

A MEGŐRZÉS TEREI

C Z O P F Á R O N

Minden civilizációs kihívásban megmutatkozik az emberi természet egy-egy lényeges vonása, így ma, a globalizáció válságjelenségei minden korábbinál hangsúlyosabban mutatnak rá arra, hogy az emberi létformák sokszínűsége és a kultúra folytonossága a helyekben lévő állandóságtól függ. Hogy ez a felismerés nem új keletű, azt jól mutatja, hogy már Cicero is hasonló következtetésre jutott, amikor többedmagával abban az olajfaligetben sétált, ahol egykor Platon iskolája is működött. Egyik útitársa, Marcus Pupius Piso akkor arra hívta fel a rétor figyelmét, hogy az embert mélyebben megérinti, ha olyan helyeken jár, ahol emlékezetre méltó férfiak sokszor tartózkodtak, mint ha a régiek tetteiről hall, vagy valamelyik munkájukat olvassa. A ma emberének legalább annyi, ha nem több oka van elgondolkodni ezen a felvetésen, mint Cicerónak, hiszen egy egyetemes igazsággal állunk szemben. Ezt a saját szavainkkal úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a hagyomány ihlető erejét mindig a hely szelleme hordozza, így a tradíció folyamata végső soron nem más, mint ismétlődő jelenlétesítés. – Ma súlyos kérdések társulnak ehhez a felismeréshez. Például az, hogy lehetséges-e bármilyen *részlegesség* fenntartása abban a határtalanul áradó és „cseppfolyós” térben, amelyben a globalizáció idején élünk? Vagy lehetséges-e még egyáltalán a *jelenlétesítés* egy keresztül-kasul mediatizált világ globális társadalmában, ha a lokalitással együtt az emlékezhelyek, a helyi közösségek és a társadalmak térhez kapcsolódó normatudata is megkérdőjeleződött? A 21. század konzervativizmusa a fenti kérdésekre adott válaszból születik.

GLOBALIZÁCIÓ: A PROFÁN TÉRÉLMÉNY GYŐZELME

A hagyományos ember világképében a világ tagolt, ugyanakkor egyetemes elv szerint rendezett testként jelent meg. A szent evilági megnyilatkozásai e modernitás előtti tudat számára minden esetben megtörték a tér homogenitását, és egyedülálló jelentőséget kölcsönöztek egy-egy adott helynek. Az újkor egyik legfontosabb fejleménye éppen ennek a térszemléletnek a radikális megváltozása volt.

Míg a keresztes háborúk Jeruzsálem visszavételével a világ közepének elfoglalását célozták, addig a 16. század konkvisztádorai már az óceán és az Újvilág ismeretlen távlatai felé törtek, vagyis többé nem konkrét szent helyek, hanem a tér hangsúlytalanul hullámzó végtelenje felé igyekeztek. A globalizáció hajnalán tehát nemcsak a modern államiság Jeruzsálemet és Rómát megtagadó politikai partikularizmusa aratott győzelmet, hanem paradox módon szinte ezzel párhuzamosan az univerzalista térélmény forradalma is végbement. A tér többé nem dermedt kristályos szerkezetűvé a szent helyek körül, hanem átmenetivé és kaotikussá vált. A tengeri hatalmakra jellemző határtalan, semleges és cseppfolyós térélményben nyílt meg az az új tér, amelyben nemcsak lehetőségessé, hanem szinte szükségszerűvé vált a kozmopolita ember uralma. Ez az új ember-

A hagyomány lovagja – Új, közép-európai konzervativizmus
(Fábián István illusztrációja, 2021)

típus lett a gyökértelen, a hely szellemétől elidegenedett, lokális normatudatát elvesztett modern ember, aki a totalitárius mentalitást előlegezve már „kontinensekben gondolkodott és századokban érzett”.¹

Az univerzalista térélmény nem az újkorral lépett a történelem színpadára, hiszen ez az, amivel kapcsolatban lineáris-teleologikus történelemszemlélete mellett a kereszténység további veszélyes adalékokkal járult hozzá a modern gondolkodás kialakulásához. Jézus Pilátusnak mondott szavai – „Az én országom nem ebből a világból való.” (Jn 18,36) – a birodalomnál is egyetemesebb, minden határt felülíró misztikus nemzet képét tárja elénk, amelyben „nincs

többé zsidó vagy görög” (Gal 3,28). A keresztény testvériség tehát még a világbirodalom egyetemességét is transzcendálja. A rómaiak ellenben, akik magát a főistent, Jupitert is a határok védelmezésére vonatkozó „*terminalis*” jelzővel illették, érthető gyanakvással fogadták a rivális univerzalizmus határtalanságát. Lac-

a hagyományos megközelítés a középpontot és a határt



fontosnak tartja

tantiusnál egyenesen azt olvashatjuk, hogy Diocletianus császár uralkodása (284–305) alatt a keresztényüldözést épp azért indították Terminus ünnepén, hogy a határkövek istene segítsen határt szabni a kereszténység előretörésének. Ugyancsak emlékeztet, hogy már Romulus testvérgyilkossága is a fal szentségtörő átugrására adott választ Róma alapítástörténetében: Remus az életével fizetett azért, mert megsértette a városfal apotropaikus funkcióját és az építés kozmogóniát idéző rítusát. Érdekes kiemelni az efféle szertartások leírásai közül Plutarkhosz Romulus-életrajzát, melyben a város alapításakor a telepések kerek gödröt ástak, abba életmódjukra és identitásukra jellemző tárgyakat helyeztek el, majd származási helyéről is mindenki egy-egy marék földet rakott a *mundus*nak (latin, ’világ’) nevezett gödörbe, amely az ekként szakralizált tér középpontjául szolgált.² Ez a gyakorlat érzékletesen mutatja, hogy milyen

szervesen kapcsolódott össze a lokális normatudat a politikai közösség mikrokozmosz képzetével. A hagyományos megközelítés számára, amely a középpontot és a határt ilyen fontosnak tartotta, kétségtelenül elfogadhatatlan volt a kereszténység áthatolása a politikailag rendezett világ határain.

A középkor keresztényeinek ezzel szemben már az volt megmagyarázhatatlan és azonnali tettekre sarkalló tény, hogy a világon vannak pogány területek.³ A határtalan vallás hívei az örök jelenből átléptek az apokalipszis előérzetét hordozó dinamikus időbe. Ami a teret illeti, a *Fines Christianitatis* határelménye számukra a végidők feszültségét hordozta. Nagy Konstantintól egészen V. Károly koráig a világegyház és a világbirodalom egyetemességébe vetett hit tartotta fenn ezt a szellemet, melynek eszmei hatása Hé-
raklész oszlopain is megmutatkozott. Azok az eredeti felfogás szerint még az óceáni szörnyektől védelmezték a Földközi-tengert, és határkijelölő, védelmező funkcióval bírtak. A katolikus univerzalista V. Károly császár (1530–1556) motója viszont már a határtalanság képzetével lobogta körül ezeket az oszlopokat. *Plus ultra* – hirdették a szalagok, jelezve, hogy a világbirodalom mérhetetlen távlatokat olvaszt magába, határait pedig úgy tekint, mint a konkvizistádorok az őserdő sűrűjére.

Ez az univerzalista világkép idővel elszakadt vallási eredetétől, és önálló életre kelt a szekuláris képzetben. Ekkor már nem emlékeztetett sem a hagyományos keresztény világ-



Carl Schmitt:
Szárazföld és tenger (1942)

¹ Hannah ARENDT: *The Origins of Totalitarianism*. Harvest, San Diego–New York–London, 1973. 138., 316.

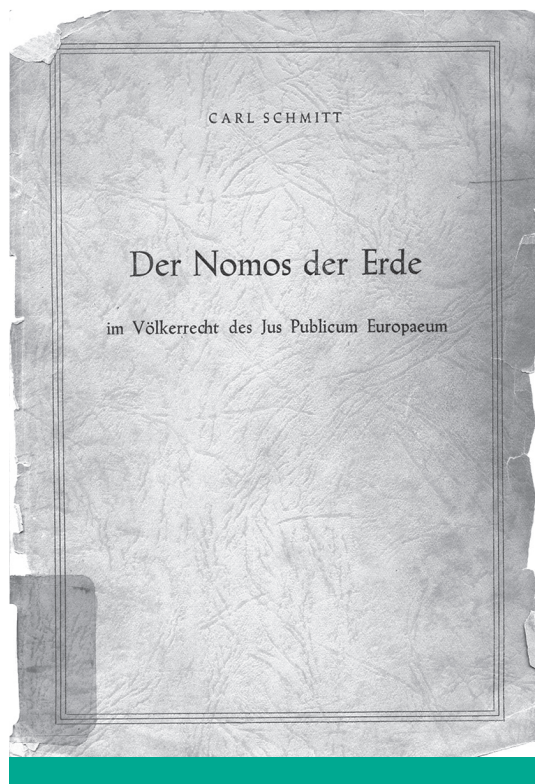
² PLUTARKHOSZ: *Romulus*. 11. Vö.: NÉMETH György – HEGYI W. György: *Görög-római történelem*. Osiris, Bp. 2011. 344.

³ Reinhart KOSELLECK: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995. 238–240.

képre, sem az ókori „pogány” kozmológiákra: *valóságos térforradalom ment végbe*. Carl Schmitt *Land und Meer* című művében elemezte részletesen a térélménynek ezt a radikális átalakulását. A könyv alapelve szerint a terek pluralitása felel meg a létformák sokféleségének, így a normalitás a behatároltságban és az alaphoz, a földhöz (*Land*) fűződő szoros viszonyban képzelhető el.⁴ A lokális-territoriális normatodat megerősítésének törekvése visszatérő elem Schmitt gondolkodásában. Célkitűzését *Der Nomos der Erde* című művében fogalmazta meg újra: „Az emberi gondolkodásnak újra a földi lét alapvető rendjére kell irányulnia”, mert a rend, s egyáltalán bármilyen normativitás keresése egyet jelent a föld értelmének kutatásával.⁵ Amikor ezt olvassuk, már nagyon közel járunk ahhoz a globalizációra adandó hagyományelvű válaszhoz, amelynek gyökerei a konzervativizmus kontinentális hagyományára nyúlnak vissza.

Hogy miért épp a kontinentális konzervativizmus talaján kell szárba szökkennie ennek a válasznak, azt a szárazföldről a tengerre vetett pillantásunk érteti meg velünk. Miközben a 16. századi Európában a kereszténység politikai semlegesítése és a teológiai, illetve politikai partikularizmus győzelme végbement, ezzel párhuzamosan több hatalom tett lépéseket a tengerek, a homogén térélmény és a határtalanság felé. Amikor a kontinentális politikai gondolkodás döntően a részlegesség felé fordult, az univerzalizmus szelleme a globális térben teljesedett ki. A territorializáció és a deterritorializáció ellentétes folyamatai így tehát egymástól eltérő geopolitikai és kulturális mintázatokat hoztak létre. Európában a territoriális állam szakralizációja és a világi szuverenitás abszolutizálása szüntette meg a hagyományos vallási világkép elsőbbségét, globálisan pedig a tengeri hatalmak univerzális és határtalan, „cseppfolyós” térélménye győzte le a tradicionális kultúrák világképét. A hagyományos világkép és a szakrális térélmény tehát a partikularizmus minden győzelme ellenére szertefoszlott, hiába tért vissza a tér megszentelésének kriptovallásos törekvése az európai kontinensen a nacionalizmussal, globálisan pedig a dekolonizációval: *a globalizáció végső soron profanizálta az ember és a föld viszonyát*.

E térforradalom hatása végigkísérte a globalizáció több évszázados folyamatát. Ez a változás alapozta meg a modern ember profán térélményét, amely homogén, semleges, átjárható, strukturálatlan és cseppfolyós. A globális tér képzetének óceánszerű kiöblösödése az emberi tudatban már a virtuális teret előlegezi, az embernek az egész világtól – a világtól mint helytől – való elidegenedését.



Carl Schmitt:
A Föld nomosza (1950)

UNIVERZALIZMUS VERSUS PARTIKULARIZMUS

Az európai gondolkodástörténet a *részlegest* és az *egyetemest* előtérbe állító politikai látásmódok örök és eldönthetetlen harcaként írható le. Olyan szellemi folyamatként, amelyben a partikularizmus és az univerzalizmus értékei a személytelen hatalom alakját öltve újra és újra harcra törnek életünk fölött. Ugyan a részlegesség (vagy töredékesség) sosem lett teljesen úrrá a modern politikai gondolkodáson, a partikularizmus a középkor óta több elvitathatatlan győzelmet is aratott.

Elsőként a 16. században dőlt el, hogy Európa jövőjét nem a katolikus univerzalizmus, tehát a világbirodalom és világgyház egysége határozza meg,

4 Carl SCHMITT: *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2018.

5 Carl SCHMITT: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Duncker & Humblot, Berlin, 2011. 6.

hanem a protestantizmus által képviselt teológiai és politikai pluralitás. A partikularizmus első döntő győzelmét tehát a reformáció hozta meg. A partikularizmus második történelmi győzelme a 20. század végéhez kapcsolódik, amikor a nyugati civilizáció egyetemességét valló gyarmatbirodalmak és a kommunista világforradalom univerzális eszméjét hirdető szovjet imperializmus gyakorlatilag egy időben mondott csődöt, s ezzel a függetlenségüket visszanyerő nemzetek életében ismét az önrendelkezés és a nemzetállami politika került előtérbe. A két korszakváltás kapcsán azért beszélhetünk egyaránt a partikularizmus győzelméről, mert a 16. és a 20. században is az emberiség „megváltásának” egyetemes eszméje rendelődt al a politikai-ideológiai részlegességeknek, és hosszú távon a gyökeres változások közepette mindkét esetben a nemzetállam bizonyult az egyetlen biztos társadalomintegráló erőnek.



A hely szelleme –
Pilis-hegység, 1931
(Fortepan / Schermann Ákos)

A reformáció kora több tekintetben is a partikularizmus győzelmét hozta, hiszen ekkor került előtérbe a „kiválasztottak” partikuláris közössége a „szakramentális üdvözülés” katolikus tanával szemben,⁶ és ebben a korban győzelmeskedett a *cuius regio, eius religio* elve is, amely a vallásháborúkat követően politikai keretek közé szorította az emberiség üdvváramozásait. A partikularizmus győzelme előtt „a vallási küzdőfelek olyan forrásokból nyerték energiájukat, amelyek kívül estek a fejedelmi hatalom körein”;⁷ ezért egy új politikai rend megszilárdításához mindenekelőtt a vallásban rejlő bomlasztó csírától kellett megszabadulni, amit egyszerűen transzcendenciának hívunk. A világi hatalom csak a kereszténység politikai ártalmatlanítása révén ölthette magára az istenség attribútumait. Áruklodó, hogy még Novalis is ezt ostromozta Európa keresztény egységéről írott esszéjében, mivel szerinte a 16. században a vallást saját „szellemével ellenkezően, állami határok közé szorították, és megkezdtek

6 Max WEBER: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Vallásszociológiai írások. ford. GELLÉRI András – JÓZSA Péter – SOMLAI Péter – TATÁR György. Gondolat, Bp. 1982. 133.

7 Reinhart KOSELLECK: *Kritika és válság. Tanulmány a polgári világ patogeneziséről*. ford. BOROS Gábor. Atlantisz, Bp. 2016. 28.

az egyház kozmopolitikai érdekének fokozatos aláásását.”⁸ Mi másról van itt szó, ha nem a partikularizmus győzelméről? Ezek után talán már az sem lepi meg az olvasót, hogy a vallást semlegesítő modern államot Carl Schmitt már egyenesen Dosztojevszkij Nagy Inkvizitorához hasonlította, tehát egy olyan alakhoz, aki a politikai stabilitás érdekében hajlandó újra halálra ítélni az egyetemes megváltás ígéretével visszatérő Krisztust. Schmitt úgy vélte, hogy a szuverenitás modern felfogását megalapozó Hobbes a Nagy Inkvizitorhoz hasonlóan ártalmatlanná (*unschädlich*) akarta tenni Krisztus hatását a politikai szférában, hogy így „eloszlassa a kereszténység anarchisztikus természetét, de meg hagyja egy bizonyos legitimáló értelmét, még ha a háttérben is”.⁹

Szembetűnő, hogy a partikularizmus és az univerzalizmus nem tiszta, elegyített formában jelenik meg a történelemben, hanem ellentmondásos összetételekben válik a politikai valóság részévé. A II. világháborút két univerzalista hatalmi tömb nyerte meg – nyugaton európai gyarmatbirodalmak és az ugyancsak imperialista Egyesült Államok, keleten pedig a szovjetek világforradalmi univerzalizmusa aratott győzelmet, a nemzeti kivételességet és autarkitát hangsúlyozó hatalmak pedig elbuktak.¹⁰ Ha érvényes ez a szembeállítás, akkor kijelenthető, hogy az 1945 után következő világrendben a nemzeti kereteken túllépő univerzalizmusok uralkodtak. Ugyanakkor az sem tagadható, hogy a nemzetiszocialisták nem egyszerűen a nemzetállami partikularizmust képviselték, hiszen a fajra, hovatovább az *Übermensch*re alapozott birodalmi törekvéseikkel lábbal tiporták a népek önrendelkezési jogát.¹¹ Nehéz lenne vitatni például, hogy a katolikus univerzalizmus talaján álló, de az önálló osztrák hivatásrendi állam függetlenségéhez ragaszkodó Engelbert Dollfuß osztrák kancellár jócskán partikularistább volt Hitlernél.

Még a világforradalom vezető erejeként fellépő Szovjetunió történelme is azt mutatja, hogy mennyire nehéz egyértelmű határt vonni az univerzalizmus és a partikularizmus közé. Bár a világkommunizmus víziója elvben kizárta az olyan részlegességeket, mint az osztály vagy a nemzetállam, a keleti blokk országainak politikai gyakorlata más képet mutatott. Az internacionalizmus és az „osztály nélküli társadalom” hangoztatása alig volt több, mint retorika, hiszen az „osztályviszonyok” és a nemzetállami keretek nem szűntek meg. A kommunista rendszerekben még csak nem is a proletárok, hanem a rendszer saját, ideológiai alapon szerveződő értelmiségi burzsoáziája alkotta az uralkodó osztályt.¹² Az elmélet és gyakorlat közötti szakadékot tovább szélesítette, hogy a nemzeti keretek meghaladása helyett az államszocialista országok már jóval a bipoláris hatalmi erőegyensúly felbillenése előtt is a saját útjukat követték. A partikularizmus tehát teljes egészében áthatotta a kommunista univerzalizmust hangoztató rendszereket. Ezért nem is véletlen, hogy a keleti blokk egységére nem a nyugati hatalmak és nem is egy másik univerzalista ideológia kihívása, hanem a nemzeti függetlenségi törekvések jelentették a legnagyobb fenyegetést. Ennek jelei már az '50-es években mutatkoztak Lengyel- és Magyarországon, de a nemzeti partikularizmus győzelme csak 1991-ben vált teljessé, amikor a balti országok, Ukrajna és a Kaukázus térségének elszakadásával az európai gyarmatbirodalmak közül utolsóként a Szovjetunió is felbomlott.¹³

A posztkoloniális (és posztszovjet) világban a világosan kirajzolódó történelmi tendenciák ellenére is nehéz megítélni, hogy a partikularizmus vagy az univerzalizmus győzelmének lehetünk-e tanúi. Mint oly sokszor, most is

a nemzeti partikularizmus győzelme 1991-ben vált teljessé

8 NOVALIS: A kereszténység, avagy Európa. Töredék 1799-ből. ford. HORVÁTH Géza. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1991/4–5. 629–630.

9 CARL SCHMITT: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. szerk. Eberhard Freiherr VON MEDEM. Duncker & Humblot, Berlin, 1991. 243. (1949. május 23.)

10 ROLF PETER SIEFERLE: *Epochenwechsel. Die Deutschen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Landtverlag, Berlin, 2017. 88.

11 VÖ.: Yoram HAZONY: *The Virtue of Nationalism*. Basic Books, New York, 2018. 39–44.

12 Ahogy azt Konrád György és Szélenyi Iván elismerte, a kelet-európai társadalmak nem proletárdiktatúrák voltak, hanem egy értelmiségi élcsapat diktatúrái. KONRÁD György – SZÉLENYI Iván: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Gondolat, Bp. 1989.

13 A partikularizmus visszatérését figyelemreméltóan tárgyalja ROLF PETER SIEFERLE. *SIEFERLE: I.m.* 92.

egymással ellentétes tendenciák kölcsönhatását figyelhetjük meg. A partikularizmus és etnikai pluralizmus diadalát a nemzetközi integráció máig ívelő folyamatai éppúgy viszonylagossá teszik, mint a transznacionális vállalatok és a „globális civil társadalom” hálózatainak térnyerése. A partikularizmus–univerzalizmus fogalompár ugyanakkor egy vonatkozásban nagyon is alkalmas századunk politikai jelenségeinek rendszerezésére és leírására – ez pedig a nemzethez és a nemzetállamhoz fűződő viszony. A közép- és kelet-európai országok nemzeti konzervatívjai ragaszkodnak a nemzeti szuverenitás modern, partikularis felfogásához, így minden univerzális elvet (a kereszténységet is ideértve!) csupán annyiban vesznek tekintetbe, amennyiben hozzájárul a nemzet mint integráns politikai közösség fennmaradásához. A nemzeti konzervatív gondolkodás abban látja az ilyen értelemben vett nemzeti partikularizmus előnyét, hogy jóval markánsabb és átfogóbb társadalomintegráló erővel rendelkezik, mint a történeti csoportok szubkultúrái és a nemzetközi intézményrendszer, ha lehet, még ezeknél is illékonyabb eszményei. A nemzet mint elsődleges politikai közösség tehát a vízvonalas, ez metszi ma keresztbe a múlt században megmerevedett politikai frontvonalakat.¹⁴ A 21. század posztliberalizmusa univerzalista, a kortárs nemzeti konzervativizmus pedig partikularista, de mindkettő a nemzetállam viszonylatában.

A NEMZETI KONZERVATIVIZMUS SZELLEMI TÁPTALAJA

A nemzeti szuverenista mozgalmakhoz napjainkban is a partikularizmus 16. és 20. századi győzelmei biztosítják a szellemi táptalajt. A posztkolonializmus és a nacionalizmus világszerte a birodalmi univerzalizmussal szembeni ellenállás hagyományait eleveníti fel. Egyrészt a 16. század protestáns, másrészt a 20. század posztkoloniális, illetve antikommunista partikularizmusát. A partikularizmus mindkét forrásvidéke élő kapcsolatban van a jellel.

Nem elhanyagolható irodalma van például annak, hogyan határozza meg a protestáns partikularizmus és a katolikus univerzalizmus hagyománya az uniós tagállamok eltérő integrációs mintáit. A kérdés éppúgy előkerült az európai alkotmánytervezet vitájában,¹⁵ mint a római szerződés kapcsán is, amely már pusztán nevével elriasztotta mind a protestáns hagyományokkal rendelkező országokat, mind pedig az ortodox Görögországot.¹⁶ A politikai teológiai hagyományok nemzeti szintű jelenléte miatt az Európai Unióban jellemzően egybeesik a protestáns–katolikus és euroszeptikus–integrációpárti/föderális törésvonal.¹⁷ A római univerzalizmus hagyományát a katolikus egyház és az európai egységesszme közvetíti, így nem meglepő, ha a protestáns politikai hagyományokkal rendelkező Egyesült Királyság Brexit-párti miniszterelnöke, Boris Johnson az Európai Uniót a Római Birodalom örökösének tekinti, és az euroszeptikizmus mintájára „romanoszeptikusnak” nevezi azt az Arminiust, akit a Rómával szembeszegülő germánok megtestesítőjeként már maga Luther is fontos előképének tekintett.¹⁸

A protestáns politikai teológiai hagyományok jelenléte felől Orbán Viktor retorikája sem hagy kétséget. A magyar miniszterelnök tusnádfürdői beszédeiben visszatérően a katolikus Habsburg Birodalom párhuzamával és egy dogmatikus és univerzalista ideológia inkvizíciójának képével írja le a nemzeti hatásköröket elvonó brüsszeli politikát, 2019-ben pedig a „keresztény szabadság” lutheri kifejezésével (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*. 1520) definiálta újra azt a nemzeti berendezkedést, amelyet 2014-ben inkább illiberálisként azonosított. Az ószövetségi eredetű protestáns etnocentrizmus és birodalom-

14 BÉKÉS Márton: *Fordul a szél*. Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásért Közalapítvány, Bp. 2019. 226–232.

15 François FURET – Virginie RIVA: Religion Between Nation and Europe. The French and Belgian ‘No’ to the Christian Heritage of Europe. *West European Politics*, 2010/4. 791–809. Itt: 797.

16 Grace DAVIE: Global Civil Religion. A European Perspective. *Sociology of Religion*, 2001/4. 455–473. Itt: 466.

17 Mark R. ROYCE: *The Political Theology of European Integration. Comparing the Influence of Religious Histories on European Policies*. Palgrave Macmillan, Cham, 2017. 7–8.

18 Boris JOHNSON: *The Dream of Rome*. Harper Perennial, London–New York–Toronto–Sydney, 2007. 22., 25.

ellenesség felerősödése Orbán Viktor retorikájában 2018-ban már Yoram Hazony izraeli filozófus hatásának tudható be, akit a miniszterelnök több ízben idézett is beszédeiben. Hazony *A nacionalizmus erénye* című művében arról ír, hogy a katolikus egyház és a Szent Római Birodalom univerzális törekvéseivel szemben a protestáns népek önképe a vallási és nemzeti függetlenségéért küzdő bibliai Izraelre épül, illetve hogy „a Nyugat új, protestáns megalkotása” a vesztfáliai békével ment végbe.¹⁹

A nemzeti szuverenista politika egyes meghatározó európai képviselőinél ez a 16. századi gyökerű partikularista hagyomány köszön vissza, ám természetesen ez a hagyomány sem egyrétű. A partikularizmus 20. századi győzelme, tehát a dekolonizáció és a Szovjetunió szétesése ugyancsak fontos szerepet játszik a nemzeti konzervatív gondolkodásban. A nyugati „imperialistáktól” eltérően Közép-Európa országai nem rendelkeztek jelentős hatalommal a tengerek és óceánok fölött, sőt gyarmatok híján olyan meghatározó multikulturális tapasztalatokat sem szereztek, mint például a franciák vagy a britek. Történelemtől alkotott felfogásuk pedig tragikusabb jelleget ölt.²⁰ A nemzeti konzervatív gondolkodás természetesen számos irányzatot és hagyományt ölel fel, mégis ahelyett, hogy az egyes nemzeti sajátosságokban elvesznénk, érdemes figyelembe vennünk azt az általános vonását, hogy túl a nacionalizmus örökségén, milyen fontos szerepet játszik benne a partikularizmus 16. és 20. századi győzelmeinek hatása.²¹ Mindez a számos különböző hagyományhoz hasonlóan szintén történelmi adottság. A partikularizmus hatását mutatja mindenesetre a kortárs nemzeti konzervatívok paradoxonnal határos, de mindenképpen figyelemreméltó nézete, miszerint *a teljesség csak a részlegesben ragadható meg*.

A LETELEPEDÉS FILOZÓFIÁJA

A politikai cselekvés közege mindig is térbeli vízió formájában tárult elénk. A „haladás”, a társadalmi „rétegek”, a saját és az idegen, a barát és ellenség megkülönböztetése, a jobb és a bal szembeállítás – mind térbe vetített gondolatok. Ezekben a horizontális mozgás, az értékek vertikálitása, a belső és a külső, a fent és lent, nem utolsó sorban pedig a politikai test képzete fejeződik ki. Az utópikus világnézet azáltal teszi cselekvőképessé a progresszív embert, hogy figyelmét a hétköznapi meghatározottságaitól elvonatkoztatott távoli cél felé irányítja, és engedi, hogy a fennálló viszonyok, a jelenvaló lét és az érzékelhető valóság helyett „mást” válasszon, és már a jelenben is ennek a jövőbe vetített transzcendenciának a hordozójaként lépjen fel. Az utópikus cselekvés funkciója tehát az, hogy a döntés pillanatában kimozdítson az itt-lét immanenciájából, és idővé változtassa a teret. Ez az, amit a konzervatívok rosszalóan szemlélnek, de gyakran meg sem értenek igazán, mert gondolkodásuk ehhez túlságosan is „földhözragadt” – ők inkább az időt változtatnák térré.

A konzervatívokra olyannyira jellemző *nosztalgia* ugyanis nem az időben, hanem a térben nyer értelmet. Ez a nosztalgia a hazatérés odüsszeuszi törekvéséből (νόστος) fakad és az otthonától távol lévő ember hazatérést ösztönző szenvedését jelenti. Ez a szenvedés a lélek határvidékén tör ránk, ott, ahol semmi sem fed el világba vetettségünk tragikumát. Az idegenszerű és rideg pusztaság, amelyben az emberi lét viszonylagosnak és véletlenszerűnek tűnik, egy mégoly idilli szigeten és egy nyüzsgő metropolisz kellős közepén egyaránt meg tapasztalható. Ehhez csak arra van szükség, hogy valakin úrrá legyen az elveszettség és a honvágy érzése. Odüsszeusz számára éppen ez a szenvedés, az idegenség,

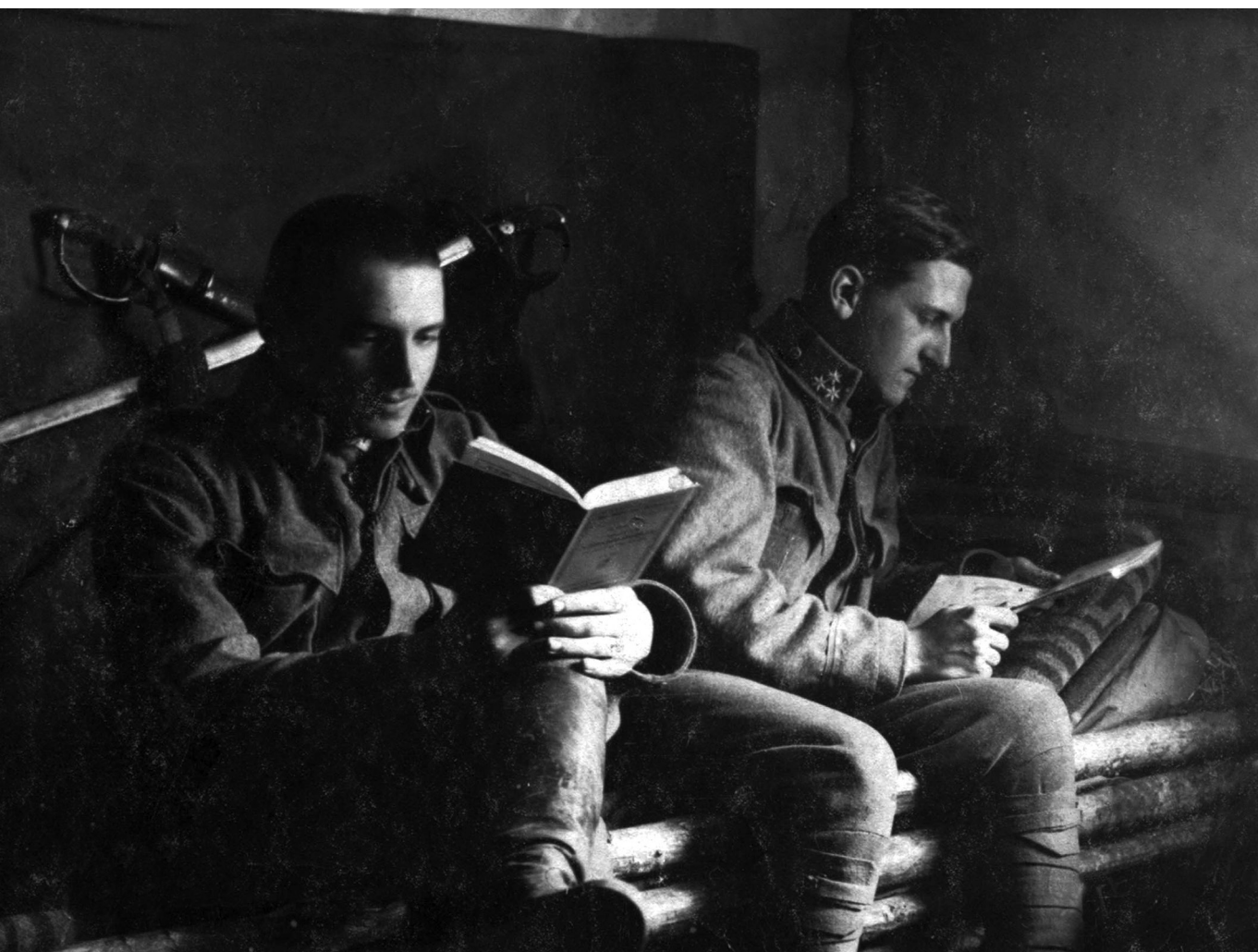
a konzervatívok az időt
térré változtatnák



19 Yoram HAZONY: *A nacionalizmus erénye*, ford. HORVÁTH Judit – VÁGI Barnabás. Századvég, Bp. 2019.

20 Vö.: CZOPF Áron: A szuverenitás két arca. *Kommentár*, 2019/1. 62–67.

21 A protestáns német és svéd, valamint az orosz ortodox birodalmak szorításában kialakult lengyel függetlenségi hagyományban a birodalmiság kivételes módon nem a római (katolikus) univerzalizmushoz kapcsolódik, ám Európai szinten mégis jellemző ez az asszociáció. Lásd ezzel kapcsolatban például: DAVID ENGELS: *Auf dem Weg ins Imperium. Die Krise der Europäischen Union und der Untergang der Römischen Republik*. Europa, Berlin–München, 2014.



A szellem helye –
Olvasó magyar katonák
a fedezékben, 1917
(Fortepan / Wein Sarolta)

vagy másként szólva „a mindenhonnani távollét”²² tapasztalata tette beavatássá a hazatérést. Története a hagyományos társadalmak világképét szemlélteti, amely minőségileg különböző részekre osztja a teret.²³ Ezek a hagyományos társadalmak a hazatérés vágyát és a honvágy érzését szorosan összekapcsolták a túlvilággal, ezért az oltárokat, szent ligeteket, és határköveket nem önmagukban véve tartották szentnek, hanem arra használták őket, hogy maguk köré szervezve a közösség életét, kijelöljék a szent számára fenntartott tér középpontjait és határait. Az így tagolt világ embere nem kontinensekben és korszakokban gondolkodott, hanem toposzokban. Az örök, tiszta jelenben élt életnek ez adta azt az intenzitást, amit leginkább a formák és létformák plasztikusságában, tagoltságában, egyediségében, gazdagságában, az individuális testiségben látnunk kifejeződni. Az ilyen élet csakugyan nem szorul rá arra, hogy „igazolja az idő”, mert a lokalításban feltárulkozó időtlen valóság fejeződik ki benne: az *alap*, amelyre építeni lehet.

Az idő térré változtatása ellentmond a történelem minden olyan felfogásának, amelyhez a meghatározott irányú horizontális mozgás képzete kapcsolódik. A jelenlétesítésnek ez a formája olyan közvetlenül érintkezik az alappal, mint a létezés is létté egyszerűsítő dór oszlopok, amelyek Spengler számára a tiszta jelent, az idő mint irány tagadását képviselték. A jelenlétnek ez a felfogása persze implicit kozmológia, amelyben a világ nem egy keletkező, valamilyenné váló (*Werden*), hanem létező (*Sein*) valóság.²⁴ Az ilyen és ehhez hasonló

22 Vö.: Paul VIRILIO: *Az eltűnés esztétikája*. ford. KLIMÓ Ágnes. Balassi–BAE Tartóshullám, Bp. 1992. 17.

23 Mircea ELIADE: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. ford. BERÉNYI Gábor. Európa, Bp. 1996. 16.

24 Oswald SPENGLER: *A nyugat alkonya*. ford. CSEJTEI Dezső – JUHÁSZ Anikó. Noran Libro, Bp. 2011. I. kötet.

ősképekhez visszanyúló konzervatív mindezzel együtt nem a változás lehetőségét vagy az emberi lét történetiségét tagadja, hanem a térben kifejeződő állandóság szimbólumainak elpusztítását ellenzi, hiszen felfogása szerint a folytonosság a helyekben van. Generációkon átívelő hagyományok hordozójaként a család csupán elvont kategória lenne, ha nem kapcsolódna egy *locushoz*, a szülői házra jellemző szellemiséghez, s ha az élet továbbadását nem a szexuális aktus biztosítaná, amely a jelenvalólét terébe záródó egyidejűség, amely a házépítéshez hasonlóan alakítja térré az időt és költözteti a folytonosságot a helyekbe, az individualitásba. Mindez csak annyira statikus és „egyhangú”, mint Odüsszeusz és Pénélopé egymásra találása.

Éppen a tény magától értetődősége miatt vagyunk hajlamosak elfelejteni, hogy az ilyen találkozások szilárd talaj nélkül elképzelhetetlenek lennének. A konzervatív gondolkodás azt a szilárd alapot veszi tekintetbe, amely nélkül a találkozás és a jelenlét nem lenne lehetséges. A progresszióknak sebessége és iránya van, jól meghatározható *helye* viszont nincs. Sőt legfőbb törekvése éppen a jelenvalólét idő általi meghaladása. A konzervativizmusnak ezzel szemben iránya nincs, mélysége, vagy ha tetszik, alapja viszont van. Általában elmondható, hogy a konzervatív gondolkodásmód *topikus*, a progresszív ezzel szemben *utópikus*, *teleologikus*: a térrel kapcsolatos képzeiteit is a változás, a határátlépés, a „láncok” leverése, tehát a térhez kötöttség megszüntetésének különböző módjai határozzák meg. Ezzel szemben a konzervatív gondolkodás a mikrokozmosz rendezettségét csodálja és állítja szembe az „alaptalan” utópiákkal. Önmeghatározása szerint a nemzeti konzervativizmus megalapozott, reális, két lábbal áll a földön (*Boden-ständig*),²⁵ tehát nem az egzotikumot és a távolit részesíti előnyben, hanem az ismerőst, a helyit és a sajátot. Ez a letelepedett népek önértelmezése is, amikor nomádokkal vagy tengeri népekkel találják szembe magukat. Világukat finoman cizellálnak, törekenynek és tagoltnak érzékelik a „távoli puszták”, illetve határtalan óceánok képzetéhez képest.

Roger Scruton számára a konzervativizmus az otthon szeretetét (*oikophilia*) jelenti; tehát annak az ellentétét, amit az otthont tagadó, technicista, instrumentális és fogyasztói mentalitás képvisel, „amely a valaholt bárhollá változtatja”.²⁶ A nemzeti konzervativizmus meghatározó gondolkodója érthető módon nem kerülhette meg a jelenvalólét alapvető kérdéseit, ezért az általa egyébként kritikusan szemlélt Heidegger filozófiájával is foglalkoznia kellett. Scruton, aki maga sem állt a probléma fölött, kíméletlenül rámutat arra, hogy Heidegger filozófiája „olyan liturgikus ráolvasás, amellyel a magányt és az elidegenedést az itt és most vigasztaló teljességére cserélhetjük.”²⁷ Joggal vetődik fel a kérdés a Heideggert a „letelepedés filozófusának” nevező Scruton kritikája nyomán, hogy a konzervativizmus több-e azoknál a kegyes hazugságoknál, amelyekkel az ember újra és újra puhára akarja bélelni a létezését? A részlegesbe merülve ugyanúgy elzárkózik a teljesség elől, mint a posztmodern politika irányzatai? Vajon ott kereszkapaszkodókat, ahol nem kellene?

Ezek a kétségek mindaddig velünk maradnak, amíg fel nem idézzük, hogy a hagyományos társadalmak a helyeket nem önmagukban tartották fontosnak vagy megőrzendőnek, hanem azért, mert lehetőséget adtak a szent megnyilatkozására. A részlegesben csak ezért jelenhet meg a teljesség képe. Ez az a pont, ahol a konzervativizmus a profán tér- és időélményből kilépve kapcsolatba léphet az eredettel, az esszenciák birodalmával. Épp úgy, ahogy azt Wagner *Parsifal*jában a Grál várába való belépés előtt halljuk: „Fiam, ez itt a térré vált idő.” Ez az a „hely”, amelyen a konzervatív gondolkodásnak a saját hagyomány részlegességét mintegy belülről meghaladóan vissza kell találnia az egyetemeség egy olyan értelméhez, amely nem utópikus, tehát nyitott a transzcendensre, és mégsem szakít el minket a föld értelmétől. ■

**a folytonosság
a helyekben van**

25 Vö.: Martin HEIDEGGER: *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. 102. kötet. *Überlegungen II–VI*. 94. kötet. (Schwarze Hefte 1931–1938) 38.

26 Roger SCRUTON: *Zöld filozófia. Hogyan gondolkodunk felelősen a bolygónkról?* ford. SZILÁGYI-GÁL Mihály – ZSÉLYI Ferenc. Akadémiai, Bp. 2018. 31.

27 Uo. 225.