíteni mind a külvilág, mind a saját népessége felé, ezzel növelve a német nemzet tekintélyét és belső koherenciáját. A szerepkörök, melyekben a nőket és a férfiakat ábrázolták, azok a funkciók, melyeket a női és férfi testeknek tulajdonítottak mind a párt által ideálisnak tartott szerepfelfogás szándékos kivetítései, a propaganda eszközei a társadalmi normák formálására.

Mind a nők, mind a férfiak teste fontos szerepet játszott a felettük való hatalomgyakorlásban. A testük felett gyakorolt kontroll segítségével szoktatták az egyéneket engedelmességre, mindezt a mellett, hogy fizikai képességeiket és hatékonyságukat növelték.

Az ellenséggel szembeni uszítás céljára a propagandagépezet szintén felhasználta az emberi testeket, a veszedelmeset, a rosszat és a gonoszat, illetve a pártvezetés által annak tartottat rendszerint torz, néha már-már sátáni testtel ábrázolta, azonban megfigyeléseim szerint ez a jelenség csak a férfiakat érintette.

A totális állam annak legszemélyesebb vonatkozásaiban is rendelkezett az emberek teste felett, az árja nőket például sok esetben belekényszerítette az anya-szerepbe, más „fajok" asszonyait pedig megfosztotta ettől a lehetőségétől. E közben pedig a propagandagépezet termelte az árja nőknek a nemzet életében betöltött szerepéről, gyermekvállalásuk, anyaságuk fontosságáról szóló plakátjait és újságcikkeit, melyek segítségével, idővel talán tényleg el tudták hitetni velük, hogy erősen behatárolt szerepkörük a világ rendje szerint való.

[35] Sumner, William Graham (1978): *Népszokások – Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége*. Gondolat. Budapest. 37.

# Arcképcsarnok – szerzőink

***Budai Mihály Egon*** (1992) az ELTE elsőéves, jogász szakos hallgatója. 2010 és 2013 között az ELTE nemzetközi tanulmányok alapszakos hallgatója, egyben az Eötvös József Collegium tagja volt. 2013 februárjától 2014 januárjáig a Collegium Társadalomtudományi Műhelyének titkáraként működött. 2012 szeptembere és 2014 márciusa között a Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Jogvédő Iroda (NEKI) munkatársaként dolgozott; felel továbbá az Európa Tanács gyűlöletbeszéd-ellenes kampánya magyarországi lebonyolításáért. Érdeklődési területe az alkotmányjog, az emberi jogok és a büntetőjog.

***Göncző Levente*** az ELTE TáTK-n végzett nemzetközi tanulmányok alapszakon (2013). Jelenleg a BCE TK nemzetközi tanulmányok mesterszakán tanul, diplomácia szakirányon, valamint az ELTE BTK keleti nyelvek és kultúrák szakján, kínai szakirányon. Negyedik éve tagja az Eötvös József Collegiumnak. 2013 áprilisában *Az öt-napos háború és a hideg béke időszaka* című dolgozatával első helyezést ért el az Országos Tudományos Diákköri Konferencián, regionális tanulmányok szekciójában.

***Havrancsik Dániel*** (1986) tanulmányait az ELTE Társadalmi tanulmányok alapképzésén kezdte és Szociológia mesterképzésén folytatta. Jelenleg a Szociológia doktori képzésben vesz részt, ugyanott. Kutatási területe a kortárs és klasszikus szociológia- és társadalomelmélet. A XXXI. OTDK különdíjasa, 2013-ban a Szociológiai Szemlében jelent meg cikke, 2014-ben a *The International Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretive Social Science* Buenos Aires-i konferenciájának előadója. Az Eötvös József Collegiumban és az ELTE-n szerzett oktatási tapasztalatokat.

***Helfenbein Katalin*** az ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola Japán filológia doktori program másodéves hallgatója.
Korábbi tanulmányaim középpontjában a japán metakommunikáció, illetve annak kulturális, eszmetörténeti és szociológiai háttere áll. Erre építve jelenleg a zen buddhizmus témakörében végzek filológiai kutatómunkát.

***Karioris, Frank G.*** (1984) is a Doctoral Candidate in Comparative Gender Studies with a specialization in Sociology and Social Anthropology at Central European University. He is the Editor-in-Chief of Pulse: A History, Sociology, & Philosophy of Science Journal. He has published in various publications, most recently the IDS Bulletin (Jan 2014). He is the co-editor of the forthcoming book Re-imagining Masculinities: Beyond Masculinist Epistemology (late 2014).

***Lengyel Lea*** (1987) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem szociológia alapszakán 2009-ben végzett, majd az ELTE szociológia, valamint interkulturális pszichológia és pedagógia mesterszakjain 2012-ben. 2013 szeptemberében kezdte meg tanulmányait az ELTE TáTK Doktori Iskolájának szociológia programján. 2009-2012-ig tagja volt az ELTE Eötvös József Collegium Társadalomtudományi Műhelyének, valamint 2010-2012-ig a Szent Ignác Jezsuita Szakkollégiumnak is.

***Megadja Gábor*** (1985) az ELTE TáTK-n szerzett szociológia szakos diplomát, valamint történelem mesterszakot végzett a svéd Uppsala Egyetemen. Jelenleg az ELTE ÁJK Politikatudományi Intézet Doktori Iskolájának hallgatója. Kutatási területe: Közép-Európa emigráns gondolkodóinak modernség-képe. Publikációi a Kommentárban, a Századvégben és a Dolgok természete című kötetben jelentek meg. Jelenleg a Molnár Tamás Kutató Központ tudományos segédmunkatársa.

***Némethné Csuta Virág Regina*** 1992-ben született Győrben. 2010-től az Eötvös Loránd Tudományegyetem hallgatója földrajz, valamint 2011-től szociológia alapszakon. 2010-től az Eötvös József Collegium tagja. 2014-től a Társadalomtudományi Műhely tudományos titkára.

***Rigó Balázs*** (1987) az ELTE BTK-n végzett történelem-magyar szakos tanárként (2013), valamint okleveles történészként (2013). Kutatásai során a helytörténeti oktatás pedagógiájával, valamint a két világháború közötti, a Katolikus Egyház által kínált „társadalmi tanítással", valamint a hivatásrendiség gazdasági eszmetörténetével foglalkozott. Jelenleg a Kodolányi János Főiskola tudományos segédmunkatársa.

***Özdemir, Ezgican*** (1988) is a citizen of Turkey. Growing up and getting her high school education in Istanbul, she moved to the United States to acquire her undergraduate degree at New York University in cultural anthropology and sociology. After working at a non-profit arts organization in New New York City for a year, she moved to Budapest, Hungary for her MA degree in sociology and social anthropology at Central European University. Ezgican currently works at a major think tank organization (Turkish Economic and Social Studies Foundation) in Istanbul, Turkey.

***Soós Eszter Petronella*** az ELTE BTK-n szerzett oklevelet francia nyelv és irodalom szakon (2008), majd az ELTE ÁJK-n okleveles politológus (2009), jelenleg az ELTE ÁJK Politikatudományi Doktori Iskola PhD-hallgatója (2010-től). Egyéb tanulmányok: Institut d'Études Politiques de Paris (2005-2006), Eötvös Collegium Francia Műhely (2002-2007), Mathias Corvinus Collegium Nemzetközi Kapcsolatok szakirány (2002-2007).

***Ditzendy Orsolya*** (1988) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem szociológia szakán szerzett BA szintű diplomát (2007), majd az ELTE TáTK-n folytatta mesterszintű tanulmányait ugyanazon a szakon, ahol 2012-ben szerzett diplomát. Jelenleg a BCE Sociology and Social Policy Doctoral School doktorandusz hallgatója. A ELTE Eötvös József Collegium tudományos titkára volt 2008-tól, majd vezető tanára lett 2012-től. Jelen kötet felelős szerkesztője.