

Lányi András

MI AZ, HOGY „MI”?

Az Európát fenyegető – mások szerint újjávarázsoló – népvándorlás szélsőségesen megosztotta a közvéleményt. A *Willkommenskultur* hívei és „Európa-erőd” védelmezői közt kibontakozó ádáz vita ismét megmutatta, hogy nincs az a demográfiai tény, gazdasági érdek vagy erkölcsi eszme, aminek a küzdő felek ne tudnának homlokegyenest ellenkező jelentőséget tulajdonítani, ki-ki a maga világnézete szerint. Meggyőződésünk, úgy tűnik, ellenáll minden okoskodásnak: élettörténetünk és önazonosságunk alapjaiból fakad. A jóról és a rosszról alkotott végső elképzelések eloszlása másra vissza nem vezethető, ki-kezdhetetlen társadalmi tény: az emberiség történetében a *legyen az*, ami a leginkább *van*.

Azonban mondanom se kell: ebben sincs köztünk egyetértés. A tények szakértői s az értelem kutatói mintha nem egy világban élnének: nem egy világban élnek. Hasonló a helyzet az űrhajó-etika és a mentőcsónak-etika híveinek vitájával: azokkal, akik úgy vélik, keresztényi kötelességüket teljesítik embertársaikkal szemben, és azokkal, akik a keresztény civilizációt védelmezik, úgymond, ezen embertársaktól. A schengeni határokat rohamozó emberáradatot egyik és másik nem ugyanúgy látja, nem ugyanannak látja, még csak nem is ugyanakkorának látja. És egymást? S a határokkal vajon mi a helyzet? Kik vagyunk mi, akik örökös egyet-nem-értésben, a köztünk fennálló különbségeket féltékenyen őrizve Európát benépesítjük, egykori jövevények? Létezik-e egyáltalán, s ha igen, miben áll ez a bizonyos „mi”, amit szeretnénk megőrizni, mert érték a számunkra? Magától értetődik, hogy amíg erre a kérdésre nem válaszoltunk, nem állíthatjuk, hogy ez a valami veszélyeknek volna kitéve. Vagy fogalmazhatnák így: hogy is lehetnénk képesek az önvédelemre, ameddig nem tudjuk megmondani, *mit* védelmezzük?

A migránsválság felszínre hozta a sokat hangoztatott európai identitás alapjaival kapcsolatos súlyos kétségeket. A magam részéről a legszívesebben azt mondanám, hogy az európaiak azok, akik az igazság keresésében a kételyt nélkülözhetetlennek, e vita kimenetelét pedig személyes ügyüknek tartják, de tartok tőle, hogy sokunkra többé egyik sem áll. Mondhatnám egyszerűen azt is, hogy az európaiak azok, akik *vitatják* a kérdést, hogy mi az, ami bennünket egy képzelt közösség tagjává tesz (minden közösség, amennyiben emberi s nem pusztán biológiai: képzelt!); s ha egyszer vitatják, akkor a kényszert bizonyára elutasítják mint a konszenzus-teremtés eszközt – de sajnos ebben sem lehetek biztos. Ha ellenben beérem azzal, amit gyakran hallani, hogy az európai civilizáció megkülönböztető vonása maga a sokféleség s a történelmünk során fokozatosan elsajátított nyitottság e gazdag sokféleség iránt, ezzel túl keveset mondanék, hiszen a jövevények minél többen és minél távolabbról érkeznek, annál inkább tudják növelni ezt a sokféleséget – előbb-utóbb talán tisztelni is –, amennyiben annak nincs valami sajátos *mértéke*. Ezért pontosítanom kell az európaiság, azaz a „mi” közösségünk mibenlétére adott válaszkíséreltetemet – az alábbiakban erre vállalkozom.

Hagyománytisztelő és pluralista, azaz jó európai lévén megpróbálom mindenekelőtt számba venni a közösség-fogalom különféle értelmezéseit, ahogyan azok civilizációnk története során felmerültek. Úgy találom, hogy az egymással felelő értelmezések eszmetörténeti láncolatában egy fokozatos elmozdulás figyelhető meg a realista álláspont felől a nominalista irányába. Amellett fogok érvelni, hogy ennek a folyamatnak nem kikerülhetetlen következményei a közösség-fogalmunkat végletesen relativizáló és lényegében kiüresítő újabb kezdeményezések, azaz „nominalisták” is ragaszkodhatnak a közösségi tagság megkülönböztető (exkluzív, libertáriusok számára: kirekesztő) értelméhez. Az eszmetörténeti kitérő azonban nem lesz túl hosszadalmas.

Bizonyos értelemben mindig is nominalisták voltunk (állítják a nominalisták). Az odatartozás feltételes volt a hagyományos – vérségi, vallási, hivatásrendi vagy rangbéli – közösségekben is, azaz elérhető és megtagadható. A származást és öröklést tekintették ugyan a tagság feltételének, de közösség ténylegesen csak azok között létesült, akik a többiek által elfogadott módon vettek részt a közös gyakorlatokban. Akiknek befogadása a megfelelő beavatási rítusok szerint végbement, azok előtt feltárult egy világ: a közösség valósága, származásuk titka, a dolgok értelme. E világ realitását ezúttal is a résztvevők interszjektív egyetértése szavatolta, az tehát a szavak elsajátított értelmén múlt, amely lehetővé tette, hogy azonosuljanak a hagyománnyal. Csakhogy az adott értelem nem vált még le az adott közösség körében lehetséges magatartásformákról, nem kerülhetett szembe velük, azaz nem lehetett a szavaknak alternatív értelmet tulajdonítani. A közösségi tagság alternatívája még a teljes értelmetlenség volt, nem a kívülállás, hanem a megsemmisülés, fizikai értelemben is.

A közösségek létszámának és tagoltságának növekedésével, nem utolsósorban a különféle kultúrák közti, egyre sűrűbb érintkezés hatására előbb-utóbb valószínűleg minden nagyobb kiterjedésű és tartósan fennálló civilizáció történetében bekövetkezik az a pillanat, amikor a felhalmozódott társadalmi tapasztalatot többé nem tudják „valóságként” ellentmondásmentesen elrendezni egy egységes tudásvilág keretei között. Ezzel, mint tudjuk, megszűnik az odáig magától értetődő egybeesés a szavak értelme és a dolgok, az egyén és társadalmi szerepe között. A kérdés az, hogy miképpen lehet ilyen körülmények között fenntartani a társadalomban a rendezett együttéléshez nélkülözhetetlen mértékű egyetértést: az azonosság és összetartozás tudatát. Ez egy politikai kérdés: ez a *par excellence* politikai kérdés.

Kényszerrel, mindenekelőtt. Az egyetértés kikényszerítésének egyre újabb módozatai a közösségek választható és elutasítható természetének felismerésével párhuzamosan fejlődnek ki. A hagyományos közösségek dolga egyszerűbb: a modernitás előtt nem létezik az önmagát társadalmi adottságai ellenében meghatározó egyén autonómiaigénye, ha létezik, pusztán devianciának minősül. A hagyomány-elvű modern konzervatívok lehetőleg elutasítják a kényszert, és éppen a politikai főhatalom zsarnoki igényeivel szemben szeretnek hivatkozni a hagyományra: a hagyományos közösségek organikus rendjére, spontán szerveződésére. Ebből vezetik le az efféle közösségek idő-szentesítette, elidegeníthetetlen jogát az önrendelkezéshez. Az idő azonban nem nekik dolgozik, a hagyományos közösségek felbomlása az ipari forradalom kibontakozásától kezdve foko-

zatosan kihúzza lábuk alól a talajt. Organikus közösségek Európában többé nincsenek, kényszer annál inkább – kulturális, bürokratikus, gazdasági. A kényszer alkalmazása azonban pusztán technikai célokat szolgál: a működőképesség fenntartását. Ehhez nem kell, sőt nem is tanácsos többé fiktív közösségeket egyben tartani s ellátni közös ideológiával, mert a társadalom egységét nem tagjainak azonosulása szavatolja, hanem a rendszer működési logikájának akadálytalan érvényesülése, minden tekintet nélkül különös célokra. Az ideológiai csiriz beszáradt, ezt már Adorno észrevette a 20. század közepén. De talán nagyon is előreszaladtunk.

A modern európai individualizmus talaján három nagyszabású politikai–filozófiai kísérlet történt a közösség fogalmának újraértelmezésére, vagy ha úgy tetszik, annak az űrnek a betöltésére, amely a több-kevesebb erőszakkal intézményesített újítások nyomán keletkezett mindenütt, ahol a történelmileg kialakult különös közösségek felszámolásával, a társadalmi tér „egybenyitásával” igyekeztek biztosítani az egymással egyenlő – összemérhető és felcserélhető – egyének korlátlan érintkezését. E három törekvés hívószavai voltak: szerződés, nemzet és történelmi szükségszerűség.

A szerződés-elv szerint autonóm egyének között szilárd és jogszerű kötés csak az lehet, amelyhez a résztvevők önként adták beleegyezésüket, amelynek hatályát ők maguk szabadon állapították meg és amelynek előírásai ésszerűek, ellenőrizhetőek és megváltoztathatóak. A polgár kapcsolata az államhoz, az üzletfelek egymáshoz, a polgári társaságok tagjainak viszonya az egyesülés céljához ilyen és csakis ilyen lehet. A fenti elvek jegyében szervezett társulások (üzleti vállalkozások, politikai pártok, szakszervezetek, kulturális közösségek stb.) ugyanolyan gyakran szolgáltak a választott közösség iránti szenvedélyes hűség, odaadás és a sikeres összefogás példáival, mint ezek ellenkezőjével: a részvétlen önzés, hűtlenség, széthúzás és állhatatlanság példáival. Az elv kommunárius bírálata mindmáig akörül forog, amit Alexis de Tocqueville már vagy kétszáz esztendeje észrevett, nevezetesen hogy bár a demokratikus intézmények biztosítják azokat a feltételeket, amelyek között az egyén számíthat ismeretlen polgártársai támogatására, de nem számíthat többé a hozzá közel állók feltétlen támogatására, mivel a közösségi érelyeket elsorvasztó individualizmus előbb-utóbb mindenkiről önző egoistát csinál. Az egymással közösséget nem vállaló egyének pedig külön-külön annál kiszolgáltatottabbak lesznek a mindenkiről egyenlőképpen gondoskodó bürokráciának.

Annyi mindenesetre belátható, hogy az egyéni érdekek változékonysága és a szerződéses viszony személytelen racionalitása gyengébb alap szolidáris közösségek számára, mint az életre szóló elkötelezettségként átélt összetartozás vagy a személy életén túlmutató hagyomány köteléke. Ezért a szerződésnél szilárdabb elvet kerestek azok is, akik a hagyomány romjain egy igazságosabb modern társadalmat kívántak felépíteni. Az észigazságok egyetemességébe vetett bizalom e társadalomépítészek első, felvilágosult nemzedékében azt a reményt ültette el, hogy hamarosan végbemegy majd az egész emberiség testvériesülése a szabadságok egyenlősége jegyében. Úgy vélték, már csak ennek akadályaitól, a történelmileg kialakult különös közösségektől kell megszabadulniuk. Ennek érdekében mint forradalmárok, civilizátorok, gyarmatosítók és állami bürokraták el is követték a továbbiakban minden tőlük telhetőt. A közjó és az egyetemesen

ésszerű elvekből levezethető közakarati hatalmas eszköznek bizonyult a társadalmat a helyi közösségek rovására egyesítő mindenféle abszolútizmus kezében. Az új kor despotái hatalmukat a többség nevében és a haladás szolgálatában jó lelkiismerettel gyakorolták, ezért lehettek elődeiknél sokkal kíméletlenebbek.

Küldetésük, a haladás szolgálata azután a 19. század során világosabb körvonalakat nyert, amikor az egyetemes eszmékből sikerült levezetni az emberiségnél mégiscsak szűkebb és konkrétabb közösségek kitüntetett történelmi szerepét: a nemzetközi proletariátusét egyfelől, a nemzetét másfelől. Nem kívánok e kettő közé egyenlőségelet tenni. Míg a történelmi haladás szükségszerűségével kapcsolatos spekulációk és az ezekből levezetett marxi osztályelmélet legfeljebb absztrakt közösségeket volt képes konstruálni a közös érdek alapján – ami eredetileg a világtörténelmi szerep betöltésével kapcsolatos érdekelttség volt, később már csak az oda tartozók napi érdekeinek vélt azonossága –, a nemzet nagyon is életrevaló projektumnak bizonyult. Nem volt és ki kellett találni, mint Voltaire istenét, s az örökkévalóság attribútumával, a mindenhatóság igényével lehetett felruházni, egy monoteista alapokon szekularizált társadalom vallásos igényeinek megfelelően.

A nemzet fogalmának tisztázását talán a nemzetek önértelmezése nehezíti a leginkább, amennyiben magukat – nem is alaptalanul – korábbi etnokulturális közösségektől származtatják. Ez elhomályosíthatja a tényt, hogy az érintett népek történetében milyen gyökeres változást hozott a nemzetté válás: hagyományos zártságuk és egyneműségük feladását egy új, tágasabb egység létrehozása érdekében. Ez a tágas egység lényegesen többet jelent, mint az állam polgárai között fennálló jogviszonyt vagy a társadalmi intézményekhez való egyenlő hozzáférés közösségét. Jelenti mindenekelőtt egy közös narratíva elfogadását, amelynek keretében a résztvevők az adott népesség múltját, jelenét és jövőjét értelmezni fogják – „ezentúl minden másképpen volt”! Ez az elbeszélés alapozza meg politikai és kulturális egységtörekvésüket, ezzel együtt igényüket arra a területre, a közös hazára, ahol azt meg kívánják valósítani. A hazaszeretet érzése amúgy a nemzetek születését évszázadokkal megelőzi, Shakespeare hősei ugyanúgy végső érvként hivatkoznak rá, mint a „két pogány” közé szorult 16–17. századi Magyarország védelmezői. Megkockáztatom, hogy a nemzetté válás nem egyéb, mint a hazafiak, azaz a hazára jogosultak körének újradefiniálása, egyszerre kiterjesztése és lehatárolása. A nemzeti törekvésekre azonban egészében véve nem a kirekesztés jellemző, inkább annak az ellenkezője: az erőszakos integráció.

Egészében véve a nemzet az európai – Európából kiindult – modernitás egyik legjelentősebb politikai-kulturális vívmánya. Igazi sikertörténet, ez most már talán elmondható, hiszen ami itt elhangzik, többé nem védőbeszéd, hanem könnyen lehet, sírbeszéd a nemzetek felett. Hajnal István fogalmaival élve: a nemzeteszmében a társadalomszervezés ésszerű és szokásszerű örökségének szerencsés ötvözetét találjuk. Az életformák hagyományosan zárt és változatlan keretei közül kilépő modern emberiségnek két évszázadon át ez kínált azonosulási lehetőséget: egyértelmű választ a hovatartozás kérdésére. Ösztönözte az érintettek szolidáris együttműködését, átélhető értelmet kölcsönzött elköteleződésüknek. Viszonylagos tartósságát annak köszönhetette, hogy értelme eleve túlmutatott a résztvevők életén, s mint erre Edmund Burke óta annyian felhívták a fi-

gyelmet, szerves összeköttetést teremtett köztük és az előttük élt, valamint az utánuk jövő nemzedékek között. Igaz, a nemzetté válás megkövetelte a nyelv és a kultúra közösségét, valamint az érintettek által lakott terület egységes politikai igazgatását. Minél kevésbé álltak rendelkezésre ezek a feltételek, az egyesítés és egységesítés folyamata annál több igazságtalansággal és hazudozással, vérrel és szenvedéssel járt – mint minden nagyszabású emberi vállalkozás. Azonban úgy tűnik, a nemzeti törekvések, az előzményektől többé-kevésbé függetlenül, szinte mindenütt felmerülnek, ahol a polgárosodás eszméi hatni kezdenek és politikai, illetve gazdasági következményeik érvényesülnek.

A nemzet, ne feledjük, eredetileg arra hivatott, hogy egymástól különbözni szereztesse, felvilágosult individualisták számára biztosítsa a történelmi előzményekhez képest kényelmes otthont. Sokkal inkább szolgált hivatkozási alapul a civil társadalom önszerveződése, mint az ezt korlátozni igyekvő kormányzati törekvések számára. Az egyének polgárosodása és a társadalmi integráció nemzeti kereteinek megszilárdulása egymástól elválaszthatatlanok. Keveset vagy semmit se mond erről a folyamatról, aki csak a kulturális egyneműsödés erőltetését hangsúlyozza, és nem beszél az önkéntes egyesületekben és más társulási formákban virágzó gazdag kulturális sokféleségről. A nemzet közösségek közösségeként születik, vagy sehogy sem. Az állami voluntarizmus teremthet nacionalizmust, de nem teremt nemzetet.

Nem is a vele űzött rút nacionalista visszaélések hozták rossz hírbe később a nemzeteszmet, nem gyarlóságai, hanem „erényei”. Erények ugyanis csak ott lehetségesek, ahol a közjó fogalmához meghatározott közös értékeket rendelnek, és ezek szolgálata érdemnek számít. A jó élet céljaival kapcsolatos egyetértés igénye, netán követelménye pedig, úgy tűnt, kibékíthetetlen ellentmondásban áll a szabadságok egyenlőségének elvével, amely a modern politikai filozófia axiómája. A nyugati gondolkodók többsége mind a mai napig, sőt egyre inkább úgy véli, hogy minden közösség, amely formális szabályokon túlmenő normatív követelményeket támaszt, megsérti tagjainak emberi méltóságát (amennyiben a közösséghez tartozás egyébként nem teljesen önkéntes); s ha azt kívánja tőlük, hogy ezekben a normákban egyetértsenek, elnyomást gyakorol. A nemzeti közösség, kitüntetett státuszánál fogva, a modernitás korában a leginkább rendelkezik a konszenzusteremtés infrastruktúrájával: pontosan ez az, amit nemzeti kulturális örökségnek neveznek. (Az állam, legalábbis a demokratikus jogállam nem rendelkezik ezzel az infrastruktúrával, legfeljebb köteles fenntartani azt.) A nemzetnek mint kulturálisan egynemű identitásközösségnek tehát pusztulnia kellett: az állam semlegessége röviden és leegyszerűsítve ezt jelenti.

Valójában ez két lépésben ment végbe. Az állam először kisajátította a haza és a nemzet fogalmát, ahogyan Brecht Kurácsi mamája figyelmeztette a 20. század ágyútötelékké gyúrt nemzeteit: „hazának mindig akkor nevezi magát az állam, amikor valami nagy disznóságra készül”, hát valahogy így. És csak ezt követően, egy második lépésben mondatra ki magáról – az igazságosság eszméjének elkötelezett, megvesztegethetetlen gondolkodókkal mondatra ki –, hogy neki, mármint az államnak, a jó és a rossz dolgában semlegesnek kell maradnia, ha nem akar rettenetesen részrehajló és zsarnoki módon eljárni polgáraival szemben.

A semlegességi elv védelmezői álláspontjukat megdönthetetlen logikával vezetik le a maguk 18. századi előfeltevéseiből. Erkölcs és politika különválasztásának követelése Kant korában a formálódó civil társadalom autonómiaigényét védte az abszolút monarchiák morális-kulturális monopóliumával szemben. Nagyon is létező vallási, nemzetiségi, nemzeti és politikai közösségek vívják ki akkoriban a jogot, hogy maguk dönthessék el, mi a jó nekik. Okkal remélték, hogy a kormányzat a jövőben csupán semleges végrehajtó eszköze lesz az ő nyilvános vetélkedésük során formálódó közakaratnak, és a célkitűzés, az értékelsőbbiségek megállapítása az érintettek vagy legalábbis az érintettek többségének dolga lesz. Ezzel kapcsolatos várakozásaik azonban, azt kell mondanom, nem teljesültek, és utóbb, kimondva-kimondatlanul, le is kerültek a politika napirendjéről. Egy önálló akaratnyilvánításra képes, nyilvánosan működő politikai közösséggel szemben az állam semlegességének kijelentése logikus és jogos lehetett, csak hogy a modern demokráciák nem ezt a fiktív elrendezést legitimálták, hanem az állam és a politikai közösség egybeesését. Ezzel egyidejűleg a civil társadalom privatizálódott és atomizálódott, fokozatosan elveszítve igényét és képességét a közjó megállapítására. Márpedig nem ugyanazt jelenti, ha azt állítjuk, hogy a célok jósága a közösség dolga, ezért nem az államra tartozik, vagy pedig azt, hogy a célok jósága magánügy, és ezért nem tartozik az államra. Miközben az új legitimáció birtokában a kormányok mint a közakarat megtestesítői (a maguk „értéksemleges” módján) minden korábbinál szélesebb körben és nagyobb mértékben kezdtek élni az állampolgárok ellenőrzésének és szabályozásának jogával, felmentést nyertek eljárásaik normatív igazolásának kötelezettsége alól. A cél ennek épp a fordítottja volt, nevezetesen hogy az állampolgároknak ne kelljen a kormányzat előtt igazolniuk céljaik jóságát, de az eredmény mégiscsak ez lett! A kormányzat intézkedései közben nem váltak, mert nem válhattak értéksemlegessé, csupán kimondatlanok maradtak a mögöttük meghúzódó értékpreferenciák. S nem volt többé kárhoztatható a politikai elit erkölcsi silánysága sem: az erkölcsi kiválóság egész egyszerűen nem lehet szempont ott, ahol többé nincs egyetértés abban, hogy mik a kiválóság és az alávalóság ismérvei.

De vajon előállítható-e egyáltalán a normatív egyetértés és az ebből fakadó közösségi szolidaritás minimuma ott, ahol az elkötelezettséget a jó célok valamely készlete iránt a magánszférába száműzték, hivatkozva az egyének autonómiájára s az állam semlegességére? Ha pedig többé nem állítható elő, mi oka marad akkor a semleges állam „tehermentesített” polgárának – ez utóbbi Michael Sandel találó kifejezése – arra, hogy a törvényt betartsa, változó érdekein és a büntetéstől való félelmén túlmenően? Mi váltaná ki hűségét egy olyan közösség iránt, amelyhez csak formális jogviszony fűzi? A legnagyobb hatású válaszkísérletek közül kettőt említek – egy pozitív és egy (szerintem) negatív utópiát. Jürgen Habermas életműve egy klasszikus athéni polgár hitvallása amellet, hogy az agóra, azaz a nyilvános vita, a részvétel a közügyekben maga teremt közösséget az önkéntes résztvevőkből, ha adott számukra az „ideális beszédhelyzet” (kényszermentesség, egyenlőség, mindenekelőtt egyenlő hozzáférés a tudnivalókhöz stb.). Hiszen a résztvevők, amennyiben követik a racionális diskurzus és a racionális kanti etika mindenkire egyformán érvényes, formális szabályait s kizárják párbeszédükből a diszkriminációt, az előítéletet és a kényszer valamennyi nemét, okvetlenül egyetértésre kell hogy jussanak. Ez

pedig megerősíti elkötelezettségüket egymás, valamint a demokratikus eljárásrend iránt. A felvilágosult értelmiség „nagy ábrándja”, a *volonté générale* uralma és a tiszta ésszerűség jegyében szerveződő politikai közösség hosszú és véres vajúdas után Habermas elméletében nyeri el végső, rendszeres alakját s találja meg méltó helyét a politikai eszmék – múzeumában. A mediatisált ipari tömegtársadalmak valóságához ugyanis mindennek nincs többé köze. Nagy ellenfele, Niklas Luhmann éppen azzal a hírrel örvendeztette meg korunk technokratáit, hogy a Habermas által szorgalmazott konszenzus-közösség nemcsak lehetetlen, de felesleges is. Nem az egyének racionális belátáson nyugvó egyetértése biztosítja a modern társadalom rendjét és minden korábbinál kielégítőbb működését, állította Luhmann, hanem éppen az, hogy érintkezésüket olyan, spontán szerveződő és a felhasználók által szabadon választható médiumok közvetítik, amelyek csak akkor működnek, ha a résztvevők együttműködnek, azaz a kódrendszer kínálja lehetőségek között kommunikálnak egymással. A „kritikai” ’60-as években ugyanezt a helyzetet Vilém Flusser még a technológiai ésszerűség elidegenedett uralmának rémképeként mutatta be *A fotográfia filozófiájában*. Luhmann már a morális pánik ellenszerének szánja elméletét – íme, így változik a világ. Mert azt azért nehéz volna tagadni, hogy a kommunikációs rendszerek önszerveződésének luhmanni elmélete meggyőzőbb leírást nyújt a normatív egyetértés „zsarnoki” igényétől megszabadított későmodern társadalmak működéséről, függetlenül attól, hogy a magunk részéről sem a rendszer működését, sem magát az elméletet nem tartjuk, mint maga a szerző, „értéksemlegesnek”.

Az elmozdulás a nominalizmus irányába, azaz a közösség fogalmának relativizálódása, szubjektivizálódása és privatizálódása természetesen nem elméletben ment végbe a későmodernitás korában, hanem a nyugati társadalmak atomizálódásának fejleménye volt, és a tényleges közösségek összetartó erejének gyengülése folytán következett be, mintegy annak reflexiójaként. Míg egy politika- vagy termelési központú rendszerben az egyént céljai a közösség felé fordítják, hiszen elismerést, védelmet, megélhetést csak társaitól és az együttműködéstől remélhet, addig a fogyasztók élmény- és szolgáltatásközpontú társadalmában más a helyzet: az érdeklődés befelé fordul, kinek-kinek a saját testi és lelki jóléte felé. A produktivitásról, amely lényege szerint közös és nyilvános, a hangsúly átkerül a befogadás szükségképpen magányos aktusára. Ahol a magánszükségletek kielégítése lesz a társadalmi céls az egyén célkitűzése magánügy, ott a nyilvános vita értelmetlenné válik és a közösség céltalanná, a szó szoros értelmében. De lehetetlenné is, mert az emberek közösségét, ha nem a nyers biológiai kényszerűség tartja össze, akkor az együttélés értelmét illető egyetértés (igénye) és az aktuális egyet-nem-értésből fakadó vetélkedés. Ez a vetélkedés azonban nem a Javakért folyik, hanem a Jó meghatározásáért, vagyis az igazságért; mert ettől függ, hogy mit tekintenek majd egyáltalán javaknak, és az is, hogy kinek mennyi jut belőlük. Ha az egyetértés feleslegessé válik, akkor az igazságért küzdeni persze értelmetlen, sőt helytelen, mondván, hogy a közös megállapítására irányuló szándék mindig zsarnoki. A rendszer immár magától működik, az egyén magának él. (A gép forog, az alkotó pihen: a történelem véget ér.)

A modern utáni és történelem-végi Európában széleskörű az egyetértés, hogy nincs egyetértés, de ne is legyen. Ezért válik gyanússá minden kísérlet arra, hogy megállá-

pítsuk, kik vagyunk és kik nem vagyunk; gyanús már maga a többes szám első személyű igealak használata is, különösen felszólító módban. Egy meghatározhatatlan népeesség pedig szükségképpen és korlátlanul nyitott mások felé. Gondot legfeljebb az okozhat, hogy mit értsünk egyáltalán „másokon”, ha egyszer nem tudhatjuk, hol kezdődnek „ők”, meddig vagyunk „mi”, és miről vesszük majd észre, ha már nem „mi” vagyunk.

Mégis, nehéz kitérni az olyan belátások elől, mint amilyenekre Leo Strauss hívja fel a figyelmet *Természetjog és történelem* című munkájában, ahol arról ír, hogy az emberről egyáltalán semmit sem mondhatunk, ha nem tudjuk, hogy az adott népeesség miként törekszik a jó meghatározására, de legalábbis annak keresésére. Az ember természete ugyanis a megértés: amit tesz, ilyen vagy olyan értelemben teszi, amit mások tesznek, azt így vagy úgy értelmezi, ettől függően találja jónak vagy rossznak, ez a meggyőződés lesz, ami társaival összeköti, másoktól pedig elválasztja. De csak azokat értjük, akikkel eleve *egyetértünk*, legalább a szavak helyes használatában, azaz végsősoron a jó kérdésében. Ez bennünk a közös, s ez több mint nézetazonosság, ez az életmód közösségére vall. Ahhoz, hogy egy értelmes párbeszéd résztvevői, „én” és „te” lehessünk, előbb „mi” kellett hogy legyünk. (A kései Wittgenstein korszakalkotó felismeréséből adódik ez a következtetés.) Az egyetértés azért lehetséges egyáltalán, mert a beszédkapcsolatnak előbb vagyunk alkotásai, mint alkotói. A mélyökológus Arne Næss metaforájával: az Én csak csomó, csomópont a nyelvi-kulturális kommunikáció hálózatában. Nem végső adottság, viszonyaiban létezik: mások számára, másokkal összefüggésben. Ez az összefüggés maga nem „objektív”, de nem is „szubjektív”, hanem interszjektív érvényességgel rendelkezik. Új értelmet nyer ezáltal civilizációnk sokat hangoztatott – olykor vészesen egyoldalú – spiritualitása, nevezetesen az, hogy az a bizonyos „szellem” nem a vizek felett lebeg, hanem összeköti azokat, akik egymással egyetértenek: „Ahol ketten vagy hárman az én nevemben egybegyűlnek...” – ez már Máté evangéliumában is így áll. Megtaláltuk volna az európai modernitás története során elveszített fonalat? Vagy el sem vezett soha?

A személyközi kapcsolatok és személyfeletti szerveződési szintek ontológiai elsőbbségét megalapozó elméletek következményeivel – gondolok itt többek között a filozófiai hermeneutika, az interszjektív fenomenológia, a perszonalista etika, a narratív és komunitárius identitáselméletek, valamint a humánökológia felismeréseire – a politikai filozófiának is szembeülnie kell. Tarthatatlannak bizonyul egyén és közösség szembeállítás, de az is, hogy egyiket a másikból próbáljuk levezetni. A kapcsolati hálóznak (annak, ami számunkra közös) ugyanúgy nem tulajdoníthatunk önálló létet, mint azoknak, akiket összeköt, akkor sem, ha történelmileg kialakult keretei intézményesültek. Összetartozásunk sohasem kész adottság, mindig személyes elköteleződés. A hagyományt a hagyomány értelmezése körül folyó vetélkedés élte. Azonban az individualista álláspontot sem tehetjük a magunkévá, mert e kapcsolatokat és közösségeket nem tekintjük sem tetszőlegesnek, sem alkalomszerűnek. Eddigi érvelésből az következik, hogy a közösségi részvétel feltételekhez kötött. Feltétele mindenekelőtt a képesség és az eltökéltség a közös értelem keresésére. Ez pedig autonóm döntés kérdése – meghatározott történelmi feltételek mellett. A vitakozó felek rendszerint vagy a döntés autonó-

miájának, vagy a feltételek történelmi meghatározottságának nem tulajdonítanak kellő jelentőséget, pedig a kettő között nincs is elvi ellentmondás.

A félreértések elkerülése végett megismétlem: maga a „közös értelem” sem rögzített. A kulturális hagyomány – különösen az európai – az egymásnak ellentmondó értelmezések sokféleségét kínálja. A vita mindig a hagyomány megújítása körül forog, és nyitott a kívülről, más kultúrák felől érkező hatások felé. A részvételhez mindazonáltal nélkülözhetetlen a közös történelmi tapasztalat elsajátítása, a kulturális örökség egységét biztosító és ellentmondásait rejtő összefüggések *bizonyos fokú* ismerete, e nélkül nehezen érthetjük meg a mindenkor zajló vita tétjét és partnereink viselkedését. Ahhoz pedig, hogy el is viseljük őket és esélyt adjunk a kölcsönös megértés mindig kétes és felemás sikerrel kecsegtető igyekezetének, kelleni fog *bizonyos mértékű* megelőlegezett lojalitás. Mindez fokozatosan sajátítható el, egyetlen emberöltő ritkán bizonyul elegendőnek. Az érdemi vita a *mérték* megítélése körül forog, és aligha dönthető el egyszer s mindenkorra, azonban világos, hogy ezen múlik majd közösség–felfogásunk zártsága vagy nyitottsága.

De közösségekről beszélni, melyeknek van saját kulturális arculatuk, ráadásul e kulturális arculat megőrzésének értéket tulajdonítani, tehát a megkülönböztetés értelme mellett érvelni, sokak szemében ma botrányosnak tűnik, meggyőződésünk tehát további igazolásra szorul. Leo Strauss korábban hivatkozott művében merész – manapság merésznek tetsző – kijelentést tesz ezzel kapcsolatban, őt idézem: „Minden nagyon értékes dolog egyben nagyon ritka is [...] Egy nyitott vagy átfogó társadalom a humanitás alacsonyabb szintjén fog állni, mint egy zárt társadalom, amely generációk során át hatalmas erőfeszítéseket tesz az emberi tökéletesedésért. A jó társadalom esélyei ezért jobbak, ha több független társadalom létezik egymás mellett, mintha csak egy független társadalom létezne. Ha az a társadalom, amelyben az ember elérheti a tökéletesedést, szükségképpen zárt, akkor az emberi faj egymástól független csoportosulásokba való tagoldása is természet szerint való” – olvashatjuk a magyar kiadásban (Lánczi András fordítása, Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999, 97–98). A szövegkörnyezetükből kiragadott tézismondatok félreérthetőek, ezért az alábbiakban megkísérlem értelmezni őket.

„Minden nagyon értékes dolog egyben nagyon ritka is.” Az arisztotelianus kiindulópont egyszerű alapigazságnak tűnik, elfogadása azonban kényes következményekkel jár. Egy célt elvéteni mindig könnyebb, mint eltalálni. Amennyiben az a célunk, hogy az együttélés olyan tartós formáit alakítsuk ki, amelyek között viszonylag szabadon érvényesülhet az értékek és célok sokfélesége, anélkül, hogy a résztvevők egymásnak, utódaiknak vagy környezetünknek helyrehozhatatlan károkat okoznának, tudnunk kell, hogy a lehető legnehezebb dologra vállalkozunk. A kielégítő megoldások megtalálása és megvalósítása próbára teszi, kivételes teljesítményekre ösztönzi az érintetteket. Egyre bonyolultabb, mások számára érthetetlen tudásra tesznek szert egyesek, s olyan különleges képességeket fejlesztenek magukban, ami megkülönböztetett helyzetbe hozza őket: hatalmat biztosít számukra vagy üldöztetésnek lesznek kitéve, esetleg mindkettő, váltakozva. A kivételes egyéni teljesítmények megbecsülése és főleg kiaknázása az innováció szolgálatában – íme, ebben rejlik a Mediterráneum körül kialakult és annak északi felén felvirágzó civilizáció sikerének titka: individualizmusában. Mostani hanyatlását pedig azzal magyarázom, hogy a

meritokratikus elv az ipari tömegtársadalmak fejlődésének kései szakaszában teljes elutasításban részesült, egyrészt a kulturális relativizmus, másrészt a társadalmi igazságosság nevében. A kitűnni vágyó merész individualistákból ez a változás csinált egoista fogyasztót, s a kulturális kánon meghatározásáért zajló versengést ezért váltja fel az úgynevezett tömegkultúra fogyasztóinak tetszéséért, szavazatáért folyó verseny. Többé nem számít értéknek, ami ritka és csak kevesek számára elérhető.

„Egy nyitott vagy átfogó társadalom a humanitás alacsonyabb szintjén fog állni, mint egy zárt társadalom, amely generációk során át hatalmas erőfeszítéseket tesz az emberi tökéletesedésért.” De miben is látja szerzőnk a nyitott és átfogó, illetve zárt társadalmak közötti különbséget? Semmi esetre sem a környezettel folyó kommunikáció mértékében, hanem annak minőségében. A nyitott társadalom elvegyül környezetével, de nem képes abból a maga számára hasznosítható elemeket kiválogatni, másokat elutasítani: a szó szoros értelmében nem *kommunikál* környezetével, hanem hibridet alkot vele. Igaz, a hibridizáció is járhat olyan fényes sikerrel, mint Észak-Amerikában történt vagy másfél századon át (és itt nem a bennszülöttek kiirtására gondolok). A történelemben azonban ritka az önkéntes nyitottság, inkább az erőszakkal megnyitott társadalmak esetei ismeretesek, amelyek a behatolás, például a gyarmatosítás következtében elveszítették integritásukat, vagy a frusztráció kiváltotta agresszivitás torzította el kultúrájuk hagyományos mintázatát.

Az aktív kommunikáció a környezettel ugyanis elhatárolódást követel (hadd magyarázzam Strausst Luhmannal), hiszen feltételezi a saját és az idegen megkülönböztetését, valamint egy egységes, zárt kódrendszert, amelynek használói a környezetükből érkező kihívást le tudják fordítani saját kultúrájuk nyelvére. Tehát a maguk módján, jelként értékelik azt, és csakis ezáltal képesek megfelelő válaszreakcióra: megértésre, befogadásra, segítségre. A nyitott társadalom ezek szerint nem befogadó: szigorú értelemben nincs „hová” befogadnia az érkezőt, legfeljebb helyet kínálja, helyet szorít neki. Egy zárt kultúrát ellenben nem az elzárkózás jellemez a környezettől, hanem éppen ellenkezőleg, a zavartalan kommunikáció képessége, amit számára kódrendszerének (értékrendjének, együttélési normáinak) épsége és koherenciája biztosít. A zavartalan kommunikáció képességébe beleértendő a szellemi és politikai válságok kihordásának képessége is, mindeközben a kulturális minták békés átörökítéséről és átalakulásáról gondoskodó intézmények tartós működése. Kell-e külön érvelnem amellett, hogy az így értett zárt társadalom kedvezőbb körülményeket biztosít az elmélyült szellemi munka és a tartalmas emberi kapcsolatok számára – Strauss szavaival: az emberi tökéletesedésért tett erőfeszítések számára –, mint a nyitott modell?

„A jó társadalom esélyei ezért jobbak, ha több független társadalom létezik egymás mellett, mintha csak egy független társadalom létezne.” Újabb vízválasztóhoz érkezünk. Mindazt, amivel magyarázni szoktuk civilizációnk átütő sikerét a modernitás korában, nevezetesen az egyéni kezdeményezés számára kedvező feltételeket, valamint a kulturális mintázat kontinensünkre jellemző, példátlan sokszínűségét, elsősorban annak köszönhetjük, hogy az európai kontinensen, a felszín erőteljes tagoltságához igazodva, de talán a betelepülő kisebb-nagyobb népcsoportok mozaikszerű elhelyezkedésének következtében is, aránylag kisméretű politikai egységek alakultak ki s maradtak fenn hosszú századokon át, töb-

bé-kevésbé a mai napig. (Fennmaradásukhoz döntő mértékben járult a középkori társadalomfejlődés „földhözragadt”, decentralizált jellege, amelynek magyarázatáért Hajnal Istvánhoz érdemes fordulnunk, nézetei bemutatására azonban itt nem vállalkozhatok.) Amennyiben értéket tulajdonítunk ennek a sokféleségnek, úgy azt kell akarnunk, hogy Európában továbbra is minél több független társadalom létezzék egymás mellett. Az Európai Unió bevallott programja és napi gyakorlata e független sokféleség felszámolására irányul. Ez a legnagyobb veszély, amely ma Európát, az európai kultúra önazonosságát fenyegeti. Elgondolkodtató az is, hogy a kulturális-politikai egységek különállását az egyének, javak és információk akadálytalan, szabad áramlása érdekében igyekeznek megnyirbálni. „Vágjátok le szárnyaitok, röptetek hogy szabad legyen” – ahogyan a 20. századi horvát költő, Vaszko Popa költeményében olvasható. Márpedig a szabadság eszméje a polisz zárt világában bontakozott ki, s előbb jelentett közszabadságot, résztvétel a közös szabadság gyakorlásában, mint mentességet az egyén számára a közösségi kötelekektől. Hogy is lehetne valaki szabad *egyedül*? A pusztá negációként értett egyéni szabadság értelmetlensége lehetett az, ami megakadályozta, hogy más civilizációk körében elterjedjen a személyi szabadságnak az az elképzelése, amely Európában a felvilágosodás kora óta uralkodik – már ameddig léteztek tőlünk érintetlen „más civilizációk”. Lehet persze, hogy többre megyünk szabadságideálunk terjesztésével, hogyha nem bombavetőkké és óriásplázákká látunk a dologhoz.

„*Ha az a társadalom, amelyben az ember elérheti a tökéletesedést, szükségképpen zárt, akkor az emberi faj egymástól független csoportosulásokba való tagoldása is természet szerint való.*” Vagyis hogy az emberiség történelmi fejlődése nyelvi-kulturális értelemben lehatárolt közösségek keretei között ment végbe, tökéletesedésen pedig éppen e közösségek sajátos karakterének kibontakozását értjük. Ez egyszerre jár belső differenciálódással és az egyes csoportosulások közötti egyre intenzívebb érintkezéssel. A különbségek elmélyülése és a párbeszédképesség javulása nem áll egymással ellentmondásban, így nem szükséges feláldozni az egyiket a másik kedvéért. Maga a világpolgárság eszméje a legjobb példa erre, hiszen abban egy különös kultúra, az európai igen sajátos, más kultúrák nézőpontjából nehezen értelmezhető teljesítményét szemlélhetjük. S az első világpolgárok, akik számunkra kitalálták ezt a fogalmat, általában egy-egy nemzetet akartak megmenteni az emberiségnek egy egyetemes érvényűnek szánt értékrend nevében. A nagyvilág az ő szemükben csak igen átvitt értelemben lehetett a „népek hazája”, és akkor is: népek hazája volt, nem egymáshoz esetlegesen kapcsolódó egyéneké, és nem is valamiféle világtársadalomé, hanem népeké, így, többes számban.

Nem biztos ugyanakkor, hogy a sajátos európai értékek fennmaradásáról a jövőben is nemzeti közösségek fognak gondoskodni. Ez utóbbiak kialakulása ugyanolyan autentikus fejleménye volt civilizációnk fejlődésének, mint hanyatlásuk jelenleg. Közhelyszámba megy és nehezen vitatható, hogy a ma embere számára a nemzet mint politikai közösség, az anyanyelvi kultúra, a nemzetállam intézményrendszere és a szülőföld nem nyújtanak olyan szilárd, egyértelmű kereteket az önazonosság felépüléséhez, mint elődeiknek. Az egyén és a közösségek sorsát és tájékozódását leginkább meghatározó viszonylatok ma messze túlmutatnak e kereteken, globális hálózatokba tagolódnak. Az ezekben zajló sze-

mélytelen és tömeges érintkezés, maga a hálózati elv azonban nem teremt a „felhasználók” között állandó és meghatározó kapcsolatokat, amelyek önazonosságuk szilárd támpontjai lehetnének. Márpedig az autonóm személyiség fejlődése csak közösség(ek)ben mehet végbe, amelyet a sajátjának érez, és amelyhez személyes ismeretség és az élmények sűrű szövődése fűzi. Ha nemzetek feletti szinten nem tartjuk lehetségesnek ilyen közösségek létrejöttét, talán a nemzet „alatt” volna érdemes a helyüket keresni. A hűlt helyüket, mondhatnám, mert a lokális (lakó- és munkahelyi, szakmai, világnézeti) közösségek a nemzeteknél már előbb és alaposabban megsínylették a kulturális, politikai és gazdasági központosítás egymást követő hullámain, amelyek közül az első éppen a nemzetállamok részéről érte őket. Manuel Castells azonban *Az identitás hatalmában* joggal mutat rá, hogy a nemzetállami keretek eróziója a második ezredfordulón ismét felértékeli a helyi szintű szerveződések szerepét. Magyarországon ebből vajmi keveset tapasztalunk, itt az állami központosítás és a globalizáció máig mintegy válltelve dolgozik az autonóm lokalitások szétverésén. Más európai országok példája ellenben azt mutatja, hogy a korunkat jellemző elszemélytelenedés, elmagányosodás és elbizonytalanodás reális alternatívája lehet a részleges és viszonylagos érvényű helyi közösségek megerősítése, amelyek nemcsak értelmes célt és tevékenységet kínálnak tagjaiknak, hanem választ is arra a kínzó kérdésre, hogy kicsodák ők tulajdonképpen. Erre a kérdésre ugyanis csak akkor tudunk válaszolni, ha megmondjuk, kikhez tartozunk, mit akarunk elérni, és miképpen lettünk azzá, akik vagyunk, ez a három kérdés pedig egymástól elválaszthatatlan (Charles Taylort idézem a *Sources of the Self* című könyvéből).

Figyelemre méltó azonban, hogy Európa lakói a nemzetállamok kialakulását megelőzően hosszú századokon át jól megvoltak olyan plurális mi-tudattal, ami egyszerre többféle értelemben fűzte őket különféle közösségekhez. Ezek a kötődések egymás mellett érvényesültek s nem egymás rovására, egységet alkottak ugyan, de nem hierarchiát. Ilyen közösséget jelentett számukra a vallás, a társadalmi rang, a mesterség, a nyelv, a származás és mintegy mellesleg: az uralom is, hogy éppen milyen urat szolgálnak. (Ez utóbbi, tudjuk, önhibájukon kívül gyakran változott, de hiszen változik ma is, mesélhetnének erről mondjuk a kárpátaljai magyarok.) De akkoriban még sem az alattvalói státuszban, sem az etnikumban nem láttak olyasmit, ami tőlük kizárólagos hűséget kívánhatna identitásuk más összetevőivel szemben, úgy, ahogyan azt nemsokára az állam és a nemzet fogja követelni. Érdemes emlékeznünk erre, amikor azoknak az új „hűségformáknak” (Roger Scruton) a csíráit keressük, amelyek jegyében a jövő identitásközösségei kialakulhatnak.

Úgy tűnik, a helyi közösségeket elnyomó nemzetállam, a nemzeti közösségeket gyengítő Európai Unió nem kínál az európaiak számára közös azonosulási kereteket, s minél inkább erőlteti, annál kevésbé képes erre. Európai identitásunk, amennyiben európai, nem lehet más, mint egység a sokféleségben, vagyis az egymástól eltökélten különbözni akarók közössége, tehát egymás győzködése, más szóval értelmes egyet-nem-értés, olyan találkozás, amely megerősíti mindannyiunkban a ragaszkodást a saját identitáshoz és kölcsönös tiszteletet ébreszt a fennálló különbségek iránt. Az európaiság lényegét véti el, aki ezt másképp gondolja és egységnek a különbségek eltüntetését képzei. Az erőszakos

központosítás kísérletei kontinensünkön szerencsére mindig rövidéletűek voltak, és ez így lesz ezúttal is. A globalizáció kihívására a sikeres válasz Európa részéről meggyőződésem szerint nem egyéniségének feladása, hanem annak hangsúlyozása. Mifelénk a társadalom alulról felfelé szerveződik, fejlődése során nem egységesül, hanem differenciálódik, nem a központosítás teremt összhangot a részek között, hanem a barátság, nem a csereszabatosság, hanem a párbeszéd, s mi azt szeretnénk, ha mindez így is maradna.

A történelem arra tanít, hogy a birodalmak, terjeszkedést és védekezést szolgáló kényszerszövetségek mindig egy-egy társadalmi rendszer válságából fakadnak. Abból a kétségbeesett igyekezetből, hogy az erőforrások összpontosításával legyenek úrrá helyzetükön, a túlélésüket fenyegető belső ellentmondások feloldása helyett, amire többé nem képesek. Ezek tehát eleve kudarcra ítélt kísérletek. Civilizációnk makacs életképességét bizonyítja, hogy túlélte birodalmait. A római birodalom bukásával példálózó Alasdair MacIntyre ezt azzal magyarázza, hogy „a jóakarató emberek [...] többé nem azonosították a civilizáció és az erkölcsi közösség folytatódását az impérium fennmaradásával. Ehelyett hozzáláttak – többnyire nem is teljesen felismerve, hogy mit tesznek –, hogy a közösség olyan új formáit alakítsák ki, amelyekben belül az erkölcsi lét fenntartható úgy, hogy az erkölcsiség és a civilizáció túlélhesse a barbárság és a sötétség elkövetkező korszakát.” *Az erény nyomában* szerzője szerint ma ismét hasonló fordulóponthoz értünk. „Ebben a stádiumban az a dolgunk – állítja műve utolsó oldalán –, hogy olyan helyi közösségi formákat alakítsunk ki, amelyekben a civilizáció, valamint az intellektus és az erkölcsi lét megőrizhető a sötétség új korszakában, mely már a nyakunkon van [...] Ez alkalommal azonban a barbárok nem a határainkon túl várakoznak; már jó ideje ők irányítanak bennünket. S nyomorúságunkat részben az teszi, hogy nem vagyunk ennek tudatában.”

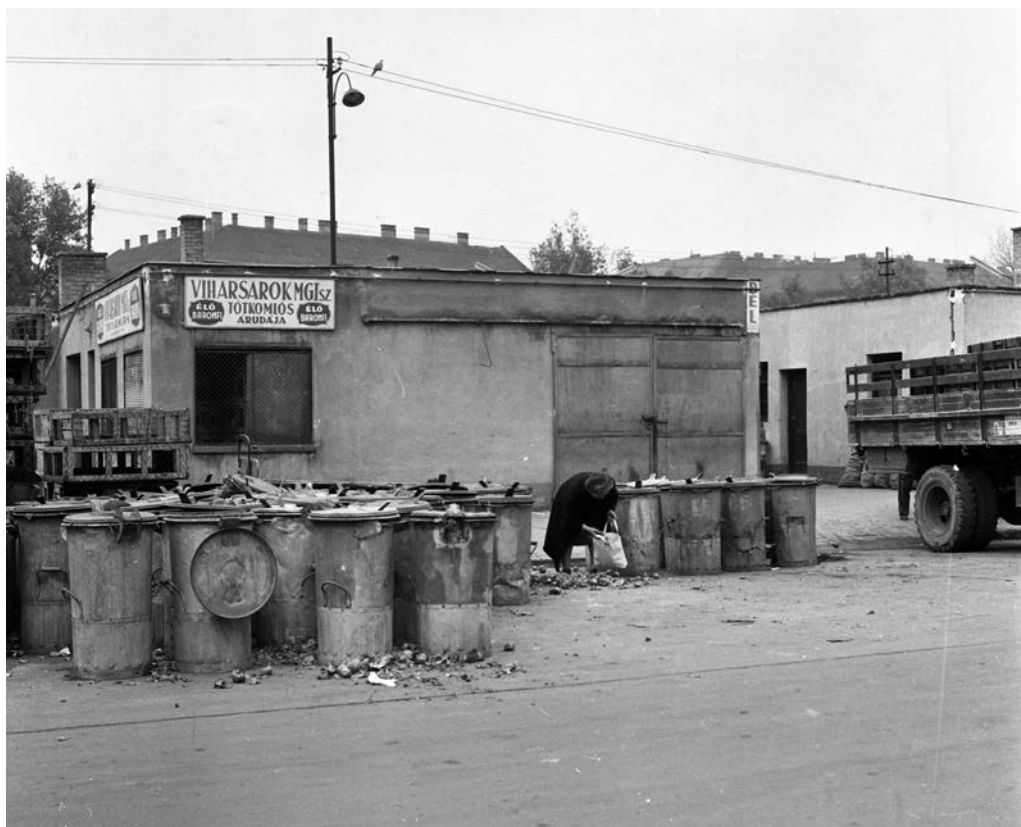
Azt állítom tehát, hogy az európai identitásra az egyik legnagyobb veszélyt napjainkban a központosítás és az egység erőltetése jelenti, legyen szó az Európai Unióról (annak jelenlegi formájában és igényeivel) vagy épp transzkontinentális szerződésekről, mint a TTIP. Egy ponton túl a helyi politikai közösségek önrendelkezésének korlátozása e közösségek létét fenyegeti. Nem állhatunk ki egyszerre az individualitások sokféleségéből és szabad párbeszédéből születő sajátosan európai identitás eszméje, illetve a befektetők érdekérvényesítését a közakarat hatályán kívül helyező „jogharmonizáció” mellett. Állásfoglalásunk ebben a kérdésben ráadásul eldönti azt is, hogy milyen magatartást tanúsíthatunk az Európába kívülről érkező jövevényekkel szemben. Aki úgy véli, hogy Európa egységét kontinentális és transzkontinentális intézmények működésének egységes rendje biztosítja, az nem lehet tekintettel különös közösségekre, csakis az egyenlőképpen szabad egyének magánérintkezését szabályozó jogelvekre. Az utóbbiak lényegéből pedig egyenesen következik, hogy elvileg bárkire kiterjeszthetőek, tehát diszkriminációnak számít, ha ezt valakitől megtagadják. Jogalanynak lenni nem képességek és nem elkötelezettség kérdése: alapvető emberi jog. Egy közösséghez tartozni ezzel szemben még akkor is különös kvalitásokon múlik, ha a közösség nyitott, hagyománya vitatott, és a tagok identitása nem kizárólagos, hanem – Craig Calhoun szavaival – „többszörös, hiányos és töredékes”. A demokratikus közösségek Európájának, az individualizmus és a

sokféleség Európájának, az emberi jogok eszméjét védő Európának *van* kulturális identitása, amely lakóinak többségét egyetlen, inkább eszmei közösség és sok kisebb, történelmi közösség részesévé teszi. A kisebbségek pedig alkalmazkodtak e közösségek normáihoz. A történelmi tapasztalat bizonyítja és a hivatkozott elvek lehetővé teszik, hogy ezt a kulturális identitást bárki jövevény magáévá tegye, az együttélés rendje és biztonsága pedig meg is kívánja mindegyiküktől az alkalmazkodást. A polgári társadalom nyitott: nem állhat egymás mellett létező kulturális zárványokból, de ez a nyitottság azt is jelenti, hogy az együttélés nem kívánja az érintettektől eredeti kulturális örökségük feladását, csupán újraértelmezését. Ennek nehézsége a kulturális távolsággal egyenes arányban nő, az egyén műveltségének színvonalával egyenes arányban csökken.

A kérdés szakemberei azonban – akiknek száma 2015-ben úgy tűnik, Európa-szerte örvendetesen megszorodott – hajlamosak megfélemezni más, sokkal egyszerűbb és könnyebben mérhető összefüggésekről. A modern nyugati civilizációra jellemző közösségek befogadóképességének éppen azért vannak kemény *menyiségi* korlátai, mert ezek a megértés és önkéntes együttműködés alapján szerveződnek. Nem rendelkeznek tehát a szankcionálás, a megkülönböztetés és a kényszer olyan eszközével, amellyel a hagyományos közösségek bátran élhetnek. Számukra lét vagy nemlét kérdése tehát a tagok tényleges elköteleződése és konstruktív részvétele a közösség életében. A tényleges elköteleződés és a konstruktív részvételhez szükséges attitűdök elsajátítása pedig, mint jeleztem, menthetetlenül időigényes. Kezelhetetlen konfliktusokhoz vezet, ha egyszerre túl sok olyan jövevény él a befogadó társadalomban, akik még nem mentek keresztül ezen a folyamaton, vagy annak kezdeti stádiumát élik. Így a jövevényeknek inkább a második, mint az első nemzedékére jellemző a beilleszkedés kudarcai és frusztrációi nyomán feltámadó agresszivitás és tudatos szembehelyezkedés az európai normákkal, aminek most nap mint nap tanúi lehetünk. Hogy mikor „túl sok” a bevándorló, az persze viszonylagos, a beilleszkedés zavarairól és társadalmi zűrzavarról tudósító megfigyelések azonban számos európai nagyvárosban már évtizedek óta azt igazolják, hogy elérkeztünk a kritikus mértékhez, és a bevándorlás ebben az ütemben nem folytatható. A globális ökológiai válság és a népességrobbanás következtében súlyosbodó nyomor, illetve az ebből fakadó politikai konfliktusok, az erőszak elharapózása pedig gondoskodik róla, hogy a migráció mértéke ne csökkenjen, hanem tartósan növekedjen. Ha belátjuk, hogy nem lehet bárkinek, bármikor, bármilyen létszámban európaivá válni, akkor azt is be kell látnunk, hogy a most újonnan érkezőknek már nem lehet. Ez alig függ egyéni adottságaiktól. Lényegében azért nem válhatnak európaivá – a legnagyobb kölcsönös jóindulatot feltételezve sem válhatnak, pedig ez a kölcsönös jóindulat korántsem létezik –, mert az az Európa, amely felé tartanak, lassan megszűnik. Nem földrajzi értelemben szűnik meg természetesen, hanem kultúrtörténelmi értelemben, mint bizonyos jellegzetességekkel leírható, meghatározott értékorientáció jegyében zajló együttélés színtere. „Mi” – amennyiben még „mi” vagyunk – ehhez a történethez ragaszkodunk.

Ehhez persze el is kell tudni mondani ezt a történetet. Erre tettem dolgozatomban szerény kísérletet. Nem áltatom magam azzal, hogy a címadó kérdésre megnyugtató választ találtam. Inkább arról szerettem volna meggyőzni az olvasót, hogy maga a

kérdés, hogy milyen értelemben tekintünk magunkra közösségként, megkerülhetetlen számunkra, ma élő európaiak számára, tisztázása pedig – de legalább elintézetlenségének tudatosítása – életbevágó. Ami a választ illeti, tudományos igényű vizsgálódás tárgya elsősorban az lehet, hogy az egyes válaszkísérletekben milyen értékrend jut kifejezésre, és szerzőik hogyan magyarázzák a közösségek létét, egyén és társadalom viszonyát. A filozófiai alapok tisztázása ezúttal gyakorlati haszonnal kecsegtet. Közösségre utaló fogalminkhoz annyi ellentmondás, félreértés, rágalom és rögeszme tapad, hogy majd ezektől nem tudunk szót érteni egymással, amikor kontinensünk és civilizációnk jövőjéről kell döntenünk. A jó kormányzás a kínai bölcelet Nagy Öregje, Konfuciusz szerint is a szavak értelmének helyreállításával kezdődik. Mi nála nehezebb helyzetben vagyunk: nem hiszünk egyszer s mindenkorra rögzített, következésképp helyreállítható értelemben, mégis törekszünk az igazságra s a tévedést próbáljuk elkerülni. Ha e törekvés értelmét és az egyetértésen nyugvó közös cselekvés reményét feladnánk, akkor az *erényes nominalista* álláspontja nem volna többé fenntartható, s a vita arról, hogy „mi” vagyunk-e, eldőlné, még mielőtt elkezdődött volna.



Szegénység Tótkomlóson (Békés megye), 1966