

POLITIKATUDOMÁNY ONLINE

2020/1. SZÁM



POLITOLÓGUS
DOKTORANDUSZOK
V. KONFERENCIÁJA

TANULMÁNYOK

SZÉCHENYI 2020



MAGYARORSZÁG
KORMÁNYA

Európai Unió
Európai Szociális
Alap



BEFEKTETÉS A JÖVŐBE

Szerkesztette: Dr. Metz Rudolf

Szerkesztőbizottság: Dr. Gallai Sándor, Dr. Ványi Éva, Dr. Dúró József, Dr. Metz Rudolf

© Lovász Ádám, Metz-Ruszkai Szilvia, Molnár Ivett, Paár Tamás, Szabó Palócz Orsolya
2020

ISSN 2063-2215

Jelen kötet az Európai Unió, Magyarország és az Európai Szociális Alap társfinanszírozása által biztosított forrásból az EFOP-3.6.3-VEKOP-16-2017-00007 azonosítószámú „*Tehetségből fiatal kutató - A kutatói életpályát támogató tevékenységek a felsőoktatásban*” című projekt keretében jött létre

Kiadó: Budapesti Corvinus Egyetem
Budapest, 2020

Felelős kiadó: Budapesti Corvinus Egyetem

Lovász Ádám
(doktorandusz, Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Filozófiatudományi Doktori Iskola)

A kulturális csoport szelekció elmélete mint végzetes önhittség?¹

F. A. Hayek a társadalmi evolúcióról

ÖSSZEFOGLALÓ

Friedrich Hayek *The Fatal Conceit (A végzetes önhittség)* című kötetének fogadtatása a család hangját ütötte meg. Egyesek „fatalistaként” jellemezték tartalmát, míg mások következetlennek ítélték. Ebben a munkában a társadalmi evolúciónak egy kollektivista módszertani alapokon nyugvó modelljét kapjuk. Hayek elgondolása szerint a társadalmi evolúció elsősorban kulturálisan kódolt szabályrendszerek kiválasztódásából áll. Az idő próbáját azok a normarendszerek élik túl, amelyek hozzájárulnak a társadalom életképességéhez. A kulturális szelekció egyének helyett csoportokon operál. Az egyéni méltóságot középpontba állító klasszikus liberális és libertárius hagyományokkal szembehelyezkedni látszik a kései Hayek szociáldarwinistának látszó perspektívája. Valóban ellentétes az életmű egyéb részével a hayeki csoport szelekció tézise? Nézetem szerint a kulturális csoport szelekció elmélete távolról sem tekinthető valamilyen kései hordaléknak. Amellett érvelek, hogy Hayek politikaelméletében megtalálható a csoport szelekció elképzelése. A kritikusoknak igazat adhatunk abban a tekintetben, hogy az evolúció perspektívája meghaladja a módszertani individualizmust, sőt, hozzájárulhat egy komplexebb típusú libertarizmus kialakításához. A kései Hayeket a módszertani individualizmusnak több magyarázati szinten operáló formájával összeegyeztethetőnek vélem, amennyiben „individuum” alatt a szelekciónak valamilyen egységét értjük. A szubjektumon túlra kiterjesztett libertarizmussal összeegyeztethetőnek vélem ezt a pozíciót. A szubjektumközpontúságtól és egyéb antropocentrikus hordalékoktól megtisztított libertarizmusban a szelektáló- és adaptálóképes rendszerekként azonosított etikai kódok szabadságáról, önszerveződéséről és önrendelkezéséről éppúgy beszélhetünk, mint az emberi egyének autonómiájáról.

Kulcsszavak: Hayek, kulturális csoport szelekció, liberalizmus, libertarianizmus, poszt-humanizmus

¹ Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

Köszönet illeti Balázs Zoltánt és Mándi Tibort a jelen szöveg formálásában nyújtott áldozatkész segítségükért.

Ádám Lovász

(PhD student, Eötvös Loránd University,
Doctoral School of Philosophy)

Is the Theory of Cultural Group Selection a Fatal Conceit?

F. A. Hayek on Social Evolution

ABSTRACT

The reception of Hayek's *The Fatal Conceit*, his final work, reception was highly ambiguous. Some labelled it „fatalistic”, while others perceived it as self-contradictory. The methodological collectivism in this book supposedly stands in stark contrast to the individualism Hayek advocated for. On a social level, evolutionary selection operates by sifting through culturally coded systems of rules. Those norms survive which have proven advantageous to the survival of society. From a libertarian standpoint, it can be objected that such a view negates individual choice. Therefore, with its undertones of Social Darwinism, *The Fatal Conceit* contradicts the tenets of classical liberalism, and is an exception among Hayek's works. Here I hope to show that the theory of cultural group selection harmonizes with Hayekian social philosophy. While critics are correct to emphasize that an evolutionary perspective does go beyond a conventional methodological individualist view, this need not abolish a commitment to libertarianism. Hayek's late work is commensurable with a form of methodological individualism that reinterprets the concept of an „individual”. If we interpret the latter as being anything capable of self-organization and adaptation, a form of libertarianism can be imagined which affirms the autonomy of all systems, human and nonhuman alike.

Keywords: cultural group selection, evolution, Hayek, liberalism, libertarianism, posthumanism

1. Bevezetés

Friedrich Hayek máig valóságos villámhárító a társadalomelméletben. Vagy kedvelik, vagy megvetik, ellenben meglepően kevés köztes pozíció található. Olvasva a Hayekről szóló szakirodalmat, rövid időn belül nagyon is világossá válik a legtöbb esetben, mely szerző tekinthető Hayek szövetségeseinek és melyik pozicionálja önmagát ellenlábasként. Saját markáns állásfoglalásainak is köszönhetően valóban nehéz feladat az értelmező számára a semleges távolságtartás és objektivitás igényének való megfelelés Hayek vonatkozásában. Jelen keretek között feladatunk nem az ellenérzésünk vagy rajongásunk kifejezésre juttatása, sokkal inkább egy konkrét hayeki fogalom megvilágítása, valamint a körülötte kialakult viták ismertetése kínálkozik tudományosan releváns célként. Ez a *kulturális csoport szelekció* (*cultural group selection*) fogalma. Távolról sem lényegtelen mit is ért szerzőnk ezalatt. Így első körben a fogalomról és annak a hayeki életműben való előfordulásairól szükséges számot adnunk. Miután eloszlattuk a fogalom „kései”, kieső, járulékos, vagy akár deviáns jellegének tévhitét, és elhelyeztük azt Hayek életművének kontextusában, tanulmányunk második részében a kulturális csoport szelekció elméletének kifejtésére vállalkoznánk Hayek nyomán. Elemzésünk elsősorban *A végzetes önhittség* című kötetre összpontosít, mivel ebben található legkidolgozottabb formában Hayek elmélete a társadalmak evolúciójáról. Tanulmányunk harmadik részében ismertetnénk a kulturális csoport szelekciót tematizáló Viktor Vanberg 1986-os tanulmányát, valamint Geoffrey Hodgson 1991-es reakcióját az említett szövegre. Itt az a tét, hogy a társadalom alulról építkező struktúra vagy, ellenkezőleg, kollektív szinten, szupraindividuális folyamatok által determinált. Nézetünk szerint mindkét vitapartner számos tekintetben félreértelmezi a hayeki evolúcióelmélet lényegét. Kemény probléma, hogy noha az evolúció mibenlétének – annak mechanizmusainak, folyamatainak és mintázatainak – meghatározása eredendően interdiszciplináris projekt, tézisünk szerint Hayek igenis kínál számunkra máig hasznavehető fogódzkodókat olyan alapvető ontológiai kérdések tekintetében is, mint a szerves/szervetlen vagy a kulturális/természeti dichotomiák státusza. Tanulmányunk záró részében egy rövid, spekulatív gondolatmenetet fogalmazunk meg egy, az emberi individuumon túlmenő szabadelvűség lehetőségét illetően.

2. A kulturális csoport szelekció mint a hayeki életmű állandó eleme: A Miller-féle recenzió tévedései

A fogalmak hajlamosak átalakulni üres címkékké, mihelyest a rossz szándék vagy a félreértés által vezérelt értelmezők kezei közé kerülnek. Pontosan ennek a sajnálatos fejleménynek lehetünk tanúi David Miller politikai filozófus híres, Hayeknek *A végzetes önhittség* című kötetét elmarasztaló recenziója esetében. Azért választottuk ezt a sokat olvasott és idézett recenziót, mert szimptomatikus módon köszönnek vissza benne a Hayek munkásságával kapcsolatos félreértések. Miller szerint Hayek „szociáldarwinista”, amit a recenzens a következőképpen definiál: „az etikai értéknek az evolúciós sikerrel való azonosítása” (Miller, 1989: 314.). Nem az emberi egyén boldogságérzetének maximalizálása számít a kulturális csoport szelekció elmélete alapján, sem az egyén etikai önértéke: azok az erkölcsi szabályrend-

szerek tekinthetők egyedül üdvösnek a csoportszelekció elmélete szerint, amelyek elősegítik a népegyesületet. Ez eltérés lenne a hayeki életmű egészétől, a kötet így egyáltalán nem tekinthető a hayeki projekt foglatának (Miller, 1989: 310.). Hayektól ebben az utolsó munkában végsősoron egyfajta fatalizmust kapunk, „az emberi állapotokról szóló lehangoló” képet, amely saját személyes törekvéseinket és vágyainkat mintegy lefokozza. Az ember márpedig igenis „képes értékelni azt, ahogyan csoportja vagy társadalma fejlődik, és választani ezalaprán, hogy irányt váltson-e, vagy folytassa tovább a megszokott utat” (Miller, 1989: 319.). Az egyéni döntés jelentősége számottevő mértékben csökken. Pontosan a kritikai ártértékelés és a választás lehetőséget veszi el tőlünk a kései hayeki evolúciófelfogás, azok a libertárius és individualista alapelvek pedig, amelyek olyannyira meghatározták a hayeki életmű korábbi szakaszait, *A végzetes önhittség* című kötetben negligálódnak, háttérbe szorulnak. Módszertani individualizmus helyett egy módszertani kollektivistá projekttel állunk szemben, amely a racionális egyéni belátóképesség helyett a spontán módon önszerveződő személytelen evolúciós folyamatokra bízza a történelem menetét. Márpedig ez Miller szerint súlyos tévedés: „mivel nincsen okunk azt gondolni, hogy Hayek evolúciós optimizmusa érvényes, így nincs jobb választásunk, mint a kritikai reflexió útján értékelni különböző szabályrendszereket” (Miller, 1989: 321.). A szubjektum feladata a mintázatok közötti választás, erre szükséges támaszkodnunk Hayek fatalistán optimista pozíciójával szemben.

De egyáltalán van-e értelme Hayek oldalán tételeznünk bármilyen „evolúciós optimizmust”? Bármennyire is úgy tűnik, mintha metaelméleti szempontból egyfajta szakmai sérődöttség motiválná Millert – *A végzetes önhittség*ben ugyanis egy olyan mondatot találunk, amelyben Miller doktori disszertációját a „korrumpálódott” gondolkodás egy kitüntetett példaként jellemzi Hayek, a „társadalmi igazságosság” fogalmának alkalmazása folytán (Hayek, 1992 [1988]: 127.) – mégsem engedhetjük meg magunknak azt a luxust, hogy figyelmen kívül hagyjuk recenzióját, amiatt mert az általa megfogalmazott vádak távolról sem egyedülállóak. David Ramsey Steele például hasonlóképpen összeegyeztethetetlennek véli Hayek kései „holisztikus organicizmusát” korábbi módszertani individualizmusával, noha kritikája az 1970-es évekbéli Hayek-munkákra terjed ki, és nem foglalja magába *A végzetes önhittség* tartalmát (Steele, 1987: 171–183.). Már önmagában gyanús körülmény a vélt „törést” övező kronológiai bizonytalanság.

Nézetünk szerint semmilyen értelemben nem referál sem a „szociáldarwinizmus”, sem az „evolúciós optimizmus” Hayek életművére. Amennyiben úgy értelmezzük az evolúciós optimizmust, mint a létező társadalmi intézmények helyességének és üdvös voltának a pusztá fennállás tényéből történő levezetését, minden bizonnyal tagadnunk kell Miller félrevezető jellemzését. Mint látni fogjuk, a kulturális csoportszelekció elmélete egyáltalán nem von maga után sem optimista sem pesszimista jóslatokat a jövőre vonatkozóan. Ugyanez áll a jelen vagy a múlt társadalmi intézményeinek normatív értékelése tekintetében. Végképp nem implikál a fennálló társadalmi mintázatokkal kapcsolatos kritikátlan elfogadást. A fatalizmus fogalmát illetően ezen a ponton elégséges felidéznünk a következő definíciót: „az a tézis, miszerint bármi, ami megtörténik, meg kell, hogy történjék” (Bernstein, 1992: 1.). Annyiban állna a fatalizmus vádja, amennyiben Hayek valaha is elfogadta volna a történelem *szükségszerűségét, valamint annak módosíthatatlanságát*. Fatalista az, aki determinista. Márpedig Hayek a *The Counter-Revolution of Science* című kötetében pontosan fatalizmusuk

miatt korholja a történelem egészének racionális módon feltárható értelmet tulajdonító szerzőket, mint Comte, Hegel és Marx. Ha mindaz, ami megtörténik, a történelem szükségszerű menetének alkotóeleme, az emberi szabadság értelmét vesztené. A „történelmi determinizmus” szükségképpen „átfogó fatalizmust implicál” (Hayek, 1952a: 200.). Pálforduláson ment volna keresztül Hayek a *The Counter-Revolution of Science* és *A végzetes önhittség* című művek megírása közötti időszakban? Hayek indeterminista volt, akárcsak szövetségesei W. W. Bartley III. és Karl Popper. Az indeterministák szerint a kauzalitás ténylegesen nem lineáris: egyetlen természeti törvényszerűség sem egyszer és mindenkorra rögzített. Nem létezik bármilyen szükségszerűség, nyitott világegyetemben élünk. A meghatározatlanság ontológiai értelemben a szabadság ontológiai garanciája (Hayek, 1992 [1988]: 91.; Popper, 1988; Bartley, 1978: 675–716.). *Per definitionem* nem lehet fatalista ugyanis az, aki indeterminista világgépet vall. Tökéletesen alapnélkülüként kell megítélnünk Miller mindkét vádját, Hayek sem nem optimista, sem nem fatalista.

Ezen a ponton az életművel való inkonzisztencia vádjára kell reagálnunk. Mihez kezdünk a kulturális csoportselekciónak fogalmával? Első körben vizsgáljuk meg a fogalom jelentését, valamint rendeltetését a hayeki életművön belül. A *csoportselekción* kifejezés három alkalommal fordul elő már a *Law, Legislation, and Liberty* című Hayek-műben is, a fogalom lényegi elemei itt kivétel nélkül mind megtalálhatóak. Ez az evolúciónak egy olyan formája lenne, amely gének helyett kulturális mintázatokat, kiváltképpen pedig szabályrendszereket szelektál, az evolúción speciálisan társadalmi formáját jelölve. Azok a szabályok maradnak fenn, amelyek valamilyen módon hozzájárultak a csoport életképességének kialakításához és fenntartásához. A Hayek által hivatkozott A. M. Carr-Saunders szociológus összegzése alapján, amely a *Law, Legislation, and Liberty* első kötetének 148. oldalán olvasható, „azon csoportok, amelyek a legelőnyösebb hagyományokat gyakorolják, fognak rendelkezni a legjobb eséllyel a rivális csoportokkal való küzdelmekben” (Carr-Saunders, 1922: 223.).² Hayek a következő megfogalmazást adja:

A 'tapasztalatból való tanulás', az embereknél nem kevésbé, mint az állatoknál, nem a reflexiónak köszönhető elsősorban, hanem gyakorlatok megfigyeléséből, azok továbbadásából és fejlesztéséből áll, méghozzá olyan sémák ismétléséből, amelyek a múltban már sikeresnek bizonyultak. A siker itt nem az egyén számára való hasznosságukból vezethető le, hanem annak a körülménynek tudható be, hogy a csoport életesélyeit fokozták. Ennek eredményeképp nem egy artikulált, explicit tudásforma képződött, hanem egy olyan tudás, amely, noha részben leírt szabályokba foglalható, nem hozható maradéktalanul nyelvi alakra. Az egyén csupán használja a gyakorlatokat. Az elme nem alkotja a cselekvés szabályait,

² Persze Carr-Saunders sokkalta „darwinistább” Hayeknél. A csoportselekción gondolata, miként erre Naomi Beck hívja fel a figyelmet, már megtalálható Charles Darwin *Az ember származása és az ivari kiválás* című kötetében. Csakhogy míg Hayek az egyéni önzőségből képződő kollektív előnyök mandeville-i gondolatát korszerűsíti, addig Darwin és Carr-Saunders az altruistább, szolidárisabb csoportoknak tulajdonítanak nagyobb fokú evolúciós versenyképességet. Azok a népcsoportok az életképesebbek Darwin nézetében, amelyek nagyobb fokú összetartozást tanúsítanak. Erről bővebben ld. Beck, 2011: 413–423

sokkal inkább maga alkotódik meg a szabályok rendszeréből, ami, noha nem szándékos cselekvés terméke, mégiscsak szabályozza az egyének cselekvéseit, mivel a szabálykövető viselkedésmódok sikeresebbé teszik a csoportot más rivális egyénekkal vagy csoportokkal szemben.” (Hayek, 1998 [1973]: 18.).

A kulturális csoport szelekció elmélete alapján nem választhatjuk meg azokat az erkölcsi szabályokat és kollektív tudásformákat, amelyek irányítják a társadalmi életet. Moralitásunk többnyire olyan hallgatólagos tudásként áll fenn, amely csakis részben fejezhető ki. Még a saját elménk is a szabálykövetésre adaptálódott rendszer, így mi magunk sem rendelkezünk a hagyományokkal szemben autonómiával. Nem létezik a szokásokon, normákon és erkölcsi parancsokon kívüli autonóm, racionális szubjektum, mivel a szubjektivitás maga is a kulturális evolúció terméke. Másképpen fogalmazva, egyetlen társadalom tagja sem rendelkezik a normák közötti szabad, önkényes válogatás luxusával. A hagyományok már adottak, az egyéni racionális belátóképesség hatókörét pedig meghaladják a társadalmi evolúció időtartamai. Számptalan nemzedék tapasztalatai rakódnak egymásra, geológiai rétegződésekhez analóg módon. A hagyomány ennél fogva a társadalom kollektív intelligenciájának hordozója. Mindez azt jelenti, hogy a szokások csupán korlátozottan módosíthatók. Az igazságosság elveinek öntudatos érvényesítése, szándékos reform vagy netán forradalom útján kifejezetten visszautasítandó ebből a szempontból, mivel „a csoport szelekció által formált kultúrában az egalitarizmus kényszerű előírása megállítana minden további fejlődést” (Hayek, 1998 [1979]: 172.). Komplexitása okán a kulturális szelekció önszerveződő folyamatába való beavatkozás csupán kis mértékben fogadható el. Elvégre az eddigi társadalmi intézményeink túlnyomó hányadát sem a racionális tervezésnek köszönhetjük, hanem az evolúció személytelen, bármilyen egyéni cselekvőtől független folyamatának. Egyetlen emberi szubjektum sem képes átlátni a fejlődés³ egész menetét. „A tradíció – fogalmaz Hayek a *Law, Legislation, and Liberty* harmadik kötetében – nem állandó, hanem a szelekció egy olyan folyamatának terméke, amit nem az ész kormányoz, hanem a sikeresség. Változik, ám szándékok mentén aligha módosítható. A kulturális szelekció nem racionális folyamat; nem uralja az értelem, sőt, sokkal inkább az értelmet formálja.” (uo. 166.).

Éppenséggel még korábbi jeleit is találjuk Hayek ezirányú érdeklődésének. Mint Bruce Caldwell rámutat, a *The Constitution of Liberty* című kötet utómunkálatainak részeként, 1958–1959 telén Hayek megírta egy „Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct” című utószót, ami elővételezi későbbi evolúciós gondolatait (Caldwell, 2000: 14.; Hayek, 1967: 66–81.). Maga Caldwell sem tagadja ugyanakkor *A végzetes önhittség* keletkezési körülményeit övező bizonytalanságot. A mű befejezése során ugyanis számottevő mértékben támaszkodott a már betegeskedő Hayek a szerkesztőjeként közreműködő, önálló filozófiát is kidolgozó W. W. Bartley segítségére. Olyan nagymértékű volt szerkesztő és szerző együtt-

³ Jelen keretek között a „fejlődés” kifejezést a változás semleges értelmű jelölésére alkalmazzuk. A fejlődés, a változás és az evolúció szavakat egymás szinonimájaként értjük, ezzel egy – az olyan szerzők folytán, mint Herbert Spencer vagy Henri Bergson –, a huszadik század első harmadáig szokványosnak mondható szóhasználatot tartjuk magunkat, mivel ez nézetünk szerint helytállóbb, mint a későbbi, normatív értelemben terhelt fogalomhasználati módok.

működése, hogy Caldwell szerint „távrolról sem világos, hogy a kötet mekkora hányada tulajdonítható Hayeknek és mennyi Bartley-nak” (Caldwell, 2000: 18.). Mindazonáltal a csoport szelekció elmélete Caldwell nézete szerint végigvonul a hayeki életművön, és nem tekinthető kései újításnak vagy kiegészítésnek (Caldwell, 2000: 19.). A társadalmevolúciós szempont egy csaknem állandónak nevezhető fókuszpontja a hayeki életműnek. A kulturális csoport szelekció elmélete nem zárvány a hayeki életművön belül, hanem annak szerves részét képezi. Igazat kell adnunk Brad Lowell Stone azon megállapításának, miszerint „Hayek a kulturális csoport szelekció elméletét három évtized során dolgozta ki” (Stone, 2010: 2.). Évtizedek gondolkodásának kiérlelt terméke a kulturális csoport szelekció elmélete. Ebben a tekintetben sem tekinthető helytállónak tehát recenzensünk olvasata. „Úgy hiszem, Hayek számos híve kívánná azt, hogy bár ne született volna meg ezen mű” (Miller, 1989: 310.). Joggal kívánhatná szerzője, bár ne született volna meg ez a jól sikerültnek aligha nevezhető recenzió, hiszen sem a determinizmus, sem a diszkontinuitás vádjai nem helytállóak. De mi a helyzet az individualizmus és kollektívizmus kettőségével?

3. Evolúció és morál *A végzetes önhittségben*

Mint azt az általunk és Caldwell által gyűjtött példák is alátámasztják, a kulturális csoport szelekció fellelhető *A végzetes önhittséget* megelőzően is Hayek életművének számos fontos munkájában. Nem összeegyeztethetetlen tehát az életmű többi elemével és szakaszával. Tanulmányunk következő részében azonosítanunk kell a csoport szelekció fogalmának helyét és funkcióját Hayek utolsó kötetében. Ennek érdekében szükséges a magyar nyelven is szerencsés módon elérhető könyv gondolatmenetének rekonstrukciója. A könyv társadalomtörténeti kontextusát a szocialista rendszerek egyre nyilvánvalóbb hanyatlása adja. Mindazonáltal, Hayek a szocializmusban a civilizációra leselkedő állandó veszélyt lát, ami távrolról sem tűnik el az önmagukat explicit módon „szocialistának” vagy „kommunistának” nevező berendezkedések és politikák megszűnésével, átalakulásával vagy alakváltásával. A szocializmus ugyanis abból az alapvetőbb és sokkalta nagyobb múltú téveszméből származtatható, ami szerint a társadalom szándékos beavatkozás útján jobbítható, sőt, megváltható (Hayek, 1992 [1988]: 15.). A szocialista eszmék a társadalom önszerveződő jellegéről hallani sem kívánó, a Hayek által „atavisztikusként” jellemzett reakció egyik vonulatát képezik. A szocializmus csak egy mélyebb, reakciónak nevezhető hajlam különös megnyilvánulása. Minden kollektívizmus a kisebb, lokális törzsi rendek iránti nosztalgián alapul (Hayek, 1992 [1988]: 25–26.). Márpedig aki ekképpen gondolkodik a társadalomról, az téved, mert a modern, elsősorban piacok által integrált társadalom „bővített rendje” (*extended order*), komplexitása már meghaladja a racionálisan belátható és tervezhető valóságdimenziók szintjét. Másképpen mondva, túlságosan összetett a bővített rend ahhoz, hogy morális vagy egyéb megfontolások folytán tetszés szerint átalakítható, vagy átszerkeszthető legyen. „Értékeinket és intézményeinket nem egyszerűen a megelőző okok határozzák meg, hanem azok valamely struktúra vagy minta öntudatlan önszerveződésének folyamatában alakulnak ki”, amit jellemezhetünk az „autopoiezis”, avagy „önteremtés” kifejezéssel is (Hayek, 1992 [1988]: 16.). Kozmoszunk egészét az önszerveződés jelensége hatja át.

Amennyiben létezik egyáltalában valamilyen Isten, a világot igazgató és elrendező központi idegrendszer helyett sokkal inkább önmagát előállító mintázatnak vagy folyamatnak tekinthető az (Hayek, 1992 [1988]: 149.). Különleges kötettel van dolgunk, hiszen az ontológia, biológia és fizika regiszterei mellett éppúgy megtalálhatóak a teológiai, etikai, társadalomelméleti és politikaelméleti regiszterek is. Ez könnyen keltheti a tisztázatlanság benyomását a felületes olvasóban, viszont Hayek egy vállaltan spekulatív filozófiát művel.⁴ Ezt mi sem példázza jobban, mint az, ahogyan Hayek az evolúcióról szóló saját elbeszélését jellemzi. Rekonstrukció helyett saját vállalkozását „feltételezett történelemnek” (*conjectural history*) nevezi. (Hayek, 1992 [1988]: 77.). Ez sem tekinthető módszertani újdonságnak a hayeki életműben, elvégre az 1952-ben publikált, ám az 1920-as években elkezdett *The Sensory Order* című elmefilozófiai kötetének bevezetőjében is affirmálja Hayek a „spekuláció” fontosságát az elméleti munkafolyamatban (Hayek, 1952b: vi.). Ahhoz, hogy bármi érdelemeset mondhassunk, vállalnunk kell a spekulációval együtt járó kockázatokat.

Bennünket az foglalkoztat, mit állít Hayek a társadalmak evolúciójáról. Legfőbbképpen arra a kérdésre keressük a választ, hogy valóban jogos optimistának nevezni Hayeket? Az optimizmus cáfolata nehezebb ügynék tűnik mint a fatalizmus vádjának tisztázása. A modern, bővített rendként funkcionáló társadalomban már nem az automatikusan működő biológiai életösztön tekinthető az elsődleges szabályozó erőnek, hanem a kifejlődött, elsősorban erkölcsi jellegű, személytelen szabályrendszerek szabnak formát a társadalomnak (Hayek, 1992 [1988]: 19–20.). A biológiai evolúciótól eltérően a kulturális evolúció sokkal nagyobb sebességfokon megy végbe, mivel a szabályok tanulás útján örökítődnek át nemzedékről nemzedékre. Az elmúlt 10-20 ezer év során a velünk született hajlamokat mintegy „kiszórtották” a „tanult szabályok” (Hayek, 1992 [1988]: 24.).⁵ Ellentétben a biológiai evolúcióval, a kultúra médiuma nem az örökítőanyag nemi úton történő továbbadásán alapul, hanem az *utánzás*on (Hayek, 1992 [1988]: 25.). Ettől a jelentős különbségtől függetlenül mégiscsak fennállnak bizonyos funkcionális analógiák a társadalmi és biológiai evolúció mintázatai között. Mindkét típusú folyamat versenyen alapul. „A verseny – fogalmaz Hayek – a felfedezés eljárása; ez az eljárás részt vesz minden evolúcióban, ami az embert akaratlanul is rávitte, hogy új helyzetekre reagáljon. A további verseny révén és nem megegyezés útján, folyamatosan növeljük hatékonyságunkat.” (Hayek, 1992 [1988]: 27.) Egymással konkurálva járulnak hozzá a különböző csoportok a szabályok szelektálódásához. A szabályalkotásban

⁴ A kötet megírását illetően is vannak kételyek, ugyanis bizonyos feltételezések szerint W. W. Bartley III. kézjegyeit viseli. Nem tudjuk mekkora mértékben tekinthető a szerkesztő egyben aktív szerzőnek is.

⁵ Ez a korszak tudományos konszenzusának megfelelő állítás volt. Azonban egy újabb átfogó statisztikai vizsgálódás, ami a kulturális mintázatok és szokások fejlődési sebességét hasonlította össze az organizmusok morfológiai változásainak sebességével, arra enged következtetni, hogy a kulturális és biológiai evolúció sebességfoka közötti vélt eltérés inkább mítosz, mint valóság. A látszólag gyors kulturális innováció inkább kivétel, semmint szabály a társadalmi életben. A társadalom az önstabilizációra berendezkedő inerciarendszer. A kulturális evolúció nem gyorsabb a biológiai evolúciónál. Az organikus létrétegtől nem elválasztható a társadalmi létréteg, ritmusaik ugyanis nem(?) térnek el, mint azt korábban feltételezték. Amennyiben helytállóknak bizonyulnak a vizsgálat eredményei, ez igencsak beláthatatlan konzekvenciákkal járhat ez a társadalomról való gondolkodásunk számára (Lambert et al, 2020: 1–11.).

sem vagyunk egészen szabadok, hiszen korábbi hagyományaink és szokásaink egyfajta út-függőséget implikálnak.

Hangsúlyos, hogy Hayek modelljében nem a racionális belátóképességgel rendelkező szubjektum az, aki a szelektálást végzi. Ebből következően téves Douglas Glen Whitman azon állítása, miszerint a hayeki evolúcióban egyenlő mértékben fontos a „pszichológiai szelekció” és a „környezeti szelekció” (Whitman, 1998: 58.). Mindegy mit gondolnak az egyének arról a kollektív folyamatról, aminek a megvalósításában közreműködnek. Az individuum követi a maga szempontjait, de ennek úgyszólván köze sincsen az evolúció voltaképpen céljához, ami a csoport életképességének fokozása. Vélhetően egyetlen vallás híve sem állítaná nekünk azt, hogy ő azért hisz az általa vallott dogmában, mert ezáltal társadalma vagy közössége életképességét kívánja javítani. A történelem folyamán mintegy előre nem láthatatlan módon és véletlenül mégis éppen azok a szabályok és erkölcsök maradnak fenn, amelyek érdemben hozzájárultak a csoport fennállásához. Hayek hozzáteszi ugyanakkor, hogy a pusztá fennállásból *nem* következik a kívánatos jelleg: „Az a felismerés, hogy a szabályok általában verseny révén, az emberi túlélés szempontjából való értékük alapján választódnak ki, semmiképpen nem védi meg ezeket a szabályokat a kritikus vizsgálattól.” (Hayek, 1992 [1988]: 28.). Szó sincsen tehát arról, hogy Hayek a már kialakult, létező szabályokat helyesebbnek tartaná azoknál, amelyek megszűntek vagy lecserélődtek a történelem folyamán. Mint Hayek evolúcióelmélete kapcsán Whitman rámutat, a szabályrendszerek fejlődésének leírása – éppen séggel a reformok, kiigazítások – számára is kínálhat egyfajta legitimációs alapot (Whitman, 1998: 56.). Létezni más, mint jónak lenni. Viszont azok, akik alámerülnek – más csoportok által megsemmisítve vagy asszimilálva – a történelem küzdelmében, elveszítették a jószáguk gyakorlására irányuló lehetőséget. Hiába viselkedünk saját erkölcsi mércéink szerint helyesen vagy üdvösen, akár önzetlen szentek módjára, ha egy másik, rosszhiszeműbb (életrevalóbb) csoport, kihasználva patológikus altruizmusunkat, eláraszt, megszáll, megsemmisít vagy megtérít bennünket. Mit sem ér egy csoport „igaza”, ha demográfiai gyengesége folytán képtelenné válik saját igazának bizonyítására a történelem porondján. A történelem felfalja az önzetleneket.

Érthető, hogy bizonyos individualista beállítottságú libertáriusok számára a kollektivitás hangsúlyozása egyenesen sokkolóként hat Hayek tollából. Larry Sechrest például úgy gondolja, hogy az egyén önértékének kollektivistá szellemiségű tagadásába torkollik *A végzetes önhittség*. Egy valódi libertáriusnak nem szabad a közösségi leírási szinttel foglalkoznia, mert a kollektivitás, mint olyan, egy hamis konstrukció. Az egyén instrumentummá fokozódik le, a csoport, mint absztrahált entitás érdeke helyettesíti az egyéni érdeket, továbbá Hayek koncepciója figyelmen kívül hagyja a racionális belátóképességgel bíró szubjektum alapvető fontosságát a bővített rend működésében (Sechrest, 1998: 52–53). A bővített rend látszólagos spontaneitása alatt mégiscsak választani tudni és akaró, felelősségtudattal bíró ágenseket kell tételeznünk. Valóban némiképpen fatalistaként hathat az a gondolat, miszerint képtelen a racionalitás valaha is kormányozni az evolúció menetét (Hayek, 1992 [1988]: 29.). Ez kényelmetlen gondolat a libertárius számára. A kulturális evolúció, összefoglalóan, szerzett habitusok közvetítéséből alkotódik, a csoportok között pedig a történelemben kibontakozó verseny szelektál. Hayek megfogalmazásában, „a kulturális evolúció szimulálja a lamarckizmust” (Hayek, 1992 [1988]: 32.). Szerzett tulajdonságok és habitusok – beleértve

a hagyományokban továbbadott implicit tudásformákat is – továbbadásából alkotódik a kultúra, ezek pedig egyfajta második természetű szilárdulnak, ami az ösztönszerűség és a tudatosság között találja meg a maga helyét (Hayek, 1992 [1988]: 30.).⁶

Ha megállna Miller azon kritikája, miszerint Hayek fatalista, úgy a fejlődésnek valamilyen, a saját cselekvéseinktől tökéletesen független és befolyásolhatatlan menetét kéne tételeznie. Márpedig előre megjósolhatatlan, törvényszerűségek által le nem írható folyamat a kiterjedt spontán társadalmi rend fejlődése. Hayek leszögezi, hogy a kulturális evolúció filogenetikus, nem pedig ontogenetikus folyamat, genetikailag nem determinált (Hayek, 1992 [1988]: 33.). Ennek a típusú fejlődésnek semmilyen teleológiája sincsen, így a „fatalizmus” jelzője tökéletesen értelmetlen *A végzetes önhittség* vonatkozásában. Ennek dacára Hayeknek persze nincsenek illúziói azt illetően, hogy bizonyos egyének és csoportok igenis igényt formálhatnak a folyamatok irányítására, uralására, torzítására. A kulturális evolúció egy önszerveződő alap, amire ráépülnek a szándékok mentén konstruált szűk rendek. Ezek a konstrukciók azzal a veszéllyel járnak, hogy eltorzítják vagy egyenesen megsemmisítik a kulturális szelekció vívmányait, elpusztítva a spontán módon kialakult intézményrendszereket. Jóllehet az állam és egyéb monopolista szervezetek mindig is törekedtek a társadalmi evolúció leuralására, kisajátítására, hosszútávon semmilyen társadalomszervezési kísérlet sem bizonyulhat sikeresnek. Legfeljebb lokális, szervezeti szinten érvényesülhet bizonyos korlátozott hatékonysággal az öntudatos célok mentén való szervezés, menedzselés, társadalommérnökösödés. Akkor működik Hayek szerint a leghatékonyabban a társadalom életébe történő beavatkozás, amikor egy meglévő, önszerveződő módon kifejlődött intézmény tökéletesítésére, továbbfejlesztésére vállalkozik. A maga részéről meg is fogalmaz Hayek néhány konkrét reformjavaslatot *A végzetes önhittség* oldalain, amik nézete szerint érdemben javíthatnák a létező bővített rend működését: a szerzői jog nemzetközi mértékű liberalizációja, amiáltal nagyobb tér nyílna a szabad információcsere előtt, valamint az állam által szavatolt központi monetáris hatóságok pénzkibocsátási monopóliumának felszámolása (Hayek, 1992 [1988]: 43–44.; 112–113.). Így azok a vádak, amik szerint Hayek tökéletesként fogadja el a spontán evolúció termékeit és a piac kritikátlan vagy naiv apológiáját nyújtáná, alapnélküliek.⁷ Az evolúció révén előállított intézményrendszerek igenis javíthatók, jóllehet komplexitásuk okán ezek átfogó átalakítása lehetetlen projekt.

⁶ Ebben a tekintetben az 1980-as évek óta némiképpen bonyolódott a helyzet, mivel az evolúciós pszichológia eredményei arra engednek következtetni, hogy összetett viselkedési mintázatok is öröklődhetnek a genetika útján. Az evolúciós pszichológia mai állása szerint komoly empirikus bizonyítékok szólnak amellelt, jórészt iker-kutatásoknak köszönhetően, hogy a legjelentősebb személyiségjegyek mindegyike genetikailag örökölhető (ld. Kandler–Papendick, 2017: 473–495.).

⁷ A hazai szakirodalom egy bizonyos szegmensében rendre megtalálható Hayeknek a piac naiv apologétájaként való beállítása. Az alábbi megfogalmazást idéznénk: „Bár Hayek a szabadság társadalmának alapvonalait kívánja felvázolni a spontaneitás fogalmának segítségével, végül egy olyan állapotot ír le, amelyben az egyén szükségszerűen szabadsághiányos állapotban van, alá van vetve más emberek – nem közvetlen, hanem személytelen, strukturális – uralmának.” (Kapelner, 2019: 105.). A spontaneitás ideológiája mögött a fennálló strukturális hatalmi viszonyok öntudatlan legitimációja tételezhető. Kapelner Zsolt gondolatmenete értelmében a spontán módon keletkező, kifejlődő állapotok is lehetnek éppenséggel „szabadsághiányosak”, amennyiben uralom alá hajthatóként tekintünk a természeti vagy társadalmi jelenségekre. Eszerint a szabadsághiányt

A kulturális csoportselekcio folyamatának köszönhetően lehetővé vált a Föld egészére kiterjedő emberi civilizáció, ami lényegében több évezreden át tartó, a népsűrűség és munkamegosztás egymást felerősítő spiráljának vagy pozitív visszacsatolási mechanizmusának eredménye. Egyre nagyobb és sűrűbb népességtömbök válnak lehetővé, ami a specializáció újabb és újabb formáit állítja elő. A kereskedelem kifejlődésével „egy láncreakció kezdődött meg: nagyobb népsűrűség, ami a szakosodás, vagyis a munkamegosztás lehetőségeinek a felfedezéséhez vezet, amely azután a népesség és az egy főre jutó jövedelem további növekedését eredményezi, amiből újabb népességnövekedés fakadt, és így tovább” (Hayek, 1992 [1988]: 48.). Az egyéni szabadság Hayeknél instrumentális érték, a társadalom nagyobbfokú gyarapodását elősegítő tényező (Cheung, 2011: 235–236.). Ebben a tekintetben valóban nevezhetjük Hayeket némi alappal „optimistának”, mert úgy gondolja „nem létezik semmilyen népesedési „probléma.” A civilizációs folyamat lehetővé tette az emberiség létszámának

korrigáló lépések, szabályozási formák elmaradása eredményez *retroaktív módon felismerhető* szabadsághiányt. Mint Kapelner fogalmaz: „a tény, hogy bizonyos választási lehetőségek immár azért nem elérhetők számomra, mert mások elmulasztottak bizonyos módon cselekedni, alapot szolgáltat arra, hogy az előálló helyzetet szabadsághiányosnak tartsuk” (Kapelner, 2019: 102.). Jogos normatív igényén túl – a szabadság eszméje mellett éppúgy elkötelezett a szocialista, mint a liberális – szerzőnk adós marad bármilyen kritériummal, aminek segítségével megkülönböztethető lenne a beavatkozásra megérett, megváltoztatandó állapot és a sikeres végkimenetelű kormányzati beavatkozást eleve lehetetlenné tevő, túlzottan magas komplexitásfokot mutató helyzet. Megfordítva a problémát, a szerző gondolatmenete azt implikálja, hogy bármilyen beavatkozást legitimálhatunk, feltéve, ha *már végrehajtottuk azt a változást, amelyet végre kívántunk hajtani*. Ezzel figyelmen kívül marad egy nagyon is fontos körülmény, nevezetesen hogy az igazságosságnak vagy igazságtalanságnak bármilyen retroaktív értelmezése merő fikció, sőt, csúsztatás, hiszen aktuális jelenünkben egy képzeletbeli, „igazságtalanként” átélt jövőbe transzportál bennünket Kapelner, ahol nem ment végbe a szükségesnek vélt kívánatos, a „társadalmi igazságosságot” fokozó társadalmi változás és ennek hiányát érezzük (majd) a bőrünkön. Erre hivatkozva tartja szükségesnek szerzőnk a szabadsághiányos állapotok felszámolására irányuló beavatkozások végrehajtását. Ebből a képzeletbeli jövőből következtet vissza időutazó társadalomkritikusunk a jelenkori állapot elégtelenségére. A retroaktív módon felismerhető igazságosság/igazságtalanság téveszméje figyelmen kívül hagyja azt az elemi tényt, hogy csakis azt érezzük, amit a *jelenben* érzünk. A jövő ágense *nem létezik*: menthetetlenül *jelenbeli* szereplők vagyunk. Hayek vonatkozásában pedig könnyen elhárítható a fennálló „kapitalista rendszer” kritikátlan elfogadásának vádjá. Nem állítja azt Hayek, hogy a kapitalizmus fennálló formája megfelelné annak a klasszikus liberális eszmének, amit ő képvisel. Sőt, munkáin végigvonul egyfajta pesszimizmus a bővített rend esélyeit illetően. A spontán rend Hayeknél inkább bizonytalan módon elnyert időleges vívmány, egy törékeny egyensúlyú dinamizmus, semmint állandónak vagy stabilnak tekinthető társadalmi „forma.” Hayek nem a létező kapitalizmus kész „állapotát” „írja le”, mert társadalomelméleti gondolkodása és politikai filozófiája nem a fennálló „állapotok” statikus számbavételére törekszik. Gondolkodói vállalkozása a társadalmi változások dinamikáinak, tendenciáinak spekulatív tárgyú megragadására, normatív szinten pedig a bővített rend növekedési képességének megőrzésére és gyarapítására irányul. A fennálló, állami szabályozás által torzított monopolkapitalista viszonyok nem felelnek meg a liberális, spontán rendről szóló hayeki politikai vízióknak sem. Valójában tehát szabadsághiányos állapot a létező kapitalizmus Hayek és Kapelner számára egyaránt. Az egyetlen különbség az, hogy míg a libertárius egyenesen a szabadság állapothoz kíván áttörni, addig a szocialista a szabadsághiányt további szabadsághiányok (szabályozás, állami beavatkozás) felhalmozásával orvosolná, ami paradox és kontraproduktív, amennyiben a szabadság rendjének elérése a tényleges célunk.

exponenciális növekedését, potenciálisan pedig a Föld egész felszínére kiterjedő városiasodást. Ezt a folyamatot felgyorsítja a személytelen kollektív intelligencia kialakulása, a szokások formájában rétegződő implicit tudásformák, valamint a piac decentralizált kommunikációs csatornaként való működése. Ebben a magántulajdonnak, vagy „egyéni tulajdon” (*several property*) kulcsszerepe van, mivel a tulajdon lehetőség szerinti minél szélesebb körű eloszlása fokozottabb információcserét is eredményez, mint a központosított struktúrák: „A naiv elme számára, aki a rendet csak úgy tudja elképzelni, hogy az tudatos rendezés eredménye, abszurdnak tűnhet, hogy komplex feltételek között a rend és az ismeretlenhez való alkalmazkodás hatékonyabban érhető el a döntéshozatal decentralizálása révén, és hogy a hatalom megosztása ténylegesen bővíti az átfogó rend lehetőségét. Pedig a decentralizálás ténylegesen is oda vezet, hogy több információt veszünk figyelembe. Ez a legfőbb indoka annak, hogy elveszük a konstruktivista racionalizmus követelményeit.” (Hayek, 1992 [1988]: 85.). Gyakorlatilag a Föld bármely kontinensén – az Antarktisz kivételével – találhatók emberek és patkányok. Eme körülmény a kereskedelemnek, valamint az utánpótláson alapuló szabálykövetés korlátlanul kiterjeszhető képességének köszönhető (Hayek, 1992 [1988]: 49.).⁸ A bővített rend lényegét tekintve amorális, irányíthatatlan folyamat, ami nem rendelhető alá archaikus, törzsi gondolkodási mintázatoknak. Hiába várjuk el tőle az igazságosságot: a spontán próba, szerencsén alapuló kísérletezés idegen bármilyen erkölcsi normatív tartalomtól, „az evolúció nem lehet igazságos” (Hayek, 1992 [1988]: 82.). Ezellen lázadnak a szocialisták – „szocialista” alatt értve bármilyen meggyőződést, amely alárendelné a társadalom önteremtését valamilyen normatív, morális vagy politikai keretnek – és a kiterjesztett rend egyéb ellenségei, ám mindhiába. Alapvető fontosságú ellentét áll fenn a modern, funkcionálisan differenciált, piaci folyamatok alá integrált személytelen társadalom és a múltbeli etikai mintázatok között. Egyszerre áll fenn egy összetett, az egyén belátóképességét meghaladó komplexitásfokra jutott társadalmi berendezkedés, valamint a morális „atavizmus”, ami ugyanolyan igazság-kritériumokat várna el a társadalomtól, mint amilyenek a kis méretű, interperszonális csoportok esetében érvényesek. A tudatosan megszerkesztett, a társadalom forradalmi átalakítására irányuló törekvések valójában „a primitív mikrorend erkölcsihez való visszatérést” jelentenek (Hayek, 1992 [1988]: 83.). Tulajdonképpen a bővített, komplex rendben erkölcsi szempontokat számonkérő progresszívek valójában reakciók Hayek nézete szerint, a haladás helyett a regressziót képviselik. Miközben azt hiszik, hogy egy jövőbeni társadalmi forma megvalósításán munkálkodnak, öntudatlanul a törzsi múlt helyreállításán fáradoznak. Megvan az individualizmusnak is a maga helye a hayeki evolúciófelfogásban. Ahhoz, hogy a népesség tovább növekedhessen, a megnövekedett népességszám pedig fenntarthatónak bizonyuljon, szükség van megfelelő mértékű belső változatosságra. A népességrobbanás és civilizálódás – egymást tételező jelenségekként – így

⁸ Jó kérdés, mely szabályok követésével érték el ugyanezt a teljesítményt a patkányok, rendelkeznek-e ezen élőlények valamilyen kultúrával, vagy csupán az emberi társadalom parazitáinak tekinthetők. Éppenséggel, a Hayek által némileg alábecsült csótányok evolúciós sikere is felvet olyan kérdéseket, amelyek jelen vizsgálódásunk kereteit meghaladják. Egy másik szöveghelyen utóbbiak létezésére az evolúció értéksemlegességének bizonyítékaként hivatkozik Hayek, némileg szívtelen módon: „Nem azt állítom, hogy a hagyományok csoportkiválasztódásának eredményei szükségszerűen 'jók' – ahogyan azt sem állítom, hogy az evolúció során hosszú ideje fennmaradt lényeknek, mint például a csótányoknak, erkölcsi értékük van.” (Hayek, 1992 [1988]: 34–35.).

függenek a diverzitástól is. „A rend fontossága és értéke – írja Hayek – elemeinek változatosságával nő, miközben a nagyobb rend azután növeli a változatosság értékét, miáltal az emberi együttműködés rendje végtelenül bővíthetővé válik.” (Hayek, 1992 [1988]: 88.) Az egyén ízlése a társadalom anyagcseréjének további felgyorsítását szolgálja, miközben persze a szubjektum saját szerveződési szintjén az egyéni motivációk valóban mérvadók. Az ön magát kiterjesztő kozmopolita civilizációnak, mint pozitív visszacsatolási folyamatnak nincsen felső komplexitási küszöbe, a civilizáció térben és időben a végtelenségig kiterjeszhető. Kétségtelenül optimista Hayek abban a tekintetben, hogy nem számol a bővített rend ökológiai határoltóságával. Mivel az osztrák iskola egyéb szerzőihez hasonlóan Hayek gondolkodása is nélkülöz bármilyen objektív értékmércét, ennek híján bármi válhat piaci úton értékesíthető erőforrássá. Szubjektivitása okán az „erőforrás” fogalma relatív és végtelen. A kereskedelem és közvetítés is éppúgy előállít értéket, mint a termelés. Egy termék ára a szubjektív preferenciákból kinyerhető információk összegződése, és nincsen köze a termék előállításához szükséges munkamennyiséghez (Hayek, 1992 [1988]: 101–102.). Ebből következően hayekiánus szemszögből a Földön fellelhető úgynevezett „természeti” erőforrások mennyisége nem tekinthető kemény növekedési küszöbnek. Nem számít az erőforrások fizikai „végessége” az osztrák iskola perspektívájából, mert az „erőforrás” kategóriája végtelenül kitágítható. Az osztrák iskola tagjai következetesen általános ökonómiával dolgoznak, és nem a szűkösség logikáját képviselik.

Az egész gondolatmenetnek egy némiképpen zavarba ejtőbb mozzanatát fedezzük fel a „kapitalizmus” és „szocializmus” összehasonlítása kapcsán. Hayek érvelésének központi normatív tartalmát a nem piaci jellegű berendezkedések népességfenntartó képességét illető kételyként összegezhetjük. Tézise szerint „sem a szocializmus, sem semmilyen más ismert, a piaci rendet helyettesítő rend sem tudná fenntartani a világ jelenlegi népességét” (Hayek, 1992 [1988]: 130. – kiemelés L. Á.). Hayeknek annyiban van problémája a szocializmussal, amennyiben adminisztratív úton korlátozná a piac, mint önszerveződő folyamat működését. Így szocializmuskritikája tulajdonképpen centralizációkritika is egyben. Minden rendszert elvet, ami központi adminisztrációnak vetné alá a tulajdonviszonyokat, mert az információ hatékony cseréje a tulajdon dekoncentrációját követeli meg. A szocializmustól éppenséggel teljesen eltérő társadalmi modellek is beleeshetnek a „racionalista konstruktivizmus” (Hayek kifejezése) tévedésébe, amennyiben adminisztráció alá helyezik a társadalmat. Szerzőnk minden alapot nélkülöző mítoszként tekint a „népességproblémára”. Malthus törvényeit a népesség korlátoltságát illetően hatályon kívül helyezik a hatékonyabb munkamegosztásból származó előnyök (Hayek, 1992 [1988]: 131.). A bővített rend, a társadalom differenciálódása, példátlan mennyiségű ember világrajövetelét segítette elő. Olyanok is életben vannak, akik piaci erők híján nem is létezhetnének. A differenciálódásnak, a munkamegosztás fokozódásának köszönheti a puszta létét is a proletariátus. Globális kapitalizmus híján meg sem született volna az a sokaság, ami – joggal – kellemesebb életkörülményeket követel önmagának (Hayek, 1992 [1988]: 132.). Az önfelerősítő népességrobbanás realitásának egyedül olyan társadalmi forma feleltethető meg Hayek szerint, amely képes egyáltalán előteremteni a népesség fenntartásához szükséges anyagi javak összességét. Erre a feladatra a decentralizált piaci folyamatok a legalkalmasabbak. Minden hibája ellenére a piac a leghatékonyabb módja ugyanis az árakra vonatkozó információk koordinálásának és összegyűjtésének (Hayek, 1992 [1988]:

96.). Hatékony árképzési mechanizmusok híján szétesne a termelés ma ismert globális rendje, utóbbi pedig egyetlen globális tervhivatal sem tudná pótolni. Azok a legéletképesebb berendezkedések, amelyek lehetővé teszik tagjaik gyarapodását. Ebben kétségtelenül egyfajta könyörtelenség érhető tetten: „az eltérő szabályrendszerek által életben tartottak létszáma határozza meg, hogy melyik rendszer lesz a domináns” (Hayek, 1992 [1988]: 139.). A szokásoknak nem az a feladatuk, hogy szubjektív megelégedettségérzetet állítsanak elő, vagy hogy kielégítsék a szubjektumok vágyait. Mint olvashatjuk, a szokások „nem partikuláris életet mentenek meg, hanem inkább növelik a csoport gyorsabb szaporodásának az esélyeit” (Hayek, 1992 [1988]: 140.). Egyáltalán nem túlzás azt mondani, hogy Hayek egy társadalmi berendezkedés evolúciós értékét úgyszólván az eltartott népességszámtól teszi függővé. Azok a rendszerek élnek tovább, amelyek nagyobb népességeket képesek eltartani, ezt mondja ki az „életszámítás” (Hayek, 1992 [1988]: 141.). Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy erkölcsi értelemben üdvösebbek a fennmaradó, a kulturális csoportselekción túlélő kultúrák. Mindössze annyit implikál, hogy tökéletesen mindegy mennyire volt igazuk azoknak a kultúráknak, amelyek immáron nincsenek közöttünk. Ma senkit sem érdekel, hogy vajon kifinomultabb, netán fejlettebb kultúra volt-e Kartágó Rómához képest. Ennek a kérdésnek már nincsen értelme, mert a két kultúra vitája már eldőlt, miként a Római Birodalmat túlszülő germán törzsek és a Nyugat-Római Birodalom „vitája” is lezárt ügynek tekinthető. A letűnt vesztesek igazát legfeljebb a történész szavatolhatja, az evolúció aligha.

4. Vanberg és Hodgson a kulturális csoportselekción

Hayek provokatív nézetei érthető okoknál fogva komoly visszhangot keltettek mind bírálói, mind tisztelői körében. Jelen keretek között nem vállalkozhatunk a szakirodalom egészének bemutatására, így Viktor J. Vanberg ordoliberalis gondolkodó⁹ és Geoffrey Hodgson evolúcionista marxista közgazdász vitájára összpontosítanánk. Vanberg kiindulópontja szerint Hayek egész elméleti vállalkozása az önszerveződés fogalmának a társadalomra történő kiterjesztéseként összegezhető (Vanberg, 1986: 77.). Noha tanulmánya még *A végzetes önhittség* megírása előtt jelent meg, kritikája általánosságban a hayeki evolúciós modellre vonatkozik. Hodgson cikkének előnye, hogy már *A végzetes önhittség* kiadása után íródott, így annak szerzője már támaszkodik annak tartalmára is. Mint láthattuk, a kulturális csoportselekción összes eleme már fellelhető a *Law, Legislation, and Liberty* első és harmadik kötetében, noha az *A végzetes önhittség* tartalmánál kevésbé kidolgozott alakban, így a vanbergi kritika ezen kései művekre is vonatkoztatható. Egy későbbi tanulmányában is, amelynek tárgya szintén a csoportselekción, Vanberg amellet érvel, hogy Hayek mellőzi a normativitást *A végzetes önhittség*ben, nem foglalkozik azzal, vajon a kifejlett rendek egyben kívánatos rendek-e. Márpedig a klasszikus liberalizmus, libertarizmus lényegi eleme a kívánatos rendekre való törek-

⁹ Noha önmagát nem nevezi ekképpen, egy másik tanulmányában Vanberg kiemeli az Ordnungspolitiká fontosságát. Nézete szerint a hayeki kereten belül is szükséges az állami beavatkozás, csak ekképpen tartható fenn egy szabad berendezkedés. Ez a normatív álláspont összeegyeztethető az ordoliberalis hagyomány mérsékelt intervencionizmusával (Vanberg, 1994: 195–197.).

vés. Az amorális evolucionizmus így ellentmond az individualizmust normatív alapon affirmáló politikai pozíciónak (Vanberg, 2011: 24.). Ebből is látható tehát hogy Vanberg *A végzetes önhittség* 1988-as publikációját követően sem értékelte át a csoport szelekcióval kapcsolatos pozícióját. Így, bármilyen különösnek is hathat, de az 1986-os Vanberg szöveg kritikája gond nélkül vonatkoztatható Hayek 1988-ban kiadott könyvére is. De térjünk vissza az 1986-os Vanberg-szöveghez. Mint ismeretes, a hayeki evolúciófelfogás értelmében azok a csoportok maradnak fenn, amelyek túlélést elősegítő szabályrendszereket követnek. Csakhogy, véli Vanberg: „Hayek nem mutat fel egyetlen olyan mércét, ami által kimutatható egy szabály »megfelelő« volta.” (Vanberg, 1986: 79.). A kultúrák és társadalmak alapjait képező szabályok döntőrészt nem törvényalkotás vagy tudatos társadalomformálás eredményei, hanem az evolúció spontán folyamatai. Mindig az egyéni cselekvésekből kell kiindulunk, ezek aggregálódnak olyan komplex jelenségekké, melyek egyetlen egyén számára sem átláthatók (i. m. 79–80.). Ezt nevezi Vanberg a „láthatatlan kéz” argumentumnak, amit Edna Ullmann-Margalit nyomán a következőképpen definiál: „ami a résztvevő egyének szétszórt tevékenységeit veszi inputnak és outputként kitermel valamilyen össztársadalmi mintázatot” (Ullmann-Margalit, 1978: 270.). Vanberg felvetése szerint Hayek egyszerre kíván képviselni egy módszertani individualista pozíciót, miközben fenntartja az evolúció kollektív jellegére fektetett hangsúlyt is a leírás szintjén, márpedig a kettő egyszerre nem működőképes. Módszertani individualizmus helyett a hayeki evolúciófelfogás – attól tökéletesen függetlenül, hogy milyen normatív politikai pozíciókat képviselt karrierje során Hayek – egy *látens funkcionista kollektivizmus*. Mivel a kulturális csoport szelekció alapegysége a csoport, „ez úgy hangzik, mint egy funkcionista érvelés, miszerint a szociális rendszer ‘fenntartásához’ való hozzájárulás döntené el egy társadalmi mintázat vagy intézmény rendeltetését.” (Vanberg, 1986: 83.). Hayek funkcionista módszertani kollektivista és nem módszertani individualista.

Elkerülhetetlennek tűnik Vanberg számára az a következtetés, hogy a kulturális csoport szelekció értelmében független a társadalmi evolúció a benne résztvevő egyének akarától. Mint fogalmaz, a hayeki evolúciófelfogásból szervesen következik a szelekció autonómiája az individuumoktól: „feltételeznünk kell, hogy egy különálló visszacsatolási mechanizmus operál a csoport szinten, egy olyan visszacsatolás, ami ‘autonóm’ abban az értelemben, hogy *nem függ bármilyen intencionális cselekvéstől*, legyen szó az egyén vagy kollektívum szervezett cselekvéséről.” (Vanberg, 1986: 84. – saját kiemelés). Hayek a módszertani individualizmus álcája alatt mintegy becsempész egy „funkcionista kollektivizmust”, ami drasztikusan leértékeli az egyén szabad döntéshozatalának hatáskörét és értékét. Minden lényeges mozzanat a csoportok szintjén dől el, saját egyéni mozgásterünk korlátozott, hiszen mi magunk is a társadalmi evolúció által kialakított és manipulált termékek, bioszociokulturálisan meghatározott mémek vagyunk.¹⁰

¹⁰ A *homo sapiens* biológiai evolúcióját is exponenciális mértékben felgyorsította a kulturális szelekció. Egy 2007-es tanulmány tanulságai szerint például az emberi génállomány mutációja tízszer gyorsabb ütemben változik a korábbi majomfajták által elért sebességhez képest. A kultúra érdemben módosítja biológiai folyamataink sebességét, plasztikusabbá téve az emberi organizmust. Ennek a fejleménynek messzemenő antropológiai konzekvenciái is vannak, amelyek csak részben beláthatók. Az emberiség bioszociokulturális akcelerációját illetően ld. Hawks et. al., 2007: 20753–20758; Cochran–Harpending, 2010; Wolfendale, 2019: 55–66.

Vanberg kritikájának tárgyául a csoport szelekció fogalmát választja. Meglehetősen selektív módon olvasva az élettudományi szakirodalmat, arra a következtetésre jut, hogy a fennálló biológiai tudományi konszenzus szerint az evolúciós szelekció az egyedek szintjén operál, a csoport nem rendelkezik szelekciós potenciállal. Az empiria nem támasztaná alá a természetben fellelhető csoport szelekció tételezését (Vanberg, 1986: 86–87.). Játékelméleti szempontból még súlyosabb problémát jelent azonban a „potyautas”-jelenség. Vanberg nézetében törvényszerű, hogy azon parazitikus egyedek, akik kihasználják mások altruizmusát miközben maguk tökéletesen haszonelvű módon járnak el, magasabb nyereségekre tehetnek szert, mint szabálykövető társaik (Vanberg, 1986: 87.). Így a csoport szelekciót aláássa az egyéni motiváltság. A potyautasokat csakis szervezett beavatkozás szűrheti ki, utóbbi viszont ellentmondana a kulturális evolúció spontaneitásának, így Hayek modelljében nincsen hely a potyautas-jelenség kezelésére (Vanberg, 1986: 88.). Vanberg úgy gondolja, hogy a potyautasság eleve ellehetetleníti a csoport szintű altruizmust. Szükség van valamilyen szabályozásra, ami meggátolja az élősködő életformát választó egyedek bomlasztó tevékenységét, azonban Hayek kizárja a társadalom külsődleges szabályozását. Ha elfogadjuk téziseit, megfosztjuk önmagunkat a társadalmi reguláció lehetőségétől. Mindent az evolúció spontaneitására kell bízunk. Ez az olvasat Vanberg részéről számottevő csúsztatás mivel, mint láthattuk, Hayek is fenntartja a bővített rend működését finomhangoló intézkedések és reformok szükségességét. Sőt, már a *The Constitution of Liberty* és a *Law, Legislation, and Liberty* című munkái éppenséggel nem kevés ambícióval árulkodó reformprogramokként is olvashatóak. Korlátozott mértékben ugyan, de igenis javítható hayekiánus alapon is a spontán rend működése, egyetlen evolúciós folyamat sem tökéletes. Vanberg szerint túl egy bizonyos méreten, nem várható el a konvenciók és szabályok spontán kialakulása. Szükséges a „szervezett végrehajtás” avégett, hogy minden résztvevő tartsa magát a megállapodott szabályokhoz (Vanberg: 1986: 96.). Külső kényszer híján nem várható el a szabályok betartása az ágensek részéről.

Az a benyomás alakul ki az olvasóban, mintha nem számolna Vanberg azzal, hogy Hayek megkülönbözteti egymástól az explicit törvényalkotást az implicit tudásként felhalmozott szabályoktól. Szabályozó jellegűnek tekinthető bármilyen szabályrendszer, amely keretet szab az egyéni döntéseknek. Önmagában egyetlen törvény sem biztosíthatja azt, hogy nem válik mondjuk széleskörűen elterjedt hétköznapi kulturális gyakorlattá a szerződészegés vagy szeméremértés. Olyan kultúrákat is fel tudnánk sorolni, ahol az elfogulatlan, átlátható és kiszámítható jogállamiság helyett az interperszonális törzsi vagy etnikai szintű korrupciós hálózatok működnek, csak hogy ezen a körülményen inkább rontott, mint javított a bürokratikus államszervezet megléte. Léteznek ugyan államok, amelyek kiterjedt államszervezettel rendelkeznek és ugyanakkor alacsony fokú korrupcióval, viszont polgáraik eleve szabálykövető kulturális normákban szocializálódtak, az állami szabályozás mértéke mégis alacsony. Ellenben komoly empirikus bizonyítékok szólnak amellet, hogy az állami szabályozás fokozása – az állami szerepvállalás össztársadalmi méretétől függetlenül – erősíteni látszik a korrupciót (Holcombe–Boudreaux 2015, 75–85.; d’Agostino–Dunne–Pieroni, 2016, 71–88.; Ehrlich–Lui, 1999: S270–S293.) Így kijelenthető, hogy Vanberg játékelméleti modellje nincsen összhangban a tényekkel, amikor szabályozás útján visszaszoríthatónak ítéli a potyautas magatartásmódokat. Pontosan az állami szabályozás túlzott mértéke tűnik a

potyautasságot fokozó tényezőnek. Mint Gedeon Péter rámutat, Hayek, azáltal hogy a morális kódokat kollektivistá/funkcionalista/holista módon magyarázza, a kulturális csoport-szelekció mechanizmusa által, mintegy semlegesíti a „potyautasság” problémáját (Gedeon, 2007: 19.). Vagyis, mivel személytelen és kollektív szinten operál a morális kódok szelektálódása, nincsen szükség az egyéni motivációk vagy egyéni racionális döntések bevonására.

Vanberg kritikájával szemben a marxista közgazdász Geoffrey M. Hodgson sietett Hayek védelmére egy 1991-es tanulmányban. Az intézményi közgazdaságtan sokszínű hagyományához kötődő szerző a hayeki módszertani kollektivizmust, szűkebben pedig a kulturális csoport-szelekció elméletét védelmezi Vanberggel szemben. Hodgson is önellentmondónak ítéli a hayeki projektet. Vagy módszertani individualisták, vagy kollektivisták vagyunk, a két álláspont között úgyszólván nem képzelhető el semmilyen középút. Vanberg téved, amikor Hayeken számonkéri a kollektivizmust, mert pontosan ez utóbbiban rejlik megközelítésének ígéretessége Hodgson szerint. Egy sor biológusra hivatkozva, úgymint Niles Eldredge, Stephen Jay Gould, Richard Lewontin és Ernst Mayr, Hodgson úgy tartja, hogy a csoport-szelekció jelensége a biológia számára sem ismertlen jelenség (Hodgson, 1991: 69.). Szemben a Richard Dawkins és George Williams neve által fémjelzett genetikai magyarázattal, a csoport-szelekció hívei úgy tartják, hogy több szinten is érvényesül a kiválasztódás. Nem csak a gének önszaporításáról szól a biológiai evolúció sem: legalább ennyire fontos a csoport életképessége. A többszintű kiválasztódásnak egyéb hívei közé sorolható Robert Brandon, Michael Wade, William Wimsatt és David Sloan Wilson (uo.). Mivel plauzibilis a csoport-szelekció, mint magyarázat a biológiai evolúcióban, Hodgson úgy gondolja, hogy a társadalmi és kulturális intézmények életében sem egészen jogosulatlan igény a csoport-szelekció mechanizmusainak tételezése, illetve leírása. Csakhogy ezzel – szemben Hodgson sugalmazásával – távrolról sem dőlt el a vita a módszertani kollektivizmus javára. A kulcs Hodgson saját megfogalmazásában található: „miképpen az individuumok is gének gyűjteményeinek tekinthetők, amelyeket a természetes kiválasztódás az önreplikációra rendezett be, éppúgy tekinthetők a csoportok is hasonló módon funkcionálisan megszervezett individuumok csoportjainak” (Hodgson, 1991: 70–71.). Ami alulnézetből csoportnak tűnik, az felülnézetből individuummá válik, és fordítva. Mint egy, a csoport-szelekció érvényessége mellett érvelő biológus szerzőpár fogalmaz: „az egyének organizmusok, mert a szelekció közvetítői, és ha az egyének lehetnek a szelekció eszközei, akkor a csoportok vagy közösségek is funkcionálhatnak ilyen módon” (Wilson–Sober, 1989: 351.). A csoport is lehet individuum. Ez azt a konzekvenciát vonja maga után Hodgson szerint, hogy „a módszertani individualizmus vagy átértelmezendő, vagy elvetendő” (Hodgson, 1991: 78.). Hayek felfogása üdvözlendő, amennyiben észleli az önszerveződést, viszont téved Hodgson szerint, amikor ezt a folyamatot kizárólag a piaci renddel azonosítja. Hodgson vádjá szerint Hayek a piaci folyamatok kitüntetésével „figyelmen kívül hagyja azt a lehetőséget, hogy a kiválasztódás a struktúra és alstruktúra szintjein is működhethet, létrehozva ezáltal a csoportok és ágenciák, gazdasági rendszerek és alrendszerek bámulatossá sokféleségét, valamint a piaci formák sokféleségét” (Hodgson, 1991: 79.). Már csak azt volna jó tisztáznunk, melyik Hayekről beszél Hodgson ebben a passzusban, tudniillik sehol sem található olyan szövegrész az életműben, amelyben *kizárólag* a piaccal azonosítja Hayek az önszerveződést. A piac nem az egyetlen típusú önszerveződő rend (ld. Hayek, 1964: 257–278.). Hodgson saját ideológiai preferenciái mintha

a szövegértelmezés útjába kerülnének ezen a ponton, olyan nagyfokú lelkesedéssel kívánja ugyanis képviselni a „piacitól eltérő” társadalmi berendezkedések plauzibilitását. Az alulról építkező társadalmi alternatívák egészen bizonyosan nem ütköznének Hayek ellenvetéseibe, amennyiben a piac rendjét engednék működni. Nincsen szó itt egy „szocializmus vagy kapitalizmus” dichotómiáról. A valódi ellentét a centralizáció és decentralizáció között húzódik meg. Hayekiánus szempontból mindazon társadalmi berendezkedések üdvözlendők, amelyek decentralizálják a tulajdonviszonyokat, hiszen a piac spontaneitásának alappillére a *sokféle* tulajdon (*several property*). Nem az Hayek állítása, hogy ne működhetne a kulturális csoportselekción sokféle szinten. Itt az az állítás, hogy a társadalom szubjektumfüggetlen önszerveződését és funkcionális differenciálódását gátoló autoriter, centralizáló jellegű politikák veszélyt jelentenek a civilizáció bővített, általános rendjére és így az emberiség jelenlegi létszámát sem képesek eltartani. Amennyiben viszont alkalmasnak bizonyulnának alternatív társadalmi formák a magas népesség eltartására, Hayek üdvözlőné az ilyen típusú kísérleteket. Csak éppenséggel nem túlságosan derűlátó az adminisztratív megoldásokat kínáló, önjelölt szakértők és lánglelkű idealista forradalmár értelmiségiek világmegváltó képességeit illetően. A hayeki projekt mindazonáltal a társadalom spontaneitása mellett, valamint a társadalom jobbítása mellett elkötelezettek számára egyaránt kínálhat olyan fogódzkodókat, amelyek hatékonyabb, a társadalom valóságos komplexitásával összhangban lévő válaszok megfogalmazásában segíthetnek.

5. Konklúzió

Konklúzióinkban felvázolnánk azt, milyen jövőbeni irányba lehetne módosítani a libertárius politikai filozófiát, különös tekintettel a kulturális csoportselekción, valamint a Hodgson által hivatkozott *többszintű selekción* jelenségeire. Először is, határozottan szakítania kell a libertarizmusnak az emberi szubjektum privilegizálásával. Az emberi egyén egy mezoszintű létező, és távolról sem az egyetlen elképzelhető elemzési egység. Mint láthattuk, a hayeki modell alapján javarészt az egyéni belátóképesség „felett” megy végbe a társadalmi evolúció, ezt senki sem képes egészen átlátni vagy lemintázni. A társadalom komplex, kaotikus és meghatározatlan rendszer, aminek csupán részaspektusait láthatjuk át. A kulturális csoportselekción jelensége arra enged következtetni, hogy a kiválasztódás a racionális szubjektum számára beláthatatlan. Ez elkerülhetetlenül maga után vonja a társadalmi folyamatok makroszintű irányíthatatlanságát. A társadalom nagy kiterjedésű, élő, adaptálóképes rendszer. Nem a szubjektum választja a maga társadalmi intézményeit: ezek is választanak maguknak megfelelően plasztikus szubjektumokat. Ebből következően a szabadság fogalmának megszemenő átértékelése is szükségesnek látszik. Miképpen a kiválasztódásban is csupán alárendelt módon működnek közre az egyének, úgy a szabadságuk sem képezhet kizárólagossággal önértéket. A szabadság a jelenben való működés szabadsága, a mozgás és alakulás zavartalanságához való jog. Hayek szerint mivel nem láthatjuk át racionálisan a kiterjesztett rendszeren belüli társadalmi viszonyokat, hiszen ezek már túl nőttek az interperszonális mértéken, úgy lokális szintekre kell hangolnunk a politikai cselekvést. Beavatkozásaink visszaszorítása az erkölcs kitágításának előszobája. Először vissza kell szorítani a beavatkozást

ahhoz, hogy a szabadsághiányból bőség születhessen. Egyszerűen szólva, nem élünk olyan világban, amely lehetővé tenné a személy feltétlen méltóságába vetett hitet, sem pedig a teljesen szabad, minden körülményt zárójelező szabad cselekedeteket. Vannak az egyéni tudatnál összetettebb rendek, amelyek rendelkeznek saját, ontológiailag szavatolható szabadságigényekkel. „Igénye” van minden létezőnek a további fennállásra. Ezt feltételeznünk kell olyan esetekben is, amikor ezen létezők részéről hiányzik az öntudatosság. A társadalom, mint egész, egy összetett idegrendszerre emlékeztet, ám mégsem rendelkezik bármilyen kollektív tudattal. Mégis szabad, meghatározatlan rendszert alkot, aminek joga lehet saját szabadsághoz. A létezők fokozatai számos szempont – például a szerves/szervetlen, egyszerű/összetett differenciák – mentén különböztethetők meg. Kénytelenek vagyunk szabadságunkon osztozkodni magukkal a társadalmi rendszerekkel is éppúgy, mint a tőlünk eltérő élőlényekkel és élő szerveződésekkel. Képtelenség visszafordítani az óramutatót, és visszatérni olyan korszakba, amelyet a személyes kontaktus jellemezett. Egy, a jelenleginél kevésbé komplex társadalmi struktúra feltehetően képtelennek bizonyulna ellátni a Föld jelenkori népességét. Visszafejlődhetünk egy komunitárius vagy törzsi jellegű szolidaritásba, miként ezt az ökoprimítivista mozgalmak képviselői óhajtanák, ám Hayek szerint ennek ára egy számottevő népességcsökkenés lenne. A libertarizmus megújítása egy olyan agonisztikus politikai eszmét implikálna, amely minden egyes rendszernek biztosít *alanyi* szabadságjogokat. Hagyni kell lenni az összes létmódot, a kímélet jegyében. Semmit sem rekeszthetünk ki többé a *humanitas* fogalmából. Egy ilyen kiterjesztés nem is annyira példanélküli, mint amilyenek tűnik, ugyanis az angolszász jogrendszer „jogalanyokként” (*corporation*) ismer el szervezeteket is. Az alanyiság kiterjesztése egyben a szabadság eszméjének a kiválasztódás magasabb és alacsonyabb szintjeire történő határtalan kitágítását is megköveteli. Libertáriusként a *kollektív individuumok* szabadságát is éppúgy afirmálnunk kell, mint az egyes emberi egyének szabadságjogait. Ez lenne a *holo-korporativizmus*,¹¹ az önteremtő rendszerek sokféleségének és egyenértékűségének radikális politikai afirmációja.

¹¹ A *holo-* előtag a „teljességre”, lételméleti értelemben átfogó jellegre referál, míg a *korporativizmus* minden test, azaz, minden összetett szerveződés egyenlőségének egalitárius eszméje. A szabadságnak, annak érdekében hogy teljes legyen, minden önteremtésre alkalmas testre ki kell terjednie. Így a libertárius politikai filozófia beteljesedése az összes, evolúcióra hajlamos szerveződési szint egyenlő szabadságának és méltóságának afirmációját jelenti, a létezők demokráciáját.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bartley III, William Warren (1978): Critical Study. The Philosophy of Karl Popper. Part II. Consciousness and Physics. Quantum Mechanics, Probability, Indeterminism, The Body–Mind Problem. *Philosophia* 7.3-4: 675–716.
- Beck, Naomi (2011): Be fruitful and multiply: Growth, reason, and cultural group selection in Hayek and Darwin. *Biological Theory* 6.4: 413–423.
- Bernstein, Mark H. (1992): *Fatalism*. London–Lincoln, University of Nebraska Press.
- Caldwell, Bruce (2000): The emergence of Hayek's ideas on cultural evolution. *The Review of Austrian Economics* 13.1.: 5–22.
- Carr-Saunders, A. M. (1922): *The Population Problem. A Study in Human Evolution*. Oxford, Wentworth Press.
- Cheung, Chor-yung (2011): Beyond Complexity. Can the Sensory Order Defend the Liberal Self? In: Leslie Marsh (szerk. 2011): *Hayek in Mind. Hayek's Philosophical Psychology*. Bingley, Emerald Publishing, 219–241.
- Cochran, Gregory–Henry Harpending (2010): *The 10,000 Year Explosion. How Civilization Accelerated Human Evolution*. New York, Basic Books.
- d'Agostino, Giorgio–Dunne, J. Paul–Pieroni, Luca (2016): Corruption and growth in Africa. *European Journal of Political Economy*, 43: 71–88.
- Ehrlich, Isaac–Lui, Francis T. (1999): Bureaucratic corruption and endogenous economic growth. *Journal of Political Economy*, 107.S6: S270–S293.
- Gedeon Péter (2007): Piaci rend és társadalmi normák. Hayek elmélete a társadalmi evolúcióról. *Közgazdasági szemle*, LIV.: 1–28.
- Hawks, John–Wang, Eric T.–Cochran, Gregory M.–Harpending, Henry C.–Moyzis, Robert K. (2007): Recent acceleration of human adaptive evolution. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104, no. 52: 20753–20758.
- Hayek, F. A. (1992 [1988]): *A végzetes önhittség. A szocializmus tévedései*. Ford. Pásztor Eszter. Budapest, Tankönyvkiadó.
- Hayek, F. A. (1998 [1979]): *Law, Legislation, and Liberty. Volume III. The Political Order of a Free People*. London–New York, Routledge.
- Hayek, F.A. (1998 [1973]): *Law, Legislation, and Liberty. Volume I. Rules and Order*. London–New York, Routledge.
- Hayek, F. A. (1967): Notes On The Evolution Of Systems Of Rules Of Conduct. In: Hayek, F. A. (1967) *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*. London–New York, Routledge, 66–81.
- Hayek, F. A. (1964): The Theory of Complex Phenomena. In: Hayek, F. A. (2014): *The Market and Other Orders*. Chicago, University of Chicago Press, 257–278.
- Hayek, F. A. (1952a): *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*. Glencoe, The Free Press.
- Hayek, F. A. (1952b): *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*. Chicago, University of Chicago Press.
- Hodgson, Geoffrey M. (1991): Hayek's theory of cultural evolution: an evaluation in the light of Vanberg's critique. *Economics & Philosophy*, 7.1.: 67–82.

- Holcombe, Randall G.–Boudreaux, Christopher J. (2015): Regulation and corruption. *Public Choice*, 164.1-2: 75–85.
- Kandler, Christian–Papendick, Michael (2017): Behavior genetics and personality development: A methodological and meta-analytic review. In: Sprecht, Jule (szerk.): *Personality Development Across the Lifespan*. Cambridge, Academic Press, 473–495.
- Kapelner Zsolt (2019): A neoliberalizmus dialektikája. A spontaneitástól az uralomig. In: Antal Attila (szerk.): *Neoliberális hegemonia Magyarországon. Elemzés és kritika*. Budapest, Noran Libro Kiadó, 93–110.
- Lambert, Ben és mtsai. (2020): The pace of modern culture. *Nature Human Behavior*. 1-11. <https://doi.org/10.1038/s41562-019-0802-4>.
- Miller, David (1989): The fatalistic conceit. *Critical review* 3.2: 310–323.
- Popper, Karl (1988): *The Open Universe. An Argument for Indeterminism from the Postscript to The Logic of Scientific Discovery*. London–New York, Routledge.
- Stone, Brad Lowell (2010): The current evidence for Hayek's cultural group selection theory. *Libertarian Papers*, 2.45: 1–21.
- Ullmann-Margalit, Edna (1978): Invisible Hand Explanation. *Synthese*, 39: 263–291.
- Vanberg, Viktor (2011): Darwinian paradigm, cultural evolution and human purposes. On F. A. Hayek's evolutionary view of the market. *Papers on economics and evolution*, No. 1119, Max Planck Institut für Ökonomik, Jena, 1–29.
- Vanberg, Viktor (1994): Hayek's Legacy and the Future of Liberal Thought. Rational Liberalism Versus Evolutionary Agnosticism. *Cato Journal*, 14: 179–199.
- Vanberg, Viktor (1986): Spontaneous Market Order and Social Rules. A Critical Examination of F. A. Hayek's Theory of Cultural Evolution. *Economics and Philosophy*, 2.: 75–100.
- Whitman, Douglas Glen (1998): Hayek contra Pangloss on evolutionary systems. In: *Constitutional Political Economy*, 9.1.: 45–66.
- Wilson, David Sloan–Sober, Elliott (1989): Reviving the Superorganism. *Journal of Theoretical Biology*, 136: 337–356.
- Wolfendale, Peter (2019): The Reformatting of Homo Sapiens. *Angelaki*, 24.1: 55–66.

Metz-Ruszkai Szilvia
(doktorandusz, Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Filozófiatudományi Doktori Iskola)

A lelkiismeret szerepe a politikában Hannah Arendt és Søren Kierkegaard nyomán¹

ÖSSZEFOGLALÓ

A tanulmány célja a lelkiismeret fenoménjának politikafilozófiai elemzése Hannah Arendt és Søren Kierkegaard munkásságán keresztül. Arendt a lelkiismeretet a gondolkodás melléktermékeként, az önmagunkkal folytatott belső dialógus eredményeként definiálja. Kialakulásának előfeltételeiként a kritikai gondolkodás képességét, valamint a nyilvános-politikai térben való megmutatkozást nevezi meg s ezek adják a lelkiismeret elsődleges politikai jelentőségét. Abban áll e képesség politikai nagysága, hogy nem eleve adott szabályokhoz vagy törvényekhez kapcsolódik, hanem a gondolkodás révén képes a történésekre reflektálni.

Kierkegaard Arendt-hez hasonlóan elutasítja az univerzális normarendszert, valamint belső feszültségként írja le azt az állapotot, amikor tudjuk mit kellene tennünk, de nem akarjuk megtenni. Ez a szorongás állapota, ami szintén belső dialógus formájában gondolható el. Kierkegaard érvelése szerint az egyéni egzisztencia része a bűn s mint olyan a bűntudat megelőzi magát a bűnelkövetést. Így a lelkiismeret hangja előbb szól az egyénhez, mint ahogyan tárgy lehetne, éppen ezért a gondolkodás nem elégséges garancia a bűn el nem követéséhez. Tehát a belső szorongás az, amely meggátolja a gondolkodás aktusát abban, hogy kifejtse hatását. Arendt is hasonlóképpen fogalmaz a totális állam működési logikájának leírásánál, amikor Úgy érvel, hogy a totális állam immorális parancsainak felülbírálása önellentmondáshoz és önmagunkkal szembeni feszültséghez vezetett volna.

Mindeddig kevés olyan tanulmány született, amely e két filozófus munkásságára összpontosítana vagy kettejük gondolkodását hasonlítaná össze (Rossatti 2014; Mackie 2013; de Paula 2011), ezért fontos e két filozófus lelkiismeret-fogalmának elemzése, mely mindkét szerző esetében felfogható prepolitikai feltételként, s mint olyan a politikától elválaszthatatlan. A tanulmány célja, hogy kijelölje a politikai lelkiismeret szerepének mibenlétét és fontosságát a modern politikában.

Kulcsszavak: Arendt, Kierkegaard, lelkiismeret, felelősség, politikai én.

¹ Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

Szilvia, Metz-Ruszkai
(PhD student, Eötvös Loránd University,
Doctoral School of Philosophy)

The role of conscience in politics following Hannah Arendt and Søren Kierkegaard

ABSTRACT

This paper aims to understand the role of political conscience invoking Hannah Arendt's and Søren Kierkegaard's works. Relying on their philosophy, the paper attempts to reconstruct the notion of "political conscience" and examine its role in politics.

Arendt defines conscience as a by-product of the liberating effect of thinking, more precisely it is resulted by an internal dialogue. In her interpretation, the political significance of conscience lies in that it develops as a result of political thinking and the appearance in the public sphere. The ability of conscience roots not in rule-following, but in the capacity to tell right from wrong. In a similar vein with Arendt's argument, Kierkegaard defined conscience as a state of internal tension when we know what we should do, but do not want to do it. This condition is anxiety that can also be thought of as an internal dialogue within an individual. Kierkegaard argues the sin is a part of individual existence, as such the guilt precedes the sin itself. Thus, the voice of conscience speaks to the individual before the sin could become its subject. It is internal anxiety that prevents the act of thinking from having an effect. Arendt puts it similarly in her description of the operating logic system in the totalitarian state. She argues that overriding the immoral commands would lead to self-contradiction and tension in ourselves.

Realizing the role and importance of political conscience can bring us closer to understanding the relationship of political knowledge and action. The most striking common point that connects them closely is the conscience as a pre-political premise, even though there are only a few studies (Rossatti 2014; Mackie 2013; de Paula 2011) focused on the comparison of these two philosophers' thoughts. This paper intends to elaborate and expand these thoughts in order to find the place of political conscience in modern politics.

Keywords: Arendt, Kierkegaard, conscience, responsibility, political self.

1. Bevezetés: Kierkegaard hatása Arendtre

Mindenekelőtt szeretném kimutatni a gondolatazonosságot a két filozófus tekintetében. A vállalkozás nehézségét az adja, hogy bár mindketten az egzisztencializmus agendájához tartoznak, nagyon más értékvonatkoztatásból indulnak ki. Arendt elsősorban politikafilozófus, a radikális „rákérdezés” filozófusa, Kierkegaard pedig elsősorban vallásfilozófus, a radikális kereszténység filozófusa. Ugyanakkor számos fogalmat azonos értelemben használnak, amelyek kulcsfogalmak mindkettejük elméletalkotásában, ilyen a gondolatlanság, az én, valamint az ítélőerő. Ahogyan arra Rossatti felhívja a figyelmet, a sajátosan arendti gonosz-fogalomnak is Kierkegaardra visszavezethető gyökerei vannak (Rossatti, 2014: 312.), továbbá párhuzamot vonhatunk az arendti reflexív ítélőerő koncepciója és a kierkegaardi Isten-kapcsolat között is, hiszen mindkét kapcsolat egyfajta belső folyamat az énen belül (realm of inner life), ami által megkonstruálódik maga az én, és képesek leszünk ítélkezni és/vagy választani (Mackie, 2013: 12.).

Az Arendt-interpretációk rendre figyelmen kívül hagyják Kierkegaard hatását a filozófusnő munkásságára, holott ő maga is beszámolt arról egy interjúban, hogy Kierkegaard meghatározó olvasmányélménye volt még 14 éves korában, s Kant és Jaspers után Kierkegaard volt az, aki által „*a dolgok a helyükre kerültek*” (Arendt, 2005c: 9.). Életrajzi adatokból azt is tudjuk, hogy Arendt még az érettségét megelőzően Kierkegaard-szemináriumokat hallgatott az egyetemen (Biró-Kaszás, 2005: 74.). Rossatti úgy fogalmaz, hogy Kierkegaard sokkal mélyebb hatással volt a filozófusnőre, mintsem azt ő maga gondolta volna, erre pedig a bizonyíték a kierkegaardi individualizmus-fogalom gyökere és eredetisége, amelyet Arendt gondolt tovább (Rossatti, 2014: 324.). További bizonyíték, hogy Arendt két külön esszében is részletesen foglalkozik a dán filozófussal, melyek a „*Søren Kierkegaard*” (2005a [1932]) és a „*What is Existence Philosophy?*” (2005b [1946]) címet viselik. Előbbiben Arendt úgy fogalmaz, hogy abban áll Kierkegaard jelentősége, hogy ő volt az első gondolkodó, aki már a miénkhez hasonló, szekularizált, modern világban élt és kritikái – amelyek értelmezése szerint társadalomkritikaként is felfoghatók – nem csak a saját korára, hanem a XX. századra is érvényesek, s ilyen értelemben Kierkegaard meghaladta a saját korát (Arendt, 2005a: 44.). Arendt hozzáteszi, hogy Németországnak egy Nietzsche és egy életfilozófiai irányzat (Bergson, Dilthey, Simmel) kellett ahhoz, hogy megértsék Kierkegaardot, aki a hegeli filozófia rendszerével – sőt, általában minden filozófiai rendszerrel – szemben határozta meg saját álláspontját (i. m. 45.). Ez az álláspont pedig nem egy új filozófiai alap, hanem a filozofáló alany megértésének kísérlete, amely Arendt értelmezésében minden filozófia kiindulópontja kellene, hogy legyen. Kierkegaard újítása tehát, hogy nem rendszerekben gondolkodik, hanem maga az egyén érdekli, amit Arendt aláhúz, hogy „*előtte senki sem tárgyalta az individuumot a maga saját egzisztenciájában*” (uo.).

Biró-Kaszás Éva szerint Arendt Kierkegaard-interpretációja egyben saját álláspontját is tükrözi, miszerint a hegeli, és úgy általában a Kierkegaard előtti filozófia, amely a logoszt helyezi vizsgálódásai középpontjába, nem képes számot adni sem az emberi esetlegességgel, sem az emberek pluralizmusával (Biró-Kaszás, 2005: 75.). Marcio Gimenes de Paula értelmezése szerint mivel Arendt legnagyobb problémája a modernitással a mélyen gyökerező konformitásigény, talán éppen ezért lesz számára Kierkegaard jelentős, mivel őt tekinti az

egyres individuum első védelmezőjének (de Paula, 2011: 32.). Hozzáteszi, hogy a kételkedés modern filozófusainak triumvirátusában, amely hagyományosan Marxot, Nietzschet és Freudot jelöli, Arendt utóbbit lecseréli Kierkegaardra² és őt nevezi meg „*a radikális szkepticizmus atyjaként*” (i.m. 34–35.). Arendt úgy fogalmaz, hogy Kierkegaard nemcsak a hagyományos vallási, de a hagyományos politikai gondolkodást is megreformálta (Arendt, 1995a: 34). Arendt számára az a legfontosabb Kierkegaard filozófiájában, hogy szemben a korábbi hagyománnyal, amely értelmezésében Platónnal vette kezdetét és, amelyet egészen Hegelig magától értődőknek tekintettek (i.m. 36.), az emberről már nem *animal rationale*-ként gondolkodott, hanem filozófiája középpontjába a konkrét, szenvedő ént állította. Ez pedig annak az „ugrásnak” volt köszönhető, mely olyan gondolkodási művelet, mely „*megfordításoknak és fogalmak talpra állításának képeivel írható le*”, ez pedig a kételkedésből a hívésbe ugrás folyamata (i. m. 43.).

2. A közös egzisztencialista alap: az én

Az első közös pont tehát az individuum. Kierkegaard úgy határozza meg az ént, hogy az a végesség és végtelenség tudatos szintézise az önmagához való viszonyulásban s egyetlen feladata, hogy az legyen, ami – önmaga (Kierkegaard, 1993a: 36–37.), a személyiség definícióját pedig a lehetőség és a szükségyszerűség szintéziseként adja meg (i. m. 48.). Az egyén feladata Kierkegaardnál tehát, hogy önmaga legyen, úgy, hogy egyedül áll Isten (vagy a halál) előtt, ami egy paradox helyzetet teremt, hiszen Isten előtt már nem individuumok vagyunk, hanem az Istennel való kapcsolatunk határoz meg minket (Arendt, 2005a: 46.). Ugyanakkor az én Kierkegaardnál nem pusztán individuális, hanem társadalmi én is, aki felelősséggel tartozik mások iránt (Smith, 2005: 52.). „*A célt jelentő én nem csupán személyes én, hanem társadalmi, polgári én is egyszersmind. Önmagát tehát feladatként birtokolja egy olyan tevékenység számára, melynek révén ő e meghatározott személyiségként belekapcsolódik az életviszonyokba.*” (Kierkegaard, 2005: 675.).

Arendt Kierkegaard-interpretációja szerint az univerzum megértéséhez az univerzumot magát az individuumon, azaz az egyes egyéneken belül kell felismernünk, és nem azon kívül keresni. S azok válnak kivételekké – kivételesekké –, akik ezt felismerik (Arendt, 2005b: 174.). E felismerés pedig Isten hívásának köszönhető Kierkegaardnál, így oldódik fel a paradoxon, mivel ennek értelmében eleve az Istennel való kapcsolat határozza meg az ént. Ez a felismerés, mely felfogható egyfajta belső cselekvésként is, kivezet a filozófiából Arendt szerint, mivel értelmezésében Kierkegaard nem áll meg a szemlélődésnél, hanem cselekvésre buzdít (Kierkegaard, 2005: 588.). A cselekvés emberi garanciája pedig a bűn, hogy vállal-

² Arendt úgy fogalmaz, hogy a Platónról Hegelig tartó hagyomány törésének pillanatában mindösszesen három gondolkodó maradt talpon: Marx, Nietzsche és Kierkegaard, akiknek nagysága éppen abban áll véleménye szerint, hogy felismerték, az addig hagyományos politikai, vallási és metafizikai gondolkodás már meghaladottá vált. Tudatosan törekedtek a fogalmak és az emberi képességek hierarchiájának megfordítására, mert belátták, hogy koruk társadalmi-politikai problémáival a hagyományos fogalmi rendszerek képtelenek megbirkózni. Arendt ugyanakkor hozzáteszi, hogy a hegelizmustól mégsem tudtak teljesen elszakadni, mivel a múlt filozófiáját továbbra is egyetlen egészként tudták csak megragadni (Arendt, 1995a: 34–37.).

juk a felelősséget az előre nem látható következményekért is azokban a döntésekben, melyeket individuumokként meghozunk. Arendt Kierkegaardja számára az én a bűnösség tudatában válik individuummá és ragadja meg magát a valóságban (Arendt, 2005b: 175.).

A kivétel egyben az általánostól való eltérést is jelöli, és döntő jelentőségű lesz Kierkegaard számára az egyediség, a tömegbe való beleolvadással szemben. Súlyos kórképként éli meg, hogy társadalma tagjai ahelyett, hogy önmaguk lennének, csupán egy számmá válnak a tömegben, „*az örök egyféleség eggyel több ismétlése*” lesznek (Kierkegaard, 1993a: 41.). Kierkegaard egyenesen követeli az emberiségtől, hogy ahelyett, hogy tömeggé redukálódik, ragadják meg magukat a felelősségben és váljanak „*teljesen létezővé*” (Mackie, 2013: 3.). Egy másik szöveghelyen „*egyéniség nélkülnek*” aposztrofálja korát (idézi Rossatti 2014: 311.). A tömegben való feloldódás tipikusan modern jelenség és Kierkegaard szerint az emberek elkényelmesedése lehet az oka, mivel a tömeg részeként nem kell gondolkodni és felelősséget vállalni (i. m. 308.). Könnyebb és biztosabb a többiekhez hasonlóvá válni és elbújni, elkerülve ezzel a felelősséget (Kierkegaard, 1993a: 41–42.). Arendt is az uniformizációban jelöli meg a modernitás egyik patológiáját. Értelmezése szerint a modernitásban létrejövő ún. társadalmi szféra arra ösztönzi az egyéneket, hogy egymáshoz hasonlókká váljanak, ezzel elkerülve a páriává válást. Ez azonban azért problematikus, mert ez az általa első prepolitikai feltételként megjelölt pluralizmust számolja fel (Arendt, 1998: 51–52.).

A felelősség nem csak az egyes egyén önmagává válása miatt fontos Kierkegaardnak, hanem azért is, mert minden egyes egyén érdekelt minden más egyén *történetében* is, s az individuum egyszerre képviseli önmagát és az emberiséget (Kierkegaard, 2014: 306.). Ez pedig elgondolhatatlan lenne az egymás és a világ iránti felelősségvállalás nélkül. Graham Smith szerint Kierkegaardnál az énné válás folyamatában lényeges elem, hogy az én a társadalomhoz és az etikai-politikai viszonyokhoz kötött (Smith, 2005: 58.). Ennek a viszonynak pedig az az alapja, hogy egymást egyenlő, spirituális énként kell felismernünk, feltételezve, hogy mindenki más is rendelkezik a helyes Isten-kapcsolattal. Smith szerint a másokkal való reláció épp olyan fontos Kierkegaard számára, mint az Istennel való kapcsolat (i.m. 44.). Kierkegaard szavaival, az énnak a helyes Isten-kapcsolatban kell gyökereznie, valamint abban, hogy másokat egyenlő felebarátaiként ismerje fel (uo.).

Arendt pedig úgy fogalmaz, hogy mivel a világon senki sem egyedül létező, és senki sem képes egyedül a cselekvésre, ezért morális értelemben felelősséggel tartozunk nem csak a saját, hanem mások cselekedeteiért és a világot is, s ez az az ár, amit éppen azért kell megfizetnünk, mert nem egyedül létezőnk (Arendt, 2003: 156–158.). Ezen kívül Arendtnél is megjelenik az egymás története közötti összekapcsolódás: az arendti cselekvők (vagy individuumok) akkor válhatnak önmagukká, ha megmutatkoznak a nyilvános-politikai térben mások előtt, és előadják, elmesélik *történetüket*, véleményeiket, ami az által járul hozzá az én megkonstruálásához, hogy a többiek ezt hallják, látják, interpretálják, végül pedig továbbadják (Arendt, 1998, 184.). E jelenségtér [space of appearance] nélkül pedig az emberek számára saját identitásuk valójában sohasem létezhetne (i. m.).

Az arendti nyilvános-politikai tér felfogható egyfajta színpadként is, ahol a megmutatók épp olyan fontosak, mint a közönség. Arendt számára a köz- és a magánszféra éles különválasztása a döntő, s azoknak a tulajdonságoknak és minőségeknek tulajdonít jelentőséget, amelyek előbbihez kapcsolódnak. Ha elfogadjuk ezt a metaforát, az azt kell hogy

jelentse, hogy Arendtnél két én-fogalmat is megkülönböztethetünk: a magánember és közember (*homo politicus*) fogalmát. A magánember tulajdonságait pedig a politika színpadán szükségszerűen álarc mögé kell rejteni (Kovács, 2018: 130–131.). Ezzel szemben a közembernek nem csak lehetősége, hanem kötelessége a megmutatkozás, mert csak így válhat egyáltalán önmagává a másokkal közösen létrehozott nyilvános térben.

Az én tehát Arendt és Kierkegaard számára is kulcsfigura a filozófiájukban, akinek az egyediségét és a tömegtől való különbözőségét hangsúlyozzák. Az én azonban csak akkor tud valóban én lenni, ha kilép és megmutatkozik: Arendt esetében mások előtt a nyilvános-politikai térben, Kierkegaard esetében pedig Isten előtt. Közös elem tehát, hogy bármennyire is fontos szereplő az egyén, mégsem tudják azt önmagában elképzelni és értelmezni, hanem kizárólag csak externális kapcsolataikban, a valaki máshoz fűződő viszonyukon keresztül. Ez a viszony pedig megköveteli a felelősségvállalás doktrínáját, mely szintén kulcselem mindkét filozófus esetében. Úgy gondolom, a látszólagos különbség sem valódi differentum. Akár mások, akár Isten előtt mutatkozunk meg és válunk önmagunkká, mindkét relációban a világért, valamint a világ dolgaiért kell felelősnek lennünk és viselnünk ezt a felelősséget, így a jelenlévő mások – aki Kierkegaardnál az egy Isten – valójában ezt, vagyis a világot szimbolizálják. Utóbbi állítást az is alátámasztja, hogy Kierkegaard szerint elítélendő a magányos, visszavonult élet, helyette „*etikailag kell önmagunkat választani*” a másokkal való relációinkban, akikkel Isten által lettünk összekötve (Kierkegaard, 2005: 657–663.). Ugyanakkor Arendt én-fogalmához is szorosan kapcsolódik az Isten, ugyanis azt állítja, hogy az egyes egyén nem lehet képes arra, hogy önmagát éppúgy meghatározza, mint az őt körülvevő dolgokat, mert arra, ha valaki, akkor csak egy isten lehet képes (Arendt, 1998: 10.).

Az én tehát Isten által meghatározott, de nem önmagában vett entitás, hanem szorosan függ az őt körülvevő másoktól, akikkel Isten helyezte őt relációba (Kierkegaard), és akikkel közösen megkonstruálhatja a megjelenés terét, mely a nyilvános-politikai tér helye (Arendt), mindennek a célja pedig a (közös) világ alakítása. Ahhoz, hogy ez sikerrel működni tudjon a felelősség fenomenjára van szükség, ami viszont a lelkiismeretből fakad, ezért az alábbiakban a lelkiismeret fogalmát vizsgálom a két filozófus munkáján keresztül.

3. A lelkiismeret szerepe Arendt és Kierkegaard filozófiájában

Arendt a lelkiismeretet az úgynevezett reprezentatív gondolkodás melléktermékeként írja le. Értelmezése szerint ez az önmagunkkal folytatott belső dialógus – szókratészi mintára –, amelynek során képesek vagyunk mások helyébe képzelni magunkat s ezáltal ítéletet és döntést hozni (Arendt, 2003: 90.). Arendt ezt nevezi reflexív ítélőerőnek, amely által megszülető ítéletek és választások a nyilvános-politikai térben cselekvéseként artikulálódnak, így döntő jelentőségű lesz, hogy e folyamat zavartalanul végbe tudjon menni. Tehát a (reprezentatív) gondolkodás és annak eredményei, különösen a lelkiismeret fenomenja, Arendtnél politikai képesség, amely a közös világhoz kötött és általa válik lehetővé, hogy a nyilvános térben *helyes* cselekvések mellett döntsünk (D'Entrèves, 2006: 250–252.). Így ír erről Arendt:

A politikai gondolkodás reprezentatív jellegű. Úgy alkotok véleményt egy adott kérdésről, hogy azt különböző szempontok szerint végiggondolom, tudatosan felidézem azok álláspontját, akik nincsenek jelen; vagyis képviselem őket. E reprezentációs folyamat nem követi vakon azoknak a tényleges nézeteit, akik valahol máshol állnak, [...] [és nem is arról, hogy] a többséghez csatlakozom, hanem az történik, hogy saját egyéniségem szerinti létezésemet és gondolkodásmódomat helyezem oda, ahol éppen nem vagyok. Minél több ember álláspontja van jelen tudományban [...], és minél jobban *el tudom képzelni*, hogy miként éreznék és gondolkodnám (*sic!*) én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső soron következtetésem, véleményem (Arendt, 1995b: 248. – *kiemelés R. Sz.*).

A fenti szöveghely világosan mutatja, hogy Arendt számára a gondolkodás önmagában még nem elégséges garancia a helyes cselekvésre, szükség van még a képzelőerő képességére is. A gondolkodás e kiterjesztett, reflexív formája pedig az ítélőerő fogalmában nyer politikai jelentőséget. Erre azért van szükség, mert általa a pluralizmusból fakadó nehézségek kezelhetővé válnak, nevezetesen a másokra vonatkozás és a mások teljesítményeinek figyelembevételének problematikája (Olay, 2008: 315.). Erre a gondolkodás önmagában nem lenne képes, szükség van hozzá a képzelőerőre és a reflexív ítélőerőre is. Előbbi Kierkegaard én-fogalmánál is megjelenik, amikor úgy fogalmaz, hogy „*az én nem más, mint tükröződés, a fantázia tükröződése*”, a fantáziát pedig minden tükröződés lehetőségeként adja meg (Kierkegaard, 1993a: 38.).

Az arendti belső dialógus koncepciója Kierkegaardnál is megjelenik, hiszen Arendt-hez hasonlóan ő is nagyban támaszkodik Szókratész elméleteire. Kierkegaard az önmagunkkal való egyetértés fontosságát hangsúlyozza (Kierkegaard, 2009), ő azonban elsősorban nem a lelkiismeret, hanem a „*lelkiismeretnélküliség*” (*samvittighedsløshed*) fogalmát használja. Úgy jellemzi a modern államot, hogy abból hiányzik a lelkiismeret fenoménja, ennek okaiként pedig a sajtó befolyását és az elidegenedés hatásait nevezi meg, ezért jegyzi meg Rossatti, hogy ezzel kezdetét vette Kierkegaard társadalomkritikus karrierje (Rossatti, 2014: 308.). Az elidegenedés, ahogyan azt Kierkegaard érti, a tömegesedés következménye. A tömeg jellemzője pedig, hogy gondolkodás nélkül ítélkezik, s Kierkegaard ezt érti a gondolattalanság (*tankeløst*) fenoménja alatt (Kierkegaard, 2009: 183.). Ezt előidézheti a tömegmédiá, a burjánzó kapitalizmus és a bürokrácia is. Fontos megjegyezni, hogy Arendt ugyanezeket a folyamatokat jelöli meg a totális ideológiákra való fogékonyság okaiként (Arendt, 1992: 282–283.), amit ő szintén a gondolattalanság fenoménjával köt össze.

Arendt gondolattalanság (*die Gedankenlosigkeit*) alatt a reprezentatív gondolkodás ellenkezőjét érti, amikor valamilyen külső vagy belső ellenhatás miatt nem tud a belső dialógus megfelelően lefolyni. Ilyenkor a felelősségtudat és a lelkiismeret sem tud létrejönni s ezáltal lesz képes az egyén immorális cselekvésre (Arendt, 1981: 191.). A gondolattalanság a belső dialógus hiánya vagy téves lefolyása, valamint a kritikai gondolkodás felfüggesztése (i. m.). Fel kell azonban tennünk a kérdést, hogy mindezt mi képes előidézni? Arendt a totális ideológiákban és legfőképpen a radikális gonoszban látja a gondolkodás és lelkiismeret gátját, amely minden határt megtagad és felszámolja a létezők pluralitását (Arendt, 2001:

768.). A radikális gonosz Arendt értelmezésében nem egy emberi tulajdonság vagy motiváció, hanem egy járvány, amelynek nincsenek sem gyökerei, sem határai (Arendt, 2007: 77.). A gondolatlanság tehát mindkét szerző esetében egyfajta emberi hiba, ami tipikusan modern körülmények között üti fel a fejét (Rossatti, 2014: 315.).

A gondolkodás kitüntetett fogalom Arendt elméletalkotásában, mert amikor gondolkodunk, képesek vagyunk önmagunknak tanácsot adni, de a radikális gonosz azt jelenti, hogy ez a képességünk ki van csorbítva (Arendt, 2007: 75.). A gonosz, mint olyan, egy, az emberi gondolkodáshoz kötött fenomén. Később megállapítja, hogy a modern gonosz már nem valódi gonosz abban az értelemben, hogy az egyén nem azért tesz rosszat, mert az rossz, hanem mert képes elfogadni annak önmagára vonatkoztatott kötelező érvényét (Arendt, 2000: 278.). Az „elkövetés” mögött immár sokkal inkább emberi, mintsem ördögi motivációk húzódnak meg (Arendt, 2007: 150.). Más szöveghelyen példaként említi indokként az engedelmességet, valamint a korszellem elfogadását (Arendt, 2003: 41–43.). Rossatti rávilágít, hogy bármennyire is vitatott Arendt banalitás-tézise, valójában e gondolat gyökerei már Kierkegaardnál felfedezhetők. Értelmezése szerint Kierkegaard a „szekularizált mentalitás” alatt pontosan ugyanezt érti (Kierkegaard, 1993b), vagyis a lelkiismeret hiányát, amit a kényelem és haszonvágy homályosít el, s teszi lehetővé, hogy az emberek helytelenül viselkedjenek, miközben nem érzékelik azt, hogy helytelenül cselekednének (Rossatti, 2014: 311–312.). Az effajta gonoszság azonban nem kevésbé súlyos vagy veszélyes, mint a teljesen szándékolt gonoszság, sőt. Kierkegaard szerint ez nem más, mint a jó elleni tudattalan lázadás, amely az érvényben levő társadalmi rend normáinak és erkölcsének megfelel s ezért nem érzékelik az egyének, hogy helytelenül cselekszenek (uo.). Egy évszázaddal később Arendt is megfogalmazza, hogy az egyének azért képesek az immorális cselekvésre, mert a totalitárius államokban többé már nem ismerhető fel a gonosz, mert „*elveszítette legfőbb ismertetőjegyét, a kísértést*” (Arendt, 2000: 173.).

A két filozófus tehát egyformán társadalomkritikus a saját korukkal és társadalmukkal szemben, s bár a XIX. századi Dánia és a Harmadik Birodalom között semmilyen történelmi vagy társadalmi-politikai hasonlóságot nem fedezhetünk fel, politikafilozófiai szempontból nagyon is jelentős a két filozófus megállapítása. A változó társadalmi rend az erkölcsi normák változását vonta maga után, s az egyéneknek nem volt érkezésük arra, hogy azt megkérdőjelezzék, és felismerjék a lelkiismeret hangját, melyet a modern kor nyom el: Arendt szerint az ideológiák és a „*kényszerű konformizmus*” (Arendt, 1998: 40–42.; 58.), Kierkegaard szerint pedig a haszonvágy és a tömegesedés. Ezek azonban ismét egymással összefüggő jelenségek. A tömegtársadalom kialakulásával, mely Kierkegaard idejében vette kezdetét és tart napjainkig, valamint a szekularizáció „varázstalanításával” különféle izmusok törtek előre és a gazdasági érdekek kerültek előtérbe a magasabb rendű érdekekkel szemben.

Koruk társadalmi-politikai változásainak egyénekre vonatkoztatott hatását ragadták meg a lelkiismeret hiányának megfogalmazásában. Az elidegenedés mindkét szerzőnél felmerül a közügyek (Arendt), illetve Isten (Kierkegaard) vonatkozásában, de itt szeretnék emlékeztetni arra a korábbi megállapításra, miszerint itt a világról van szó, s így kap politikafilozófiai síkon is jelentőséget. Arendt számára a közügyektől való elidegenedés egyet jelent a világtól való elidegenedéssel (Arendt, 1998: 254–256.). Korábban azt is bemutattam, hogy Kierkegaard számára az én egyszerre képviseli önmagát és az emberiséget általában, s „[e]

z az a titok, amely a lelkiismeretben van [...] hogy egyszerre individuális élet és ugyanakkor az általános is” (Kierkegaard, 2005: 668.). A lelkiismeret itt nem csupán a felelősséget, hanem a kötelességet is jelöli, hogy az én önmagára eszméljen, önmagát, mint etikait válassza, s nyitott legyen mások felé, a világ dolgai felé (i. m. 671.; 731.). A lelkiismeret hiánya pedig a felelősségérzet hiányához vezet, az pedig az igazi vallásosság-, és az igazi politika lehetőségeit veszélyezteti (Smith, 2005: 58.).

Smith szerint a kierkegaardi politikai filozófia kulcsfigurája a felelősségteljes egyén, akit a lelkiismeret tesz azzá, ami és aki (i. m. 52.), ugyanakkor a modern tömegdemokráciák egy olyan kort hoztak el, melyben a jelentőségteljes reflexiókra, cselekvésekre és felelősségvállalásra már nincs lehetőség (Kierkegaard, 1978: 67.), s az anonim tömeg hatalmas uralkodik. Felelősség hiányában pedig az anonim tömeg hatalmasabb, mint bármelyik zsarnok. Smith szerint Kierkegaard korát megelőzően festi le a modern tömegdemokráciák antidemokratikus vonásait: sokak zsarnoksága, melyben nem világos, hogy ki az uralkodó, és hogy mik a szabályok (Smith, 2005: 54.).

4. A lelkiismeret tárgya: a bűn

Az arendti belső dialógus és reflektív ítélőerő, valamint a kierkegaardi hit között is vonhatunk párhuzamot. Közös elem, hogy mindkét fenomén lényege és célja az egyén kiemelése a tömegből (Mackie, 2013: 10–11.). Ennek egyrészt az a célja, hogy az én én legyen, ugyanakkor a bűn szempontjából is lényeges. Kierkegaarddal szólva *„Ha tehát nagyon sok a bűnös, akkor ez [az ítélkezés] emberileg egyszerűen nem működik; lemondanak az egészről és belátják, hogy szó sem lehet itt semmiféle ítéletről, túl sokan vannak [...] ezért le kell mondani az ítélkezésről”* (Kierkegaard, 1993a: 142.). Arendt ugyanerről: *„ahol mindenki bűnös, ott nem ítélkezhet senki, mivel senki sincs birtokában a felelősségnek”* (Arendt, 2012: 30.). Valamint *„[...] ahol mindenki bűnös, ott valójában senki sem az”* (Arendt, 2003: 21.). Belátható a kapcsolat itt is a két filozófus gondolatmenetében.

A tömegtársadalom kialakulása és a lelkiismeret hangjának eltompulása magával vonja azt a problémát is, hogy nehéz megkülönböztetni és elkülöníteni [differentiating] a valódi bűnösöket és ítéletet hozni. Az egyének elkülönítése a tömegből azért is fontos Kierkegaard számára, mert meglátása szerint az egyes egyén, aki képes [lenne] a jóért tenni, abban a pillanatban korrupttá válik, amint a tömeg része lesz. Éppen ezért nem áll majd érdekében, hogy önszántából lépjen ki a tömegből, vagy ő maga tegyen kísérletet annak felszámolására (Kierkegaard, 2009: 137.). Kierkegaard tehát korát megelőzve azt a szociálpszichológiai dinamikát veti az emberek szemére, amit ma csoportthatásként ismerünk. Érvelése szerint a tömeg részeként nagyobb valószínűséggel válik valaki bűnössé, mint individuumként (i. m.). Ezt a gondolatot is megtaláljuk Arendtnél, aki kiemeli, hogy az egyén viselkedésében nem csak az lesz a döntő, hogy melyik csoport mellett kötelezi el magát, hanem az is, hogy mennyire könnyedén tud majd alkalmazkodni – belesimulni – annak minden gondolatához, elvárásához (Arendt, 2003: 145.).

Fontos azonban, hogy a két filozófus számára mást jelent a bűn. A bűn forrása Kierkegaardnál az egyén belső szorongása magától a bűn elkövetésétől. A szorongást lehetőségként

írja le, amely egyfelől megbénítja, másfelől pedig bűnre csábítja az egyént (Kierkegaard, 2014: 332–336.). Ezt az állapotot az összeomlás állapotaként jellemzi, s így lehet, hogy az egyén egyszerre bűnös és egyszerre ártatlan, de végül a „*bűntől való szorongás hozza létre a bűnt*” (i. m. 347.). Ez a szorongás azonban nem azon alapszik, hogy az egyén bűnt követhet el, hanem hogy bűnösnek tartják (i. m. 348–349.). Itt ismét fontos aláhúzni, hogy az ént az externális kapcsolataiban határoztuk meg. Ha Kierkegaard csak Istent értené ezalatt, akkor ezen a ponton nem lenne érthető, hogy miért van jelentősége annak, hogy mit gondolnak *mások* az egyénről. Arendt számára is a jelenlévő mások interpretációi a fontosak és a reflexív ítélőerő alkalmazásánál is az a döntő, hogy miként látják az egyént, nem pedig az, hogy ő hogyan látja saját magát.

Arendt a bűn forrását a belső dialógus elmaradásában vagy téves lefolyásában állapítja meg. Úgy fogalmaz, hogy ha belső dialógusunk során arra jutunk, hogy amit tőlünk elvárnak, vagy amilyen döntés előttünk áll, az immorális és nem egyeztethető össze a belső értékeinkkel, akkor bűnös az, aki ezt nem tagadja meg (Arendt, 2003: 155.). Kierkegaard szerint, ha az ember nem cselekszik felismerésének pillanatában, akkor ez a felismerés meg fog szűnni. Ha ugyanis a felismert dolog nem tetszik az akaratnak, akkor ez utóbbi tovább fog lépni, ha viszont csak elnapolja a cselekvést, akkor a felismerés fokozatosan elhalványul: az etikai felismerések és ítéletek el fognak homályosodni (Kierkegaard, 1993a: 109–110.). Az igazi bűn pedig az, ha az akaratunk nem akarja a helyeset, vagy pedig, ha nem vagyunk hajlandók felismerni (i. m. 111.).

Az arendti bűnfogalom erősen a felelősség kérdésköréhez kapcsolódik. Fent láthattuk, hogy Arendt álláspontja szerint nem csak a saját, hanem mások – a velünk egy közösségben élők, akikkel közösen alakítjuk a közös világunkat – tetteiért is felelősséggel tartozunk. A bűn pedig e felelősségérzet elmaradásával egyenlő. Kovács Gábor hívja fel a figyelmet arra, hogy *A forradalom*-könyvben Arendt a képmutatással azonosítja a bűnt, vagyis azt tartja a legrosszabbnak, ha valaki a nyilvános-politikai térben megmutatkozva „*olyasmivel tündököl, ami nincs*”, ezzel becsapva a teret alkotó többi egyént (Kovács, 2018: 128.). A képmutatás ilyenformán nem pusztán a morális integritást fenyegeti, hanem egyenesen a politikai szférát – ahogyan azt Arendt érti – veszélyezteti (i. m. 132.).

Kierkegaardnál az én énné válásának szempontjából is jelentősége van a bűnnek, hiszen a szorongás ösztönzi cselekvésre és arra, hogy önmaga legyen. Arendt szerint ez úgy lehetséges, hogy a belső élet szférájában megjelenő kötelezettségek formájában jön létre ez a viszony (Arendt, 2005a: 49.). Ezt igazolni látszik, hogy Kierkegaard a bűn ellentétéként a szabadságot nevezi meg (Kierkegaard, 2014: 380–381.), ami hagyományosan a kötöttségek-től való mentességet jelöli. Arendt számára a bűn ellentéte a cselekvés, a reflexív ítélőerő precedens alapú használata, amelynek segítségével a nyilvános térben helyesen cselekedhetünk, a szabadság, pedig e cselekvés terméke (Ruszkai, 2019: 10.). Lényegileg a bűn ellentétét mindketten a szabadság fenoménjában fedezik fel, ami az individuum felszabadítása az evilági kötelezettségek alól. Arendt az animal laborans és homo faber létkategóriákhoz rendelt fizikai munkát, létfenntartást, valamint materiális alkotótevékenységet szigorúan elkülöníti az ember igazi céljaitól, amelyeket megtestesítő egyén a homo politicus, aki a közügyek- és a politika szférájában mozog, minden kötöttség nélkül. Ilyenformán pedig csupán ő a szabadság egyedüli élvezője (ld. Arendt, 1998). Kierkegaard ennél megengedőbb,

ő úgy fogalmaz, hogy a szabadság minden szférában jelen van és folyton kommunikál: a szabadságot a nyelv és a szó felszabadító erejéhez köti (Kierkegaard, 2014: 394.), ami viszont már ismét egy közös elem Arendttel, aki számára a szabad cselekvés egyet jelent a beszéd-cselekvéssel.

A bűn elkövetése Kierkegaard szerint nem pusztán egyszeri hiba, hanem a bűnt elkövető felelős lesz abban is, ami a bűnelkövetésre rávette. Ha csak a kísértésnek nem állt ellent, akkor magában a kísértésben is bűnös (i. m. 381.). Hozzáteszi, hogy éppen ezért, az sohasem fogja megérteni a maga saját bűnösségét, aki arról csupán bírói ítéletből szerez tudomást, mert „*ha az ember bűnös, akkor végtelen értelemben az*” (i. m. 427.). Arendtet is ez a probléma foglalkoztatta Adolf Eichmann-pere kapcsán: Eichmann valóban nem érezte magát bűnösnek s csupán a bírói ítélet mondta ki őt annak, tudatában ez a gondolat nem jelent meg (Arendt, 1981: 4.). Arendt ezt a már fent tárgyalt gondolatlanság jelenségével magyarázta, Kierkegaard pedig a *szubjektivitás* súlyával. Számára az egyének eleve bűnben léteznek – Ádám bűnében – s éppen ezért *saját* bűnüket már nem ismerik fel, amennyiben nem válnak énné. Kierkegaard szerint ugyanis az individuum számára csak az az igazság, amit szubjektíve képes igaznak tartani, valamint a bűn sem magyarázható semmilyen tudomány által, hiszen ahogy az igazság, úgy a bűn is mindenkinek mást jelent (Kierkegaard, 2014: 407.; 351.). Ilyenformán a lelkiismeret is csak akkor szólhat az egyénhez, ha szubjektíve képes igaznak vagy bűnnek tartani valamit. M. G. de Paula kiemeli, hogy mindkét szerző képes etikai síkra terelni az egyébként nem etikai természetű kérdéseket is, annál fogva, hogy mind a dolgok magyarázatát, mind magát a hitet a szubjektív megértéshez kötik (de Paula, 2011: 35–37.).

Arendt számára Kierkegaardnál ez a fajta szubjektivitás nem is annyira a hitben, mint inkább a kételyben jelenik meg (Arendt, 1998: 275.) és ezért tartja kora legnagyobb hatású gondolkodójának (Arendt, 2005b: 175.). Kiemeli, hogy a kételkedés és a hit kapcsolata fontos Kierkegaard számára, s tulajdonképpen az értelem és hit hagyományos kapcsolatának megfordítását tűzte ki céljául (Arendt, 1995a: 36–37.), s ezzel az emberi képességek hagyományos hierarchiáját s az ember sajátos emberi minőségének mibenlétét kérdőjelezi meg (i. m. 47). Kierkegaard úgy fogalmaz, hogy „*aki mélyen és bensőségesen a maga nevében kételkedik [...] az meg fogja találni a helyeset*” (Kierkegaard, 2005: 586.). Mackie szerint ez a fajta szubjektív gondolkodás lehet a kulcs az én egyénné válásához és az intraszubjektív dialógushoz, végül pedig a totalitárius tendenciák ellensúlyozásához is (Mackie, 2013: 3.). Hozzáteszi, hogy közös elem a két filozófus gondolkodásában, hogy az individuumaitól egyfajta arroganciát várnak el, hogy ragaszkodjanak saját szubjektív ítéletükhöz, akár még az uralkodó ideológiával szemben is (i. m. 10–11.).

Ez a fajta ragaszkodás azonban csak keveseknek adatik meg, mivel, ha az állam (vagy a társadalom, vagy az Isten, tehát mindenképpen egy, az egyén felett álló entitás) olyan cselekvést vár el az egyéntől, ami a belső dialógussal ellentétes, akkor az önellentmondáshoz és belső feszültséghez vezetne, hiszen az állam (vagy Isten) által adott parancsoknak sohasem lenne szabad immorális természetűnek lennie, így azt az egyén számára mind felismerni, mind elfogadni rendkívül nehéz lenne (Arendt, 1981: 191.). Mackie rávilágít, hogy Kierkegaard az ószövetségi Ábrahám-interpretációjában nagyon hasonló gondolatokat fogalmaz meg (Mackie, 2013: 10.), amikor azt a belső feszültséget írja le, amit Ábrahám akkor érzett,

amikor az Isten azt kérte tőle, hogy ölje meg egyetlen fiát, Izsákot (Kierkegaard, 1983: 57–59.). Ezt a szorongást akkor tapasztaljuk, amikor tudjuk, hogy mi lenne a helyes, de nem akarjuk megtenni (ld. „A jótól való szorongás”, Kierkegaard, 2014: 389–393.).

A lelkiismeretünk megszólalásának és a helyes cselekvésnek a garanciáját Arendt a gondolkodás képességében, Kierkegaard pedig a hit erejében találja meg. Ugyanakkor egyik sem lehet valódi garancia a fent vázolt belső ellentmondás kiküszöbölésére. Egyfelől a belső dialógus csak a jó megcselekvésére lehet garancia, amit felismerni és elfogadni könnyű; de arra nem lehet garancia, hogy ezzel párhuzamosan ne hajtsunk végre helytelen tetteket is, ha az uralkodó (társadalmi, jogi vagy vallási) norma azt helyesként fogadja el; továbbá, ami az egyén belső értékei szerint helyesnek bizonyul, nem garantálható, hogy a világ szempontjából is az (Ruszkai, 2019: 7.).

A hit garanciája pedig az Istennel való kapcsolaton alapszik, ami minden egyes egyén számára más, és egy Ábraháméhoz hasonló helyzetben az egyénnek teljesen rá kellene magát bíznia erre az abszolút, externális kapcsolatra, amit azonban a társadalmi-politikai köztöttségek és kötelezettségek nem tesznek lehetővé (Mackie, 2013: 5–6.). Kierkegaard ugyanakkor azt állítja, hogy ha egy egyént olyan helyzet elé állítunk, amiből már csak a választás lehet a kiút, akkor mindig a helyeset fogja választani (Kierkegaard, 2005: 585.). Ez az állítás azonban erősen vitatható, főleg, hogy éppen Kierkegaard fogalmazza meg, hogy ez a választás elsősorban nem jó és rossz közt történik, hanem az akarás választását jelenti, valamint, hogy választhatjuk anélkül is a rosszat, hogy azt akarnánk választani, elég hozzá, ha nem választjuk a jót (i. m. 586.).

5. Összegzés: A lelkiismeret szerepe a politikában

A fentiekben bemutattam, hogy a lelkiismeret hogyan jön létre a két filozófus megítélése szerint, és hogy annak mi a szerepe az egyénekre vonatkoztatva. Az alábbiakban most azt fogom megvizsgálni, hogy mindennek mi a jelentősége a világra vagy a politikára nézve. Korábban megállapítottam, hogy az arendti jelenlévő mások előtt, illetve a kierkegaardi Isten előtt való megmutatkozás egyaránt értelmezhető a világ előtt való megmutatkozásként, valamint Arendtrel szólva, a világ alakításaként is. A fő különbség a két filozófus gondolatmenetében tehát feloldódik a világ előtt való megmutatkozás folyamatában. A világ közös alakítása során azonban fontos említést tenni arról, hogy Arendtnél az önmagáért fontos, míg Kierkegaardnál csupán eszköz marad a hit és az Istennel való helyes kapcsolat elérése érdekében.

A lelkiismeret Kierkegaardnál elsődlegesen az egyén számára bír döntő jelentőséggel. A tömeg, ahogyan azt Kierkegaard látja, „gondolattalan” és gondolkodás nélkül ítélkezik, benne feloldódnak az egyének és korrumpálódnak, személyes és gazdasági érdekeik elhomályosítják ítélőképességüket. Ebből az állapotból pedig csak a lelkiismeret fenoménja vezetheti ki az egyes egyént. Kierkegaard alapvetően a nivelláló etikát kritizálta, amiért nem teszi erkölcsi alapkategóriává az egyes ember lelkiismereti felelősségét. A tömeg részeként létező, gondolkodó és cselekvő egyén ugyanis csupán elfogad bizonyos gondolatokat etikailag helyesnek, de nem jut el a felismerésig. A lelkiismeret fenoménja egyrészt az én énné válása

szempontjából lenne fontos tényező, másrészt viszont Kierkegaard nyomán azt mondhatjuk, hogy az ilyen egyén, aki már énné vált, és rendelkezik a lelkiismeret képességével, felette áll minden politikai rendszernek, amely a lelkiismeret hiányára építette birodalmát. Rossatti szerint annak ellenére, hogy Kierkegaard az individuum fogalmához két, nem politikai úton jut el – nevezetesen a szókratészi gyökerekre építkező lelkiismeretből, valamint a keresztény egyenlőség tanából – mégis egyfajta demokratikus képet fest le az individuumokról, akik, ha megőrzik egyediségüket és kitartanak meggyőződéseik mellett, képesekké válhatnak a „lényegi gondolkodás” (essential thinking) elsajátítására, mely a világot formáló erőként jelenhet meg (Rossatti, 2014: 326–327.).

Arendt érvelése szerint a lelkiismeret a gondolkodás aktusában születik meg, annak elmulasztása pedig *alvajáróvá* tesz (Arendt, 1981: 191.). Ebből pedig az következik, hogy ha az egyének nem képesek a belső dialógus (helyes) lefolytatására, akkor nem érezhetnek felelősséget sem a világ, sem a politikai ügyek iránt. Mindez úgy lehetséges, hogy Arendt az ítélőerő képességét a nyilvános térhez és a másokkal közös cselekvés aktusához köti. A lelkiismeret lehet az egyetlen kontrolláló mechanizmusa az immorális cselekvéseknek. Ezért, ha ez meghatározó politikai elemként szilárdulna meg, akkor kiküszöbölhető lenne a szélsőségek felé való elmozdulás a politikában. A lelkiismeret hangját azonban képes elnyomni a radikális gonosz ideológiája, ezért nem elégséges garanciaként önmagában a lelkiismeret. Ugyanakkor a normatív szempontból helyes politika egyik kritériumaként Arendt a felelősségvállalást jelöli meg, felelősségérzet azonban nem tud kialakulni lelkiismeret nélkül. A közösségünk és a világ dolgaiért csak akkor lehetünk képesek felelősséget érezni és vállalni, ha interiorizáció révén képesek leszünk azonosulni vele és a reprezentatív gondolkodás során arra a felismerésre jutunk, hogy itt bűnt követtek el vagy rossz döntés született (Ruszkai, 2019: 23.).

Kierkegaard szerint a már a tömeg részévé vált egyének nem áll érdekében az abból való kiválás, mivel így minden felelősség lekerül a válláról. Ezzel szemben Arendt úgy fogalmaz, hogy a nyilvános-politikai tér hiányában az egyéneknek nincs módjuk kilépni a tömegeből. Arendt tehát feltételezi, hogy az egyének egyébként ki akarnának válni a tömegeből, csupán lehetőségük nincs rá – mivel a modernitás patológiái (különösen a totalitarizmus) éppen a nyilvános-politikai tér lehetőségterét veszi el. Ebből a különbségből fakad az a nyelvi különbség is, hogy Arendt a lelkiismeret elhomályosodásáról, Kierkegaard pedig lelkiismeret-nélküliségről beszél. További lényeges elem, hogy a modern korban megjelenő gonoszt mindkét filozófus valami újként identifikálta, ami nem csupán radikális, hanem sokkal inkább végtelen. Az ez ellen való védekezés egyik lehetséges módzata a lelkiismeretünkre hallgatás, ahogyan azonban láthattuk, ez önmagában nem mindig elégséges. Dana R. Villa értelmezése szerint úgy gondolták tovább a szókratészi alapokat, hogy abból kiolvasható egy új fajta állampolgárság koncepció, amely a személyes felelősség elvén alapul és a „gondolatlanság” patológiájával szemben határozza meg önmagát (Villa, 2001: ix.). Villa úgy fogalmaz, hogy „*az individuum figurája pedig a lelkiismeret külső reprezentációjaként jelenik meg*”, így belátható, miként kap politikai jelentőséget a lelkiismeret (i. m.).

Annak ellenére, hogy mindkét szerző az individuumok egyediségét és tömegeből való kiemelkedését hangsúlyozza, valójában mindkét esetben túlmutatnak az „énségükön”. Arendt individuumai számára a (politikai) közösség testesíti meg a célt, Kierkegaard esetében pedig az igaz keresztény hit, amit kora és társadalma szekularizált hitével szemben határoz meg.

Közös elem, hogy az individuumok egyedisége és „énsége” még nem a cél, hanem csupán egy eszköz egy nagyobb cél elérésének érdekében. Értelmezésem szerint ez a cél mindkét esetben felfogható a világ jobbá tételeként is. Arendtnél világosan látszik ez a cél, hiszen számára az emberi lét, kondíció értelmét a közös világ alakítása jelenti, a cselekvés aktusa, ami mindig mások előtt és másokkal közösen történik. Kierkegaard pedig a legmarkánsabban a *Vagy-vagy*-ban (2005) fejti ki azt gondolatot, hogy az egyéneknek etikailag helyesen kell élniük és nem ragadhatnak meg a szemlélődés szintjén, hanem cselekedniük kell. Annak ellenére, hogy cselekvéseik következményei előre nem beláthatók, a dolgok magasabb rendje magába olvasztja azokat s ez alakítja a világ(történelme)t (i. m. 588–591.).

Smith hívja fel a figyelmet arra, hogy Kierkegaard az ember és a politika ontológiai státuszát közös, spirituális kategória alá vonta. Idézi Kierkegaard azon gondolatát, miszerint a modern korban minden politikai, ugyanakkor semmi sem az többé, mert ahogy az igazi vallást, úgy az igazi politikát is felszámolták a modernitás körülményei, valamint az, hogy az egyes egyének már nem ismerik fel saját feladatukat a világban. Az én helyes értelmezése nélkül pedig nem lehetséges igazi politika (Smith, 2005: 58–59.). Mindkét szerzőre jellemző, hogy éles kritikát fogalmaznak meg, de nem kínálnak pozitív javaslatot a modernitás patológiáira. Smith abban összegzi a kritikákat, hogy ha mindenki énné válna és felelősséget vállalna mind a saját, mind mások tetteiért, akkor lehetségessé válna egy normatív politikai közösség felépítése. A modern korban azonban már elveszítettük mind a politika, mind az én valódi jelentését. Elbuktunk abban, hogy önmagunkat spirituális lényként fogjuk fel. Ez pedig a két-ségbeesésnek egy olyan formája, amelyet még a modern politika sem érthet meg (uo.).

A lelkiismeretnek megkülönböztethetjük tehát egy politikai formáját, amely több az egyszerű bűntudatnál. Mindkét szerző esetén egyet jelent a viláért vállalt felelősséggel és az ezzel kapcsolatos kötelességgel, s ezt érthetjük „*politikai lelkiismeret*” alatt. Ez lehet a garancia a helyes politikai cselekvésre és a közös ügyekért vállalt felelősségre. Ennek hiánya pedig a „gondolattalan” tömeg kialakulásához vezet, ami a sokak zsarnokságát hozza el, amelyben nem lesz többé helye az igazi politikának. A politikai lelkiismeretet az különbözteti meg a hagyományos értelemben vett lelkiismerettől, hogy az érvényben lévő társadalmi rend normáinak és erkölcsseinek ellenében is képes felismerni azok esetleges immorális természetét, s nem fogadják el azokat automatikusan. A viláért vállalt felelősség kulcsa pedig a politikai lelkiismeret képessége.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Arendt, Hannah (1981): *The Life of the Mind I-II*. New York, Harvest Book Inc.
 Arendt, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
 Arendt, Hannah (1995a): A hagyomány és a modern korszak. In: Uő.: *Múlt és jövő között*. Budapest. Osiris.
 Arendt, Hannah (1995b): Igazság és politika. In: Uő.: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris.
 Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
 Arendt, Hannah (2000): *Eichmann Jeruzsálemben: Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Budapest. Osiris.

- Arendt, Hannah (2001): *Denktagebuch 1950 bis 1973*. München, Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (2003): *Responsibility and Judgement*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2005a): Søren Kierkegaard. In: Jerome Kohn (szerk.): *Essays in Understanding 1930–1954*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2005b): What is Existence Philosophy? In: Jerome Kohn (szerk.): *Essays in Understanding 1930–1954*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2005c): „What Remains? The Language Remains” A Conversation with Gunter Gaus. In: Jerome Kohn (szerk.): *Essays in Understanding 1930–1954*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2007): *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München, Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (2012): *In der Gegenwart: Übungen im politischen Denken II*. München, Piper Verlag.
- Biró-Kaszás Éva (2005): *Felelősség a világért: Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig*. Debrecen, Vulgo Alapítvány.
- D’Entrèves, Maurizio Passerin (2006): Arendt’s theory of judgement. In: Dana R. Villa (szerk.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Søren (1978): *Two Ages*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1983): *Fear and Trembling/Repetition*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1993a): *A halálos betegség*. Győr, Göncöl.
- Kierkegaard, Søren (1993b): *Önvizsgálat*. Budapest, Új Mandátum.
- Kierkegaard, Søren (2005): *Vagy-vagy*. Budapest, Osiris.
- Kierkegaard, Søren (2009): *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (2014): A szorongás fogalma. In: *Søren Kierkegaard Művei*. Pécs, Jelenkor.
- Kovács Gábor (2018): *Álarc, színpad, politika – A megjelenés tere Hannah Arendt politikai filozófiájában*. In: *Uó.: Két part között mindörökké?* Budapest, Liget.
- Mackie, J. Carolyn (2013): *This Thinking Individual: Conscience and Subjectivity in Søren Kierkegaard and Hannah Arendt*. Toronto, Institute for Christian Studies.
- Olay Csaba (2008): Az ítélőerő Arendt gondolkodásában. In (szerk. Balogh László Levente és Biró-Kaszás Éva): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony, Kalligram.
- de Paula, Marcio Gimenes (2011): Hannah Arendt: Religion, Politics, and the Influence of Kierkegaard. In: Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*. Farnham, Ashgate.
- Rossatti, Gabriel Guedes (2014): Kierkegaard, Hannah Arendt and the Advent of the “Hollow Men” or towards a Kierkegaardian Reading of Eichmann in Jerusalem. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 19(1): 301–328.
- Ruszkai Szilvia Éva (2019): Politikai etika Hannah Arendt filozófiájában. In: *Politikatudomány Online*, 2019/1.
- Smith, Graham M. (2005): Kierkegaard from the point of view of the political. In: *History of European Ideas*, 31, 35–60.
- Villa, R. Dana (2001): *Socratic Citizenship*. Princeton University Press.

Molnár Ivett
(mesterszakos hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Állam és Jogtudományi Kar)

Válságértelmezés és ellenségképzés a politikai vezetői narratívában

ÖSSZEFOGLALÓ

Jelen tanulmány a válságértelmező, illetve -teremtő politikai vezetéssel foglalkozik egy szociálkonstruktivista *értelmezési keretben*. A kutatás azt vizsgálja, hogy a vezető rendkívüli állapotra adott válaszában hogyan képez ellenségképeket azáltal, hogy a válság okozójaként megnevez, illetve bűnbakként jelöl ki személyeket, csoportokat, szervezeteket, valamint azt, hogy milyen módon származik politikai előnye e konstrukcióból. A politikai vezető válságnarratívájában három fő diszkurzív szerepet különböztet meg, melyet a konfliktus dráma-háromszög-modellje szemléltet: (1) *áldozat szerepében mutatja be közösségének csoportját, azaz azokat, akik vele szimpatizálnak („mi”),* (2) *az üldöző jelenti az ellenséget, a válság okozóját („ők”),* aki üldözi az áldozatokat, elnyomja azokat és nem hagyja őket kiteljesedni és biztonságban létezni. (3) A megmentő szerepében pedig általában a konstrukció létrehozója saját magát, illetve politikáját azonosítja, amely szerint egyedül és kizárólag csak ő képes a közösségét veszélyeztető egzisztenciális fenyegetettség megszüntetésére és leküzdésére.

Magyarországon 2010 óta különösen felerősödtek az ellenségképző diszkurzív elemek, erősebb és felismerhetőbb attribútumokkal, mint a rendszerváltás óta bármikor. A dolgozat Orbán Viktor nyilvánosságnak szánt megszólalásaiból válogatva elemzi az ellenségképzés retorikai megjelenését, nyelvi fordulatait, *típusait*, illetve azt, hogyan jelenik meg történetében a konfliktus három szereplője: az áldozat, az üldöző és a megmentő.

Kulcsszavak: konstruktivizmus, politikai vezetés, válsághelyzet, narratív ellenségképzés, Orbán Viktor.

Ivett Molnár

(Graduate student, Eötvös Loránd University,
Faculty of Law and Political Sciences)

The interpretation of crisis and the making of enemy in the narrative of a political leader

ABSTRACT

This paper aims to discuss the crisis interpretations and constructions of political leadership from a social-constructivist point of view. The present study examines how a political leader creates the image of the enemy in response to a crisis situation by naming persons, groups, and organizations as the sources and origins of the perceived threat. The paper also attempts to present the leader's political advantage stemmed from this process of narrative construction. The political leader distinguishes three main discursive roles in crisis narrative, which analytically can be described with the 'drama triangle' model of the conflict: (1) the role of the victim involves the leader's community, namely those who sympathize with the leader ('in-group'), (2) the role of the pursuer is simply the enemy, the causer of the crisis ('out-group'), who pursues the group of victims, represses them and do not let them exist in peace. (3) The storyteller identifies himself with the role of the saviour (or hero), according to which only he/she is able to terminate and overcome the existential threat endangering the leader's community.

Since 2010, the enemy-creating discursive elements especially intensified in Hungarian politics, with stronger and more recognizable attributes than ever since of the system transformation. This study analyses the rhetorical appearance, linguistic turns, types of enemy-making, and how the three roles of the conflict – the victim, the persecutor, and the rescuer – appeared in his story told by Viktor Orbán in his public speeches.

Keywords: constructivism, political leadership, crisis situation, narrative enemy making, Viktor Orbán

1. Bevezetés

A politikai vezetők konstruált valóságukat úgy hozzák létre, hogy bizonyos eseményekhez saját (értelmezett) jelentést társítanak, így minden politikai helyzetben jelentős szerepe van az értelmezésnek és jelentésadásnak. A normál állapot megszűnése esetén – azaz válságban – a politikai vezetők értelmezései még nagyobb hangsúlyt kapnak. Akár külső sokk hatására létrejött exogén válságról, akár endogén válsággenerálásról beszélünk, a válsághelyzet okozójának keresése, a bűnbak kijelölése mindenképpen megjelenik a vezető narratívájában, így hozva létre bizonyos ellenségeket és ellenségképeket. A hazai kutatások kiemelt figyelmet fordítanak a politikai vezetők válságértelmezéseire (lsd.: Körösényi, 2005; Körösényi et al., 2017; Illés, 2016, 2017; Illés–Körösényi, 2017; Metz, 2017a, 2017b), illetve narratívájuk diszkurzív-interpretatív vizsgálatára. Jelen tanulmány ezen irodalomba illeszkedve kívánja egy konstruktivista olvasatban kiemelni a vezető válsághelyzetre adott válaszában megjelenő ellenségképzést – mint eszközt a beszélő-cselekvő társadalmi támogatottságának növelésére és fenntartására.

A vezetéselmélet és a konstruktivizmus között összefüggés áll fenn annak tekintetében, hogy a politikai valóság diszkurzív formálásában egyes aktoroknak kiemelt szerepük van, köztük (és különösen) a politikai vezetőnek. Nyelvi, retorikai eszközeivel konstruálja meg saját valóságát, akár válságra reagálva, akár létrehozva azt. E kialakított narratívában pedig különböző szerepeket hoz létre, köztük az ellenséget, akit a válság okozójaként azonosít.

Tehát az ellenség konstrukciója először nyelvi, retorikai szinten jelenik meg, diskurzusok formájában. A beszédhelyzetek folyamán a beszélő – jelen esetben a politikai vezető – saját maga jelöli ki ellenségeit, és az ellenség viszonyában jelöli ki saját, illetve csoportjának szerepét. Az ellenségkonstrukció során a beszélő különböző negatív, interszjektív jellemzőket tulajdonít az ellentétes oldalnak, és azt nem *ellenségképnek*, hanem tényleges veszélyforrásként, *ellenségnek* állítja be. Egy olyan ellenség, aki valamilyen oknál fogva más, mint a „mi csoportunk”, és ennek a tulajdonságnak az okán biztonságunkra – akár fizikai, szellemi, kulturális, materiális, vallási értelemben – kockázatot jelent.

Az ellenségkép kreálója maga konstruálja meg a konfliktus szerepköréit, ezeket maga ruházza fel tulajdonságokkal, így maga konstruál egy világot. Jelen tanulmány nem azzal foglalkozik, hogy ez a konstrukció igaz-e, vagy a konstruáló narratíváján belüli elemek igaznak vagy hamisnak mondhatók-e, illetve nem a morális értékítélet a tanulmány célja. A fő kihívást az jelenti, hogy a beszélő narratíváján belül milyen szerepeket hoz létre, kit nevez meg saját, illetve ellensége csoportjának, ki a konfliktus feloldója, azaz a „megmentő”, valamint narratívájában hogyan konstruálja meg saját „valóságát”. Vagyis az ellenségkép konstrukciója egy olyan narratívát jelent, amely nyelvileg és társadalmilag konstruált, és éppen ezért nem állandó és abszolút, hanem értelmezésnek és újraértelmezésnek kitett vonatkoztatási keret. Tehát a különböző narratívaalkotások során az adott történetben egy konstruált valóság jön létre, következésképpen minden alkotott történet létrehoz egy saját világot és az abban értelmezendő szerepeket, viszonyokat.

Magyarországon 2010 óta a kiéleződő politikai viszonyok során az ellenségképzés a gyakorlatban intenzívebben is megjelent, erősebb attribútumokkal, mint korábban. Ámbár az ellenségképzés 2010 előtt is jelen volt a rendszerváltást követő magyar politikában (akár

csak a 2004-es népszavazást megelőző kampányt figyeljük vagy a szélsőjobb oldali MIÉP retorikáját), azonban a legfőbb változást az jelenti, hogy manapság – szemben a 2010 előtti ellenségképzéssel – sokkal nyíltabban és markánsabban jelen van a politikai napirenden, diskurzusban és a közbeszédben. E változás abban nyilvánul meg leginkább, hogy az ellenségkép megalkotása perszonalizálódott, hiszen (1) egy személy jelöli ki a konstrukcióban a diszkurzív szerepeket, (2) a történetben ő válik a megmentővé, (3) és szerepe az állampolgárok által is jól azonosítható. Mivel erőteljesebben kötődik egy vezető személyhez a jelenleg, ezért érdemes egy politikai vezető – ez esetben Orbán Viktor – szemszögéből vizsgálni a konstruálás folyamatát, tendenciáit.

A kutatás célja a válságkonstrukció és ellenségképzés elméleti keretének kifejtésén túl milderre empirikus példaként Orbán Viktor március 15-i beszédeit diszkurzív-interpretatív módon elemezni, azoknak ellenségképző motívumait kiemelni, valamint a történetben kialakított szerepeket és egymáshoz való viszonyukat ismertetni. A tanulmány alapvetően hat részre tagolódik, amelynek első négy fejezete a válságkonstrukció és ellenségképzés elméleti keretét foglalja össze, valamint a vizsgálódás kiindulópontjait. Az ötödik rész vizsgálja Orbán Viktor narratívájának kontextusát, a hatodik rész pedig a politikai vezetői narratívára adott empirikus példaként vizsgálja Orbán Viktor történetében alkotott három szerep (áldozat, üldözött és megmentő) nyelvi-diszkurzív megjelenéseit az inkumbens miniszterelnök két ciklusán keresztül adott március 15-i beszédeiben 2010 és 2018 között.

2. Válság- és ellenségkonstrukció

A politikai vezető a cselekvései köré különböző történeteket alkot, amelyeknek segítségével magyarázza és legitimálja intézkedéseinek okát, programjának jelentőségét. Célja narratívájával meggyőzni a választókat politikájának, döntéseinek helyességéről és szükségességéről. Mivel válság esetén a politikai vezetőnek több döntést kell hoznia és cselekedeteinek súlya és azoknak következménye felerősödik, így a politikai vezető szerepe is felértékelődik, hiszen – a strukturalista felfogás szerint – a válság megoldásához kiemelkedő vezetőre van szükség. Ugyanakkor a konstruktivista megközelítés azt mondja, hogy a plebisziter vezető maga is „keresheti” ezen krízishelyzeteket, új konstrukciókat létrehozva és számára kedvező módon alakítva azokat. A válság eredetét vizsgálva két típusát különböztethetjük meg: (1) exogén jellegű válság esetén a probléma kívülről érkezik, a politikai vezető pedig diskurzusával és cselekvéseivel erre reflektál. (2) Endogén válsággeneráláskor a vezető tudatosan, maga hozza létre a normál állapottól eltérő helyzetet, külső sokkhatás nélkül (Körösényi–Illés–Metz, 2017) A válság konstruálásának szempontjából mindkét lehetőség fontos, hiszen a beszélő narratívájában a kívülről érkező sokkot is alakíthatja úgy, hogy abból politikai előnye származzon. Ennélfogva a válságra adott reakció határozza meg, hogy az adott szituációt milyen jelentéssel ruházza fel, milyen történetet alkot köré, azaz hogyan konstruálja meg saját *valóságát*. A beszélő-cselekvő maga is létrehozhat olyan krízishelyzetet, melyet narratívájában exogén jellegűnek definiál. A válsághelyzet okozójaként pedig bűnbakokat jelöl ki ellenségképeket teremtve. Tehát a politikai vezető vagy külső válságot formálva, vagy újat konstruálva történeteket alkot, melyekben különböző szerepeket jelöl ki, köztük a válság

okozójaként megnevezett ellenséget, valamint a vele szimpatizálók csoportját. Saját maga szerepének pedig kitüntetett pozíciót biztosít, hiszen az általa kreált történet „főhőseként” jelenik meg a *megmentő* szerepében. Azonban a magát főhősként bemutató történetnek a választók tapasztalatai és valóságképe korlátot jelent, hiszen nem minden narratívát fogadnak el legitimnek (Metz, 2017b). E történetnek illeszkednie kell a kontextusba, a korszakba és a választók valóságképebe, hiszen ezen narratívákat a vezető és vezetettek együttes, közös cselekvése és interakciója hozza létre (Grint, 2014). A narratívához tartozó saját szerep is konstrukciónak tekinthető, így a vezető karizmája is társadalmi konstrukció, azaz nem személyes készség, jellemvonás, hanem a vezető létrehozásán és a vezetettek elismerésén és alávetettségén alapuló konstrukció (Weber, 1987; Grint, 2014). Ahhoz, hogy e legitimitást megkapja, magát közösségének védelmezőjeként, megmentőjeként kell bemutatnia, illetve ellenségképet kell létrehoznia, hogy vele szemben tudja pozícionálni kiemelkedő szerepét.

Tehát a tanulmány alaptézise, hogy a politikai vezető narratívaalkotása egyik fő eszközként az ellenségképzés tekinthető, amely során különböző szerepeket hoz létre. A konstruáló diskurzusában megalkotja és tulajdonságokkal ruházza fel mind saját, mind pedig ellenségének csoportját. A konfliktus, vitahelyzet mentén jelöli ki saját helyét és álláspontját, kialakítva egy ellentétes viszonyrendszert a szerepek között. A konstruáló ellenfeléről egy ellenségképet alkot, melyet negatív attribútumokkal illet.

Az ellenség és az ellenségkép az ellenséges viszony két aspektusát írja le, amelyek nem határozottan elválasztható fogalmak, köztük bizonyos mértékű átfedés van.

A társadalmi szerveződések kezdete óta a csoportok és csoporttagok között vitahelyzetek, konfliktusok, ellentétek alakulnak ki, létrehozva az ellenség fogalmát. „Egy cselekvő közösség nem létezhet vagy nem képes a túlélésre kapcsolatok és ellentétek, konfliktusok és kompromisszumok, illetve valamilyen jellegű konszenzus megteremtése nélkül.” (Koselleck, 1998: 12.). Minden közösség részét képezi a viszálykodás egymással, illetve más, az adott csoporttól különböző egyénnel, kollektívakkal. A népcsoportok így az őskortól kezdve a hordatársadalmakon, középkori szervezkedéseken át a modern államok kialakulásáig konfliktusban álltak egymással, amelyek háborúskodásban, katonai összecsapásokban teljesedtek ki. Az ellenség így egy jól meghatározható szerep formájában testesült meg. Az ellenfél, az ellentétes oldal a csatamezőn jelent meg, ahol a cél annak fizikai megsemmisítése, felszámolása volt, hiszen a saját csoport biztonságának megszűnése valós kockázatot jelentett.

Megjegyzendő azonban, hogy az ellenségkép kreálása nem a modern politika terméke, ugyanúgy ősi toposznak tekinthető, mint ahogyan az ellenség is. Gondoljunk csak a vikingekre, akiket szőrösnek, igénytelennek, barbárnak és könyörtelennek ábrázolt az akkori korszak, vagy a kalandozó magyarokra – akiket szintén hasonló attribútumokkal ruházott fel a korabeli köznyelv –, esetleg magyar szemszögből a törökök jellemzésére. Vallási, kulturális és területi különbségek egyaránt konfliktusokat szültek, ami által ellenségképek jöttek létre mind a köznép nyelvezetében, mind pedig a hatalmi elit konstruálása révén. Az ellenségkép létrehozása megkönnyítette a katonák motivációját a harchoz, illetve a saját csoporthoz (nemzethez) való lojalitás megőrzését és erősítését.

Az ellenségkép tehát „egy személy, csoport, eszme vagy szervezet veszélyes és ártalmas mivoltával kapcsolatos meggyőződés”, egy eltúlzott, felnagyított elképzelés a kreált és interszubjektív szereplőről és annak veszélyességéről és kártékonyágáról (Pál, 2018).

Azonban az ellenség és az ellenségkép viszonya nem választható el teljesen egymástól, előfordulhatnak a kettő határvonalán létrejövő összefüggések, ahol az ellenségből ellenségkép, vagy ellenségképből ellenség rajzolódik ki, pl. (1) általánosításból fakadóan ellenségkép jön létre, ahol a konstruáló a közösség egy ténylegesen ártó tevékenységet folytató részéből általánosít a közösség teljes egészére, azaz azonosítja a részhalmazzal a teljes halmazzal (pl. az összes muszlim terroristaként való beállítása); vagy (2) egykori tényleges ellenség múltból táplálkozó emlékéből, korábbi harc, konfliktus következményeként ellenségkép jön létre.

A konstruktivizmus keretein belül maradva viszont elsősorban arra koncentrálnak a tanulmányok, ahol az ellenségképet diskurzusában tudatosan és célzatosan hozza létre annak kreálóját, az ellenségképet narratívájában *de facto* ellenségnek nevezi, vagy a maga alkotta valóságán belüli értelmezésben annak láttatja.

A konstruáló nyelvi megnyilvánulásaiban gyakran visszatér az ellenségeskedés az előzőekben leírt kontextusához, háborús retorikát alkalmazva. Nyelvezetében így olyan elemek jelennek meg, amelyekben az ellenség a konstruáló által védelmezett közösség biztonságára tör, aminek következtében a beszélő az ellenséggel egy folytonos harcot folytat, csatákat vív, és csak annak megállítása, legyőzése jelenthet megoldást.

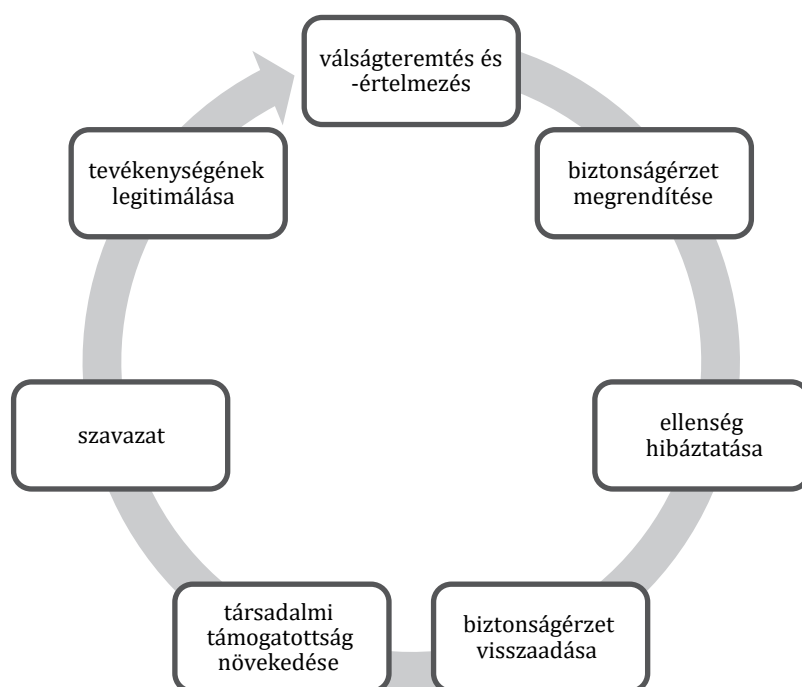
Érdemes megjegyezni, hogy annak ellenére, hogy a diskurzuselemzés során a konstruáló narratívájába kell helyezkedni, az ellenségkép vizsgálata mégis valamelyest külső, elemzői nézőpontot igényel, amely során megállapíthatóvá válik, hogy egy adott interakció során *valakinek* sajátos fogalmi keretekben megjelenő meggyőződései, hiedelmei vannak *valakiről/valamiről*, ezáltal teremtve meg az ellenségképzés diszkurzív stratégiáit, szerepeit. Emellett még az ellenség az ellenséges érzület tárgyára, valamint az ellenséges cselekedet célpontjára vonatkoztatható fogalom, addig az ellenségkép az ellenséges érzület alanyára, illetve az ellenséges cselekedet aktorára vonatkozik (Levinszon, 2007).

3. Az ellenségképzésből adódó politikai előny

A politika állandó ellentétekre épül, folyamatos vitahelyzetekre, így „a politika nem létezik az érintettek folyamatos jelentésadása nélkül, ami pedig rivalizáló jellegű, vagyis az egyetértés és az elutasítás mentén szerveződik” (Szabó, 2003: 84.). A politika konfliktusos természetéből adódóan a különböző szerepek is az egymáshoz viszonyított ellentétek révén jönnek létre: „a politikai vitaszerepek az egyetértés és vitatkozás, az elfogadás és elutasítás különböző szintjein helyezkednek el, s a vitázó saját helyét és álláspontját is ezen szerepekhez viszonyítva jelöli ki” (i. m. 86.). A beszélő retorikájával szerepeket hoz létre, amelynek része az ellenség megkonstruálása, illetve saját csoportjának önmeghatározása. „Egy cselekvő önmeghatározásához ellenfogalmak tartoznak, amelyek a mások ellenében megfogalmazott „mi”-t nemcsak artikulálják, hanem megkülönböztető jegyekkel is felruházzák” (Koselleck, 1998: 14.). Tehát a beszélő narratíváján belül bipolarisként, kétosztatúként mutatja be konstruált világát, amelyben a „mi”–„ők” dichotómia érvényesül, ahol ő maga *ipso facto* a többszám első személyből nyilvánvalóan következően a „mi”-csoport része, és amely morális többlettel rendelkezik az ellentétes csoporttal, az ellenség csoportjával szem-

ben. A beszélő saját csoportját a *kozmosz* világhoz tartozónak mutatja, amely „rendezett és kiszámítható, mert a dolgoknak megvan a maguk helye és neve, valamint az igazság és a jószág dominál benne”. Ezzel szemben a *káosz* minden, ami a kozmoszon kívül van, az ellenség világa, amelytől a beszélő csoportjának tagjai félnek és rettegnek, mert kaotikus és ismeretlen, minden rossz és pusztító erő forrása. Ezért „a közösség legfontosabb feladata, hogy megvédje önmagát a káosz pusztításaival és veszélyeivel szemben” (Szabó, 2003: 86.). Az ellenség veszélyességének érzetével tehát az ellenséggel szembeni morálisan „jó” oldal biztonságérzete megrendül, ezért az egyedüli kiutat annak legyőzésében látja.

1. ábra. Az ellenségképzés politikai előnnyé való transzformálásának körforgása.



Forrás: Saját ábrázolás.

A dolgozat azonban a beszélő helyzetéből értelmezi a narratíván belüli viszonyokat, ahol *nota bene* az ellenségképzés célja annak fenntartása, amennyiben abból előnye származik. Ennélfogva az ellenségképzésből származó politikai előny az alábbi hierarchikus sorrend mentén haladva valósulhat meg:

(1) A beszélő narratívájában valamilyen válsághelyzetet teremt, akár exogén válságra reagálva, akár endogén krízist létrehozva;

(2) amely által a beszéd célközönsége, azaz a „mi”-csoport biztonságérzete megrendül, hiszen egzisztenciális veszélyt érzékel.

(3) A beszélő narratívájában a válsághelyzet okozójaként bűnbakot jelöl ki, megnevezi az ellenséget és annak csoportját, hozzájuk pedig bizonyos jellemzőket rendel ellenségképeket teremtve.

(4) A beszélő narratívájában azt az érzetet kelti, hogy a válság megoldása, a biztonság visszaadása csakis egy heroisztikus harmadik fél, egy karizmatikus politikai vezető – rendszerint az ellenségkép kreálója, tehát önmaga – személyében lehetséges.

(5) Mindezen konstrukciót a beszélő politikai eszközként használja fel társadalmi támogatottságának növelése érdekében (amennyiben ezen szerepeket a közösség is elfogadja, elismeri, illetve, ha magát képes azonosítani a „mi”-csoporttal).

(6) A társadalmi támogatottság végül szavazattá transzformálódik,

(7) aminek eredményét a politikai vezető beszédében, illetve narratívájában programjának, cselekedeteinek legitimálásaként, igazolásaként, vezetésének felhatalmazásaként mutat be. Az ellenségképzés „sikerességének” következtében pedig folytatja ezen mechanizmust, körforgást.

Tehát az ellenségképzés végső soron politikai előnnyé alakítható. Azzal a retorikával, miszerint az ország biztonságát folyamatosan kívülről fenyegetik, egyre magasabb szintet ér el a gyűlöletből és a sértettségéből, áldozati szerepből fakadó nyelvi és fizikai agresszivitás, így annál magasabb arányúvá válik a miniszterelnök és a kormány iránti bizalom (Gudkov, 2007).

„Ahhoz, hogy egy társadalmi szereplő »ellenséggé« váljon, egy sor általános tulajdonságot kell kapnia: arcának meghatározatlanná, cselekedeteinek előreláthatatlanná kell válnia, olyan aszociális erőként kell megjelennie, amely nem ismer semmiféle normatív vagy konvencionális korlátozást” (i. m.). Azaz általában absztrakt ellenségképet konstruál a vezető, amit nem lehet személyhez, konkrét aktorhoz kötni, viszont meghatározott, egzakt cselekedeteket kapcsol hozzá, amelyek mindenképpen ártó szándékúak.

Azonban az ellenségképzés csak abban az esetben lehet sikeres, ha (1) „nem működnek vagy meggyengülnek benne a pozitív értékkötések, (2) megroppannak a társadalmi együttműködés alapelvei, (3) elbizonytalanodnak a társadalmi integrációt elősegítő alapértékek, (4) hiányzik például az individuális sikeresség és a csoportos teljesítmények elismerése, (5) elhomályosulnak a társadalmat összefogó és egyesítő értékjavak és szimbólumok” (i. m.). A veszteség, a megaláztatás, a vereség érzete következtében tartós félelmi állapot alakul ki, amelyek révén integratív mechanizmusok jönnek létre, amik „felerősítik az emberekben az egymáshoz tartozás közösségi érzését, az egymás iránti szolidaritás különféle kollektív – valós vagy vélt – veszélyek fenyegetésével szemben” (i. m.). Ha a narratíva szerint ezt a veszélyt csak a történet alakítója tudja elhárítani és a biztonságérzetet is csak ő tudja visszaadni, akkor az állampolgárok bizalmukat belé vetve rá fognak szavazni.

4. Egységesítő retorika és az ebből fakadó konfliktus módosított drámaháromszög-modellje

Az előzőekben kifejtettek alapján a beszélő diskurzusában bipoláris világgépet állít fel, saját valóságában az emberek két csoportra oszthatók: a „mi” csoportra, azaz azokra, akik azonosulnak az ő álláspontjával, illetve a velük ellentétes „ők” oldalra. Ennek nemcsak az ellenség csoportja a része, hanem azok is, akik a beszélővel nem szimpatizálnak. Retorikájában mindkét oldalt egységesnek kezeli, egységként tekint rájuk. „Bár a nyelvezet látszólag csupán az így jellemzett csoportot festi le ellenségként, valójában azok ellen is irányul, akik nem osztják a beszélő álláspontját” (Edelman, 1998: 99.).

Azzal, hogy egy csoportba tartozónak láttat mindenkit, aki nem része saját csoportjának, egységként tud hivatkozni rájuk, egy közös ellenségként, akit le kell győzni. Ezáltal bárkit az

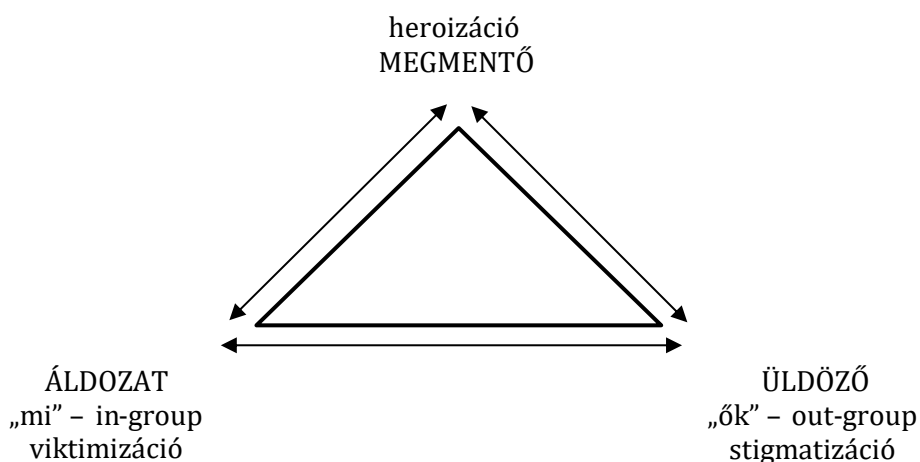
ellenség szövetségésének, „bérencének” tud nevezni, egy kategóriába tudja őket sorolni. „Mindennapos politikai jelenség, hogy össze nem függő témákat nyelvileg összekapcsolnak az őket valamiképpen magában egyesítő ellenség természetéről folytatott beszédben” (Edelman, 1998: 92.). Az „*aki nincs velük, az ellenünk van*”-elv mentén a velünk nem szimpatizálók egyikét sem lehet beengedni a „mi világunkba”, a jók és igazságosok világába. Így a tárdadalom negatív sérelmei, mély problémái okozta felelősséget a beszélő retorikájában ráhárítja az ellenségre és csoportjára, elterelve a figyelmet azokról az ügyekről, gondokról, amelyeket nem tud vagy nem akar kezelni, esetleg ő maga az okozója. Minden rossz forrásaként az ellenséget nevezi meg.

A kétosztatú világnézet révén a saját csoport pozitív tulajdonságokkal való felruházásával kiválóságérzet alakul ki a csoport tagjaiban, morális fölényt, felsőbbrendűséget éreznek azokkal szemben, akik nem tagjai ennek a csoportosulásnak. Ebből kifolyólag növekszik egységtudatuk, nő a lojalitásuk mértéke, illetve az ellenségtől való félelem következtében megerősödik a társadalmi összetartozás (Gudkov, 2007). Ennélfogva a beszélő narratívájában a saját maga csoportjának tagjaira felsőbbrendű emberként hivatkozik (*Übermensch*), ahol a rajtuk kívül állók erkölcsileg alsóbbrendűek (*Untermensch*), amely folytán legitimációt éreznek az ellenség csoportjával szembeni bármilyen jellegű cselekvésre (Koselleck, 1998: 17.). A nyelvi konstrukció így cselekedetté, cselekvésre ösztönzővé válik.

Az éles megosztottság következtében „egyes törésvonalak elmélyülnek, miközben mások összeforrnak” (Edelman, 1998: 94.). Minden probléma megközelítésében kétféle álláspont válik érvényessé, egy fekete-fehér világkép alakul ki.

Tehát a beszélő retorikájával igyekszik dichotóm módon felosztani a narratívájában konstruált világát, amelyben két táborra polarizálódik a konfliktus, létrehozva a saját („mi”) és az ellensége („ők”) csoportját. Azonban lényeges, hogy mivel ezeket a szerepeket ő maga határozza meg, így saját magának kitüntetett szerepet biztosít. Mindez Eric Berne (1997) tanítványától, Stephen Karpmantól (1968) adaptált drámaháromszög-moddellel szemléltethető.

2. ábra. Stephen Karpman és Eric Berne drámaháromszög-modellje
Pál Gábor (2018) módosított értelmezésében.



Forrás: Berne és Pál alapján módosított saját ábrázolás.

Eric Berne amerikai pszichológus a társas érintkezés vizsgálata során alakította ki a *tranzakcióanalízis* fogalmát. A *tranzakció* a társas érintkezés egysége: amint egy társas összejövetelen az egyik fél beszélgetésbe kezd vagy jelzi, hogy tudomásul vette a többiek jelenlétét, *tranzakciós ingert* hoz létre, amellyel a *tranzakciós választ*, azaz a másik fél reakcióját váltja ki. „Az egyszerű tranzakciós elemzés annak a megállapításával foglalkozik, hogy milyen én-állapotok módosították a tranzakciós ingert, és milyenek váltották ki a tranzakciós választ.” (Berne, 1987: 38.). Berne e társas érintkezések, emberi játszmák során felvett és cserélődő egyéni szerepekre ültette át Stephen Karpman drámaháromszög-modelljét.

A modell szerint a társas érintkezés, a tranzakció drámáinak jelentős része leírható a háromszög csúcseinál lévő *Áldozat (Victim)*, *Üldöző (Persecutor)* és *Megmentő (Rescuer)* szerepeivel (2. ábra). Minden egyén egy-egy tranzakció során valamely szerepben jelenik meg, a felvett szerepek pedig szituációkként cserélődnek, nem állandósult részei a személyiségnek. Azaz egyes helyzetekben az egyén áldozatként jelenik meg, míg más körülmények között felveheti az üldöző vagy akár a megmentő funkcióit. Így az ábrán a nyilak azt jelölik, hogy a tranzakció szereplői, a „játékosok” bármelyik pozícióból átválthatnak bármelyik másikba, valamint egyszerre többel is azonosulhatnak (Karpman, 2014). Ezen szerepfelfogások általában konfliktus esetén valósulnak meg, viszont Karpman drámaháromszögnek nevezte el, mivel a pozíciókba a társas érintkezés során nem feltétlenül automatikusan kerülünk, sokkal inkább egy színdarabhoz hasonlóan felvesszük azokat, *megjátszva* az egyes szerepeket és a hozzájuk tartozó homlokzatot (elvárt magatartásformát, környezetet) (Goffman, 2000).

Tehát Karpmanék eredetileg valós élethelyzetekben felvehető tényleges szerepek leírására alkalmazták az áldozat-üldöző-megmentő-sémát, amelyet a tranzakcióanalízis fogalmához, az emberek közötti játszmákhoz csatoltak. Ehhez képest Pál Gábor több ponton is átértelmezte a modellt: egyrészt nem személyközi (interperszonális), hanem csoportközi-társadalmi szinten alkalmazta a drámaháromszöget, másrészt nem ténylegesen felvett, a viselkedés során követett szerepekként, hanem narratíva-alkotásként kiosztott szerepekként értelmezte őket (Pál, 2018). Ezen módosított meghatározás szerint értelmezi a tanulmány e szerepek definícióit.

(1) Az *áldozat* a politikai vezető narratívájában a saját csoportjának („mi”) jellemzésekként jelenik meg és viktimizációs jegyekkel bír. Valamilyen válsághelyzet negatív hatása révén szenvedő csoportnak láttatja magát, melynek okozójaként az ellenséget azonosítja. Alapvetően pozitív tulajdonságokkal látja el a jó és igazságos *kozmosz* világához tartozókat (Szabó, 2003), retorikájában mégis azt hangsúlyozza, hogy bár a csoport érdemes lenne a jólétre, a biztonságra, azonban az ellenség ezt nem engedi, meggátolja kiteljesedésüket, elnyomja őket. Tehát a saját csoport az ellenség csoportjának viszonyában konstruálódik.

(2) Az *üldöző* alkotja az ellenség csoportját, melyet a beszélő mindig negatív színben tüntet fel, interszjektív, pejoratív tulajdonságokkal ellátva. Rendszerint minden baj, probléma, válság kialakulásáért bűnbakként őt/őket hibáztatja. „Ők” a *káosz* világához tartoznak, amely kaotikus és ismeretlen, minden pusztító erő forrása (Szabó, 2003). A beszélő történetében az üldöző jelenik meg támadó félként, ezért az üldözőket fel kell számolni, mivel csak kárt okoznak az áldozatok számára. Karpman és Berne értelmezésében ekkor válik az

áldozat üldözővé, hiszen üldözve az ellenséget, annak megszüntetéséért harcol, a politikából való kiszorításáért küzd (legalábbis retorikájában ezt hangsúlyozza).

(3) Ugyan a politikai vezető narratívájában megjelenő „mi”–„ők” dichotómiára, kétpólusú világrépre a fentiekben a szerző többször is kitért, ám bator korábban kevés szó esett a dráma harmadik szereplőjéről, a *megmentőről*.

A koncepció szerint ezen szerepeket maga a konfliktus feloldójaként megjelenő megmentő hozza létre, abból a célból, hogy saját magát tüntesse fel heroisztikus szerepben. A háromszög legfelső csúcsán elhelyezett megmentő – mintegy érzékeltetve, hogy e szerep valamelyest különbözik a másik kettőtől – a két pólust meghaladva a konfliktus fölé emelkedik. A beszélő önmagát azonosítja e szereppel, úgy véli, hogy a válság megoldása csakis általa lehetséges. Ebből adódóan érdek számára az, hogy e konfliktus – azaz maga a válság – fennmaradjon, a viszály meglegyen a két oldal között, s magát karizmatikus hősként, vezetőként ábrázolja. Történetében viszont követőinek abszolút boldogságát, a társadalom jólétének megteremtését, az állampolgárok biztonságának fenntartását tűzi ki célul, ehhez pedig felhatalmazásként a választások eredményeit, azaz győzelmét használja, legitimálva ezáltal minden tevékenységét. Körösenyi András e politikai vezetőt Max Weber nyomán *plebiszciter vezérként* definiálja, ahol tartalmilag a karizmája, formailag a népszavazás, vagy ahhoz hasonló mobilizáció legitimálja uralmát (Körösenyi, 2017).

A megmentő ugyan harmadik szereplőként van bemutatva, de mivel ezen szerepek átjárhatóak, és a diszkurzív elemzés során a vezető retorikai beszédében megjelenő konstrukciókat vizsgáljuk, így értelemszerűen a megmentő a „mi”-csoport tagjaként, annak vezéréként jelenik meg.

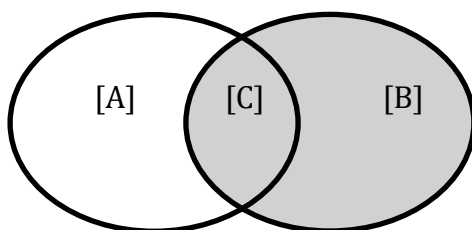
Tehát maga a megmentő, a narratívaalkotó hozza létre e szerepeket és konstruál egy saját diskurzusában értelmezendő valóságot, ahol csakis e szerepek érvényesülhetnek. A világot két részre osztja, amelyben az egyének vagy mellette állnak vagy ellene, nincsen köztes állapot, csak barát és ellenség létezik (Schmitt, 1998). A konstruálónak – ez esetben a politikai vezetőnek – valójában érdeke az ellenségkép fenntartása, hiszen a válsághelyzetben az állampolgárok úgy érezhetik, nem teremthető meg a jólétük, a szabadságuk, a biztonságuk, nem maradhat fenn kultúrájuk, amíg az ellenség létezik, a konstruáló pedig narratívájában magát e biztonság feltételének megteremtőjeként jeleníti meg, aki elpusztítva a „gonoszt”, hozza el újra a békességet országának. Így míg az általa alkotott történetben célja az ellenség felszámolása, addig valójában az ellenségkép fenntartása válik valós érdekévé. Ha retorikájában azt hangsúlyozza, hogy a konfliktus feloldása csakis ő általa lehetséges, akkor a közösség is megmentőként fogja azonosítani. Minél mélyebb, átfogóbb válságnarratívát teremt, annál nagyobb veszélyként tudja bemutatni ellenségét, és annál többen azonosítják egzisztenciájuk elvesztésének okozójaként a megmentő által konstruált ellenséget. Így minél többen bíznak a megmentőben, a konstruálóban, a narratíva alkotójában, az adott politikai vezetőben, annál többen szavaznak végső soron rá, s a vezető annál nagyobb legitimációként használja fel a választási eredményeket tevékenységének folytatásához.

5. Az ellenségképek típusai

A politikai ellenségkép konstrukciója során különböző ideáltipikus kategóriák jöhetnek létre a diskurzusokban attól függően, hogy a beszélő narratívájában a veszélyforrást kitől és honnan eredeztetőnek definiálja. A diszkurzív elemzés során azt vizsgáljuk, hogy ki a szereplő és mire készül, illetve a diskurzus hogyan konstruálja meg az ellenséget. A létrejövő ellenségkonstrukciókat megkülönböztetjük (1) a saját csoport helyzetéhez való viszony (*külső-belső ellenségkép*), (2) az ellenségeskedés feltételhez kötöttsége (*abszolút-relatív ellenségkép*), (3) az ellenség fizikai jelenlétének vagy elvonatkoztatottságának jellege (*konkrét-elvont ellenségkép*), valamint a (4) az ellenségkép időbeni megjelenése alapján (*potenciális-aktuális ellenségkép*) (Pál, 2018).

5.1. Külső és belső ellenségkép

3. ábra. Külső és belső ellenségképek csoportthalmazai, ahol [A] halmaz jelöli a beszélő narratívájában létrehozott saját csoportját („mi”); [B] halmaz jelöli az ellenség csoportját, azaz a *külső ellenséget* („ők”); és [C] halmaz a *belső ellenséget*, amely része az [A] halmaznak, de különbözik az [A] halmaz [C] halmazon kívüli elemeitől.



Forrás: Saját ábrázolás.

Az ellenségképnek e típusa az alapján tagolódik, hogy a beszélő [A] saját csoportjához képest a politikai, illetve fizikai térben hol helyezi el [B] az ellenséget és annak csoportját. Ez attól függ, hogy saját csoportjának határa meddig húzódik, így lehetnek szűkebb és tágabb értelmezései.

Külső ellenségképként [B] megjelenhet az országon kívüli, külföldi személy/csoport; a keresztény kultúrát nem gyakorló személy/csoport; a saját szimpatizánsain kívüli személyek; vagy a saját csoportjának valamely homogén tulajdonságával ellentétes jellemmel bíró, ezáltal kívül lévő személy/csoport.

Így [C] belső (kvázi-külső) ellenségkép akkor képződhet, ha az a saját csoportnak [A] valamilyen módon része, mivel van olyan tulajdonsága, amely a saját csoport elemeire is jellemző, azonban a „mi” halmazának nem teljesen része, nem rendelkezik a saját halmazra jellemző minden tulajdonsággal. A beszélő retorikájában ezt úgy jeleníti meg, mintha a belső ellenség befurakodott volna az ő csoportjába, ahonnan ki kell őt szorítani. Az egykori szövetséges, az áruló vagy bárki, aki valaha a „mi közösségünkhöz” tartozott, a saját kategóriánk részét képezte, majd összeállt az ellenséggel, az ő szövetségesévé vált, az átesett a C-vel jelzett kategóriába. Így egy egységesítő retorika keretében a belső ellenség egyben a

külső ellenség részét is képezi, őket egy csoportba tartozónak állítja be a narratíva alkotója [B=C], pl. a külső ellenség „bérencének” aposztrofálja a belső ellenséget, létrehozva egy kvázi-külső ellenségképet.

5.2. Abszolút és relatív ellenségkép

Abszolút és relatív ellenségképzés esetén a konfliktus feltételhez kötöttsége alapján különítjük el egymástól a két fogalmat. Ha a beszélő narratívájában úgy jeleníti meg az ellenségét, mint aki mindig is az volt, jelenleg is az és az is marad, akkor abszolút ellenségképet konstruál, hiszen azt állítja, hogy ezen változtatni nem lehet és nem is kíván. Nincs olyan feltétel, amelynek teljesülése esetén már nem áll fel az ellenséges viszony, azaz az ellenségeskedés abszolút és totális. Így ez általában háborús helyzetekben, illetve retorikában alakul ki, ahol nincs esély változtatni a kapcsolaton. Abszolút ellenségként tűnt fel egykoron a területileg idegen barbár; a keresztények körében üdvösséget nem nyerhető morális idegen, a pogány; illetve az antiszemita retorikában a faji alapon gyűlölt zsidóság. Őket nemcsak erkölcsileg alsóbbrendűként (*Untermensch*), hanem nem emberként (*Unmensch*) definiálták (Koselleck, 1998). Ideológiai alapon a kommunizmus abszolút ellenségei voltak a tőkésék, a kizsákmányolás, az imperializmus stb., ma pedig a demokrácia abszolút ellenségeinek számítanak morális-erkölcsi és biztonságpolitikai alapon a terroristák és annak támogatói, mivel ők semmilyen körülmények között nem válhatnak szövetségeseinkké, feltétel nélkül ellenségeink maradnak és a cél a terrorizmus totális megsemmisítése (Szabó, 2006).

A relatív idegenhez való ellenséges viszony azonban feltételhez, kondícióhoz kötött, nincs feloldhatatlan ellentét a felek között, így megegyezés alapján feloldható a konfliktus. Ha megfelel a feltételeknek a rivális, nem ellenség többé. A Fidesznek az Európai Unióhoz való viszonya általában relatív, hiszen amennyiben valamennyi uniós és európai vezető elfogadja az orbáni migrációs politikát, illetve a narratíva helyességét, a viszály megszűnik.

5.3. Konkrét és absztrakt (elvont) ellenségkép

E típusok tagolódása a fizikai térben való jelenlétük, illetve elvonatkoztatott jellegük alapján történik. Azaz amennyiben a narratívában megnevezett ellenlábás egy pontosan meghatározható személy, intézmény, csoport, szervezet vagy fizikai lény (pl. NATO, Európai Unió, Soros György), abban az esetben konkrét ellenségképről beszélünk. Azonban, ha ellenségként csak egy elvont fogalom van megnevezve, amelyet nem tudunk személyhez kötni, beazonosítani, csupán egy nonfiguratív dolog (pl. globalizáció, bankok hatalma, kizsákmányolás, imperializmus, spekulánsok, idegen nyavalya), akkor absztrakt ellenségképzés történik.

Az ellenségképzés gyakran él háborús retorikával, hiszen egy kettéosztott világot vizionál („mi”–„ők”) a nemzeti egység fontosságát, a győzelembe vetett hit feltétlen bizalmát, és a támadók, az ellenségek bűnhődésének ígérését hangsúlyozva (Szabó, 2006). Ez pedig megköveteli, hogy ne csupán elvont ellenségfogalmakat állítson fel a konstruáló, hanem azonosítsa a tett elkövetőjét, bűnbakot találjon. Így gyakran absztrakt problémák mögé konkrét

és szándékos károkozókát helyez a beszélő, ezáltal perszonalizálva a károkozást, a veszély forrását. Szabó Márton kiemeli, hogy „amikor a sajtóban, a rádióban és a televízióban olyan ellenségeket mutatnak be, akik egyszerre hús-vér emberek, és közösségünk pusztítására törnek, akkor az ellenség megszűnik elvont és absztrakt lény lenni, s mindenki személyes ismerősévé lesz. Létrejön az ellenséggel való (közvetített) személyes kontaktus és a perszonális gyűlölet lehetősége” (Szabó, 2006: 41.), azaz konkrét ellenségképpé válik.

5.4. Potenciális és aktuális ellenségkép

Az ellenség időbeni megjelenése alapján az ellenségképek potenciális csoportjai azok, amelyeket bármikor elő lehet húzni a kalapból, mindig jelen vannak, csak nem uralja különösebben a közbeszédet. Ha pedig ezen lehetséges, potenciális ellenségképekből kiemelünk egyet, az aktuális ellenségképpé válik és a közbeszéd, a politikai diskurzus szerves részét képezi. Bevándorlásellenesség a 2001-es státustörvény körüli kampányban is volt, majd évek múltán lekerült a napirendről, azonban 2015 óta újra aktuálissá vált nemcsak a migráció kapcsán, hanem a Demokratikus Koalíció határon túli magyarok elleni retorikája révén is. Tehát a potenciális csoport jelöli a lehetséges, bármikor napirendre emelhető ellenségképeket, az aktuális ellenségkép pedig azokra irányul, akikről éppen szó van.

6. Orbán Viktor történetének kontextusa

Orbán Viktor miniszterelnöki pozícióban első március 15-i beszédét 1999-ben mondta el, mára pedig hagyománnyá vált az ünnepség keretén belüli miniszterelnöki felszólalás. Mivel az 1848–49-es forradalomra és szabadságharcra való megemlékezés a beszédekre alkalmas ok, így nyilvánvalóan minden szöveg a múlt felidézésével, a hősökre való visszaemlékezéssel kezdődik. Azonban e szónoklatok egyben kampánytevékenységek is, választási években pedig különös figyelem összpontosul rájuk.

Bár Orbán Viktor 2010-ben még nem inkumbens vezetőként beszélt a nyilvánosság előtt, azonban érdemes e szöveget is vizsgálni a tendencia vizsgálata érdekében. Mivel még ellenzéki státusból szólt a nagyközönséghez, így e beszédnek különös jelentősége volt, hiszen az utolsó hivatalos alkalomnak bizonyult, ahol meggyőzhette az országot a rá való voksolásról. Később, reflektálva a március 15-i tematikára, a 2010-es kétharmados győzelmére „fülkeforradalomként” hivatkozott, ahol nem az utcán, harcokkal, hanem a szavazófülkében ért el változást. Tehát Orbán a 2010-es évet egyfajta újabb „rendszerváltásként” értelmezi, amely alapvető átalakulást hozott az ország életébe. Ennek elővetítése pedig már a március idusán elhangzott beszédében is fellelhető.

Orbán Viktor kormányzásának második ciklusában (2010–2014) intézkedéseinek többségét a 2010 előtti korszaktól való masszív eltávolodás motivációja adta, a válságnak – melyet narratívájában az MSZP-kormányzások hoztak létre – a kijavítása. Új rendszer kialakítására törekedett, melyet retorikájában is hangsúlyozott. A pénzügyi válság okozta gazdasági mutatók visszaállítása jelentette a célt, a külső függés megszüntetése és a nem-

zeti vagyon felvirágoztatása. Így ciklusának első ellenségképeit a Nemzetközi Valutaalap (IMF), a multinacionális cégek és a külföldi székhelyű hazai bankok jelentették. Történetalkotása során pedig ezen függést okozó tényezőktől való megszabadulás vált sikeres kormányzása igazolásának eszközévé.

A 2014–2018-as ciklusában újabb válság lépett fel a migráció formájában: ugyan a politikai diskurzus főbb szereplői válságként értelmezték a migrációs helyzetet, a válságteremtést a vezetői narratíván belüli erős hangsúlyok jelentik, a helyzet eltorzítása, felnagyítása és az arra szükségállapotként való hivatkozás. Az exogén válsághelyzetet a konstruktivista forгатókönyv szerint formálja azáltal, hogy a migrációra mint tényleges válságra hivatkozik, amely bizonyos szempontok szerint biztonságpolitikai és integrációs problémát jelent. Azonban megjelenik az endogén, voluntarista válságteremtés is, például a migránsokra és Soros Györgyre mint – konstruált – egzisztenciális veszélyforrásra hivatkozva, akik az európai, keresztény kultúra válságát okozhatják. Beemeli nyelvezetébe a háborús retorikát, amellyel nyomatékosítja a folyamatos küzdést, harcot, amit minden nap megvív azok ellen, akiknek célja Európa és Magyarország lerombolása. A szüntelen válságnarratívában így magát pozitív színben tudja feltüntetni, akinek egyedüli célja a nemzetállami identitás és az európai kereszténység megmentése, a biztonság visszaállítása. A válságot narratívájában állandósítja újabb és újabb migrációs hullámokat vizionálva, amelyek így konstans fenyegetettséget jelentenek a keresztény kultúrára, illetve a migránsok között megbújó terroristák miatt a közbiztonságra. „Az egymást követő terrorcselekmények és más incidensek sora megteremtette azt a lehetőséget, hogy a terrorizmus, a bűnözés növekedése és a migráció között összefüggést láttasson.” (Metz, 2017b: 249.).

Így a válsághelyzetre való hivatkozás megkönnyíti a politikai vezetők, köztük Orbán Viktor számára az ellenségképzést, amellyel a válság okozójaként és fenntartójaként hivatkozik a keresztény kultúra ellenségeire. Az általa felnagyított veszély révén pedig megrendül az állampolgárok biztonságérzete, aminek kiváltójaként a narratívában megismert ellenségeket azonosítják. A kormányfő retorikájával azt hangsúlyozza, hogy a megrendült biztonságot csakis ő tudja visszaadni, mindenki más pedig ez ellen harcol. Így követői megmentőként tekintenek rá, aminek következtében a miniszterelnök, kormánya és pártja társadalmi támogatottsága megnövekszik. Ennélfogva, különösen választási években fontossá válik a saját csoport áldozatként való ábrázolása – aminek okozójaként az ellenségre és annak csoportjára hivatkozik – illetve önmaga kiemelése a konfliktusból azáltal, hogy a válsághelyzet feloldójaként, megmentőként jeleníti meg magát.

7. A drámaháromszög szereplői Orbán Viktor március 15-i beszédeiben

7.1. 2010. március 15.

1. táblázat. A drámaháromszög szereplői Orbán Viktor 2010. március 15-én elhangzott beszédében.

2010. március 15.	
ÁLDOZAT	sereghajtó, elnyomott, de tiszta, komoly, elszánt tekintetű, tehetséges magyarok
ÜLDÖZŐ	kicsinyes és önző országvezetők (MSZP-kormány); beletörődött és reménytelen baloldaliak; kommunizmus, idegen nyavalya
MEGMENTŐ	április 11.; egyetlen politikai erő: Fidesz; új korszak

Forrás: saját ábrázolás.

A tézis, amely szerint Orbán Viktor saját csoportját általában olyan áldozatként mutatja be, akiket az ártó szándékú üldözők elnyomnak, már 2010-ben is igazolódni látszik. Mivel a beszéd elsődleges célja az volt, hogy meggyőzze a választókat az MSZP-kormányok sikertelenségéről, kiemelve a 2002 óta tartó baloldali kormányzatok hibáit, így retorikájában ellenségként elsősorban az elmúlt nyolc év nyomorúságainak okozójaként a Medgyessy-, de legfőképpen a Gyurcsány- és az aktuális Bajnai-kormányt okolja. *„Az ország vezetői meg sem próbáltak közös célokat kitűzni. Ők egész mással voltak elfoglalva. A saját kicsinyes, önző, anyagi érdekeikkel. Ha rajtuk múlna, egész Magyarországot belegyömöszölnék egy kis nokiás dobozba, és már vinnék is az offshore bankjuk páncélszekrényébe. A korábbi nagy célokat elgáncsolták és elföldelték. Éljenjárókból sereghajtókká tettek bennünket, a nemzet határokön átívelő egyesítése helyett a magyart magyarra uszították, a fiataloktól elvették az otthont-eremtést, a vállalkozóktól a Széchenyi-tervet, a nyugdíjasoktól az időskor méltóságát. Kihirdették a magyaroknak, ha mindez nem tetszik, el lehet menni az országból.”* [1]. Tehát bár nem nevezi őket ellenségnek, retorikájával mégis ellenséget teremt, hiszen (1) a válság okozójaként reflektál rájuk, (2) negatív, ártó szándékú tulajdonságokkal ruházza fel őket, (3) a nemzet elnyomójának nevezi meg őket, és (4) elkülöníti őket a saját csoportjától, a kozmoszban élőktől. A konstrukció során ők mint országhatáron belüli konkrét ellenségek jelennek meg, hiszen mint a pártintézmény fizikailag is jelen van a térben.

„Mi azonban tudjuk, hogy ezek a tiszta, komoly és elszánt tekintetű magyarok mi vagyunk. Mi vagyunk, így festünk, amikor épp a helyes úton, a magunk útján járunk. Ők a megtestesült bizonyítékai, hogy a beletörődés és a reménytelenség, amely ma sok millió magyar ember lelkét megüli, valójában nem a magyar szívekben termett.” [1]. A „mi” csoportot pozitív tulajdonságokkal látja el, s egyben utal arra, hogy csak azok lehetnek *igazi* magyarok, akik őt követik, akik pedig a *beletörődést* és a *reménytelenséget* választják, azok maradnak a nem magyar szívűeknek az oldalán, ahol az MSZP szimpatizánsai vannak. Bár az MSZP mint országon belüli belső ellenség jelenik meg, mégis arra utal, hogy a magyarok csoportjában nem lehet baloldali, ők a magyarok táborától kívül állnak, belső-külső, azaz kvázi-külső ellenségek.

Emellett elvont és relatív típusú ellenségkép-kategóriákba sorolhatók, mivel nem tudjuk pontosan kikre utal a beszélő, illetve feltételekhez köti azt, hogy ők miért nem a tiszta szívű magyarok, azaz a „mi” táborába tartozók. Említi még a kommunizmust mint „*idegen nyavalyát*”, egyfajta potenciális ellenségként ábrázolva, amelyre bármikor lehet hivatkozni, hiszen az elnyomás alatt „*eltorzította életünket*”, és még mindig érezzük ennek hatását. Továbbá a kommunizmus külső ellenségként jelenik meg a szövegben idegen mivoltából adódóan, valamint elvontként és abszolútként, hiszen az ellenségeskedés feltétel nélkül mindig fennáll a szocializmussal.

Retorikájában egyértelműen beszél a megmentés eszközéről a Fideszre való szavazás formájában, amelyet egyfajta forradalmi narratívába ágyaz, így kötve össze a kormányzati tevékenységet a megmentő szerepével, amely a „*reménytelenül hosszú télből*” elhozza a tavaszt. „*Itt a lehetőség. Mi, XXI. századi magyarok április 11-én a választással végbevihetjük a magunk forradalmát, amellyel véget vethetünk az elmúlt évek szégyenteli politikájának, és utat nyithatunk egy új korszaknak, amelyben a kormányzás visszaadja a magyar nemzet önbecsülését.*” [1]. Egységre buzdítja a magyarokat, amellyel leváltható az MSZP-kormány: „*Csak erőink egyesítésével, az ország színe-javának összefogásával dobhatjuk le a nyakunkból, csak közösen, csak együtt szabadulhatunk meg tőle.*” [1]. Tehát igazolódik az az előfeltevés is, hogy beszédében igyekszik egységesítő retorikát alkalmazni, és két pólusra osztani a magyar társadalmat.

7.2. 2011. március 15.

2. táblázat. A drámaháromszög szereplői Orbán Viktor 2011. március 15-én elhangzott beszédében.

2011. március 15.	
ÁLDOZAT	a magyarok egymásra találása a választáson; adósságterhes Magyarország
ÜLDÖZŐ	Brüsszel/EU; a lejáratás hazai szervezői; IMF; bankok; adósság
MEGMENTŐ	új alkotmány; kormányprogramok; adósságteher leküzdése

Forrás: saját ábrázolás.

A 2011-es beszédében Orbán ezúttal nem fektet nagy hangsúlyt az áldozati csoportra, csupán arról beszél, hogy a magyarok országa itt található, ahol a magyarok egymásra találtak a 2010-es választáson, ezzel is utalva arra, hogy azok nevezhetők magyaroknak, akik egységet alkotva a Fideszre szavaztak.

Már a második Orbán-kormány első évében megjelenik egy „brüsszelelles” és Európai Unió elleni retorika, utalva a nemzeti szuverenitás fontosságára: „*Most sem hagyjuk, hogy Brüsszelből vagy bárhonnán bárki is diktáljon nekünk.*” [2]. Azonban kiemeli, hogy az Európai Unióban „*alantas és hazug támadások érték hazánkat, amelyeket itthonról szerveztek a magyarok lejáratására*” [2], azaz narratívájában emellett, hogy külső ellenségképet alkot, mégis utal arra, hogy vannak belső ellenségeink is, akik egyben a külső ellenségek szövetségesei. Külső ellenségként jeleníti meg meg az ország felemelkedésének gátolójaként a Nemzetkö-

zi Valutaalap által okozott adósságterhet, mely a ciklus elsődleges ellenségkonstrukciójává vált a 2010-es évek elején különböző televízióban és újságban megjelenő hirdetések, illetve óriásplakátok formájában.

„Magyarország megállíthatatlan fölemelkedése” e beszédben is feltételekhez kötött, melyet csak az ország megmentője biztosíthat: ugyan elsősorban nem magát, a Fideszt vagy a kormányt jelöli ki e szerepre, hanem az új alkotmány mellett különböző kormányprogramokat és -tervezeteket, valamint a „*rettenetes*”, „*országunkat víz alá nyomó*” adósságteher leküzdését, amelyek nyilvánvalóan csak a kormány által jöhetnek lére, így végső soron megmentőként ebben az esetben is mint kormányfőt, önmagát és közpolitikáját jelöli ki.

7.3. 2012. március 15.

3. táblázat. A drámaháromszög szereplői Orbán Viktor 2012. március 15-én elhangzott beszédében.

2012. március 15.	
ÁLDOZAT	igazságtalanságban szenvedő magyarok; a világpolitikai széljárás irányváltásának áldozatai
ÜLDÖZŐ	nemzetközi nyomás; idegen diktátumok; nemzetközi sajtó; kéretlen elvtársi segítség; európai bürokraták; adósság börtöne; spekulánsok uralma; a modern kor gyarmatosítói
MEGMENTŐ	munkából, személyes erőfeszítéseiből élő európai polgárok; erős nemzetek

Forrás: saját ábrázolás.

A március 15-i beszédek során nyelvezetében fokozatosan egyre erőteljesebben köszön vissza az „*idegen hatalmak*” általi elnyomásból való kitörés, melyhez megfelelő felvezetést biztosít az 1848-49-es forradalomra és szabadságharcra való emlékezés. Az ünnepi nyelvezet keretét biztosít számára, hogy visszatekintsen a múltba, és a magyarok áldozati szerepét hangsúlyozza, amelyben a kizárólag pozitív tulajdonságokkal rendelkező magyar nemzet számos méltatlan helyzetbe került. „*Temérdek igazságtalanság érte a magyarokat az elmúlt másfél száz évben, és sok igazságtalansággal nézünk szembe ma is. Pedig mi soha nem kívántuk a másét, és senkinek sem akartuk megmondani, hogyan éljen és mit gondoljon. Mégis többször áldozatául estünk a világpolitikai széljárás irányváltásainak.*” [3]. Az elnyomás pedig a múltban és a jelenben is külső erő hatására történik, külső ellenség formájában: „*A magyarok nem fognak idegenek diktátumai szerint élni, nem fogják feladni sem a függetlenségüket, sem a szabadságukat, és ezért nem fogják feladni a húsz év után végre valahára megszült alkotmányukat sem.*” [3]. A jelenlegi külső ellenséget emellett összekapcsolja a korábban is megjelenő külső–abszolút–elvont ellenségével, a kommunizmussal, amikor az „*idegen kezek segítségét*” a „*kéretlen elvtársi segítséggel*” fűzi egybe, akik ma már nem „*váll-lapos egyenruhába*”, hanem „*jól szabott öltönybe bújnak*”. Tehát a 2012. évi beszédben is fellelhető a korábban kifejtett egységesítő retorika.

Orbán továbbá azt állítja, hogy a nemzetközi sajtó a valóságot elferdítve mutatja be a beszédét személyesen hallgató közönségről, azaz a „mi”-csoportról, így őket is külső és elvont

ellenségeként ábrázolja. „*Ne tévessze meg Önöket, ha holnap azt olvassák a nemzetközi sajtóban, hogy csak néhány százán voltak itt a téren, és azok is a kormány ellen tüntettek.*” [3].

Ugyan sem az ellenség, sem az ellenfél kifejezés nem hangzik el ebben a beszédben, mégis ellenséget képez, amikor az „*európai bürokratákat*”, a „*spekulánsok uralmát*” és „*a modern kor gyarmatosítóit*” helyezi a magyarok ellen dolgozók csoportjába, akik mind külső és azonosíthatatlan, elvont ellenségképként jelennek meg.

Belső (kvázi-külső) ellenségképet a bankokról és a multinacionális cégekről alkot, azonban retorikájában ez csupán abban jelenik meg, hogy utal a korábban végbement kormányzati megadóztatásukra. E beszéd nyelvezetében főleg külső ellenségképek jelennek meg, a magyarországi pártokról, választási ellenfeleiről 2010-hez képest már nem esik szó.

A megmentő szerepében ezúttal közvetetten jelenik meg azáltal, hogy nyilvánvalóan az elnyomás ellen harcoló „*munkából, személyes erőfeszítésből élő európai polgárok*” egysége csak az ő irányításával, általa jöhet létre „*erős nemzetek*” formájában, amellyel nemcsak az országot, hanem egész Európát menthetik meg: „*Európát csak az erős nemzetek tehetik újra nagygyá.*” [3].

7.4. 2014. március 15.

4. táblázat. A drámaháromszög szereplői Orbán Viktor 2014. március 15-én elhangzott beszédében.

2014. március 15.	
ÁLDOZAT	erősek és bátrak nemzete
ÜLDÖZŐ	idegenek hazai segítői; pénzvilág; birodalmi fővárosok; természeti csapások; uzsora, monopóliumok, kartellek; nemzetek fölé magasodni akaró birodalmi bürokraták
MEGMENTŐ	erő; egység; április 6.

Forrás: saját ábrázolás.

2013-ban a magyarországi rendkívüli időjárás miatt március 15-i megemlékezésre nem került sor, illetve Orbán Viktor csak délután érkezett meg Brüsszelből, az Európai Unió csúcstalálkozójáról. Így a soron következő elemzendő beszéd 2014-ben hangzott el, amely az országgyűlési választások mellett az európai parlamenti választás előtti, utolsó teljes nyilvánosságnak szóló beszéd volt.

A narratíva alkotóelemeként a magyarok áldozatként való bemutatása ebben a beszédben is megjelenik, hiszen ezúttal is a magyarok szabadságát eltipró idegen hatalmakra koncentrálnak, akiknek mindig voltak belső segítőik. „*Forradalmainkat idegenek szokták leverni külföldről. Olyanok is akadnak mindig, akik belülről segítik őket. Labancok, muszkavezetők, pufajkások.*” [4]. Amellett, hogy a külső és belső ellenséget egységesíti, ebben a beszédben jelenik meg először az ellenség és az ellenfél fogalma: „*Mindig vannak, akik a lány hajából kitépik és megtapossák a háromszínű szalagot, akik lovasrohamot és kardlapozást vezényelnek a békés polgárookra. Ők a szabadság, a szabadságunk ellenségei. Minket ütnek, de a forradalom és a szabadság szellemét akarják nyakon csípni.*” [4]. „*Kiálltunk magunkért, és megvívtuk harca-*

inkat. Olyan ellenfelekkel, amelyek nagyobbak és erősebbnek tűntek: pénzvilág, birodalmi fővárosok, természeti csapások.” [4]. Noha ellenfeleinek nevezi őket, mely azt jelentené, hogy egyenlő szinten kezeli őket magával, illetve a politika legitim részeként tekint rájuk, mégis azt hangsúlyozza, hogy ezen ellenfelek „nagyobbak és erősebbek”, akik ellen harcolni kell. Azaz előtérbe kerül a háborús retorika, amelyben nem ellenfelek, hanem ellenségek állnak egymással szemben, ahol birodalmak ellen küzdünk, amiket el kell pusztítani, a hazánkat, a nemzetet és annak minden tagját pedig meg kell védeni. „Megmutattuk, hogy megvédjük a magyar családokat az uzsorától, a monopóliumoktól, a kartellektől, a nemzetek fölé magasodni akaró birodalmi bürokratáktól.” [4].

Az ellenség legyőzése, a magyarok és Európa megvédése pedig csakis az egységes „erősek és bátrak nemzetével” történhet. „Az elmúlt négy évben azért teljesítettünk jobban, mert egységesek voltunk. Mi vagyunk ma a legegységesebb ország Európában.” [4]. A győzelemhez pedig erő kell, ami egység nélkül nem valósulhat meg, amelyet a választás napján bizonyíthat mindenki. „Tartsuk észben: rajtunk, magyarokon kívül senki sem akarja, hogy nekünk erős és sikeres országunk legyen. Azt is tudjuk, hogy a folytatáshoz erő kell. Az erőhöz pedig egység. Ma az egység neve pedig április 6.” [4]. Azaz a haza és a kontinens kultúrájának megmentése egy módon következhet be: ha az állampolgárok felhatalmazzák, legitimálják pártját, kormányát és annak vezetőjét, tehát magát Orbán Viktort a harc vezénylésére azáltal, hogy a választáson pártjára szavaznak.

7.5. 2015. március 15.

5. táblázat. A drámaháromszög szereplői Orbán Viktor 2015. március 15-én elhangzott beszédében.

2015. március 15.	
ÁLDOZAT	munkájuk hasznát meg nem kapó magyarok; mi, Európa részei; egyenes gerincű, felvetett fejű és felemelt szívű, európai magyarok
ÜLDÖZŐ	spekulánsok; óriásvállalat-birodalmak; pénzügyi hatalmak
MEGMENTŐ	összefogás; igazságba vetett hit; kitartás

Forrás: saját ábrázolás.

2015-ben is az üldöző miatt áldozattá váló, általuk anyagilag kihasznált magyarokként jellemzi Orbán saját csoportját. „Hiábavaló, mert munkánk haszna a spekulánsok, az óriásvállalat-birodalmak, a pénzügyi hatalmak zsebébe, más országokba vándorol.” [5]. Az ellenségképek típusait tekintve továbbra is külső és elvont ellenségek jelennek meg retorikájában, olyanok, akiket nem tudunk pontosan beazonosítani. Emellett beszédében továbbra is hangsúlyozza, hogy Magyarország is Európa része, viszont annak megmentése csakis egységes iránnyal lehet. „Mi Európa része vagyunk, és jövőjét a többi nemzettel együtt akarjuk alakítani.” [5]. Európa azonban nem képes választ adni a problémákra, Magyarország viszont igen, így Európa egységes iránya az orbáni út, amelyet az „egyenes gerincű, felvetett fejű, felemelt szívű, európai magyarok” követnek. A narratíva szerint Európa megmentése Orbán irányának elfogadásával lehetséges, amely „összefogásban, igazságba vetett hitben és kitartásban” nyilvánul meg és vezet „győzelemre”.

7.6. 2016. március 15.

6. táblázat. A drámaháromszög szereplői Orbán Viktor 2016. március 15-én elhangzott beszédében.

2016. március 15.	
ÁLDOZAT	a mi közös otthonunk Európa; keresztény kultúra; életünk biztos rendeje, biztonság, munkahely
ÜLDÖZŐ	népvándorlás, bevándorlás (bűnözés, terror); más civilizációkból érkezők tömegei; korábban érkezett bevándorlók; a bevándorlás kitervelői és szervezői; Brüsszel; internacionálé; világsajtó; javíthatatlan emberjogi harcosok falkái; kozmopolita bevándorláspolitiká; rejtőzködő, arctalan világerők
MEGMENTŐ	pártállásra való tekintet nélküli egység Mo. polgárai és Európa nemzetei között

Forrás: saját ábrázolás.

A 2015 nyarán megindult migrációs hullám következtében Orbán 2016-os beszéde erőteljesen és dominánsan e köré épült, egyértelműen azonosítható diszkurzív szerepeket konstruálva.

Magyarországra mint európai államra hivatkozik, amelynek kultúrája és egzisztenciális helyzetének megmaradása vált instabillá a migrációs válság következtében. A kijelölt ellenségeknek retorikája nyomán egyetlen célja a migránsok betelepítése Európába, a nemzetállamok egységesítése egy „Európai Egyesült Államok” intézményének létrehozásával és a keresztény kultúra megszüntetése. Így felhatalmazta magát – később a népszavazással is – hogy megharcolja ellenük a háborút, amellyel megőrzi mind Európa, mind Magyarország szabadságát, békéjét és biztonságát.

A beszédben hangsúlyozza, hogy Európában ő az egyetlen, aki ki meri mondani az igazságot, felsorolva olyan ellenségképző elemeket és alanyokat, melyeket a valóságot ismertető tényként jelent ki:

- „népvándorlás fenyegeti Európát”
- „tízmilliós tömegek állnak készenlétben, hogy meginduljanak felénk”
- „a bevándorlás bűnözést és terrort hoz országainkba”
- „más civilizációból érkezők tömegei veszélyt jelentek életformánkra, kultúránkra, szokásainkra és keresztény hagyományainkra”
- „a korábban érkezettek beilleszkedés helyett már saját, külön bejáratú világot építettek maguknak, saját törvényekkel és saját eszményekkel, amellyel szétfeszítik az évezredek európai kereteket”
- „mindez kitervelt és irányított akció, ránk irányított embertömeg”
- „Brüsszelben ma azon mesterkednek, hogy minél gyorsabban ideszállítsák és betelepítsék közénk az idegeneket”
- „a betelepítés célja, hogy átrajzolják Európa vallási és kulturális mintázatát, átépítsék etnikai talapzatát, felszámolva ezzel az internacionálé utolsó akadályát jelentő nemzetállamokat”

- „Brüsszel ma lopakodva nyeli el nemzeti szuverenitásunk újabb és újabb szeleteit”
- „Brüsszelben ma sokan egy Európai Egyesült Államok tervén dolgoznak, amelyre soha senki nem adott felhatalmazást” [6].

A bekezdés során végig külső és elvont ellenségekről beszél, akik azonosíthatatlanok, arc nélküliek, valamint Magyarországra és Európára nézve ártó és pusztító szándékúak, s ezen tevékenység viszonylatában válik a magyar nemzet áldozattá, sőt azt állítja, hogy maga az üldözők bélyegzik meg az áldozat csoportját: „Állítólag kirekesztők és ellenségesek vagyunk, pedig az igazság az, hogy nemzetünk történelme a befogadások és a kultúrák összekapcsolódásának története is.” [6]. A helyzet megoldásaként pedig a keresztény kultúráért való egységes kiállást hangsúlyozza: „Eljött az idő, hogy szembeforduljunk, és ellenálljunk. Eljött az idő, hogy szövetségeket gyűjtsünk. Eljött az idő, hogy felemeljük a büszke nemzetek zászlaját. Eljött az idő, hogy megakadályozzuk Európa tönkretételét, és megmentjük Európa jövőjét.” [6]. A válságot magasabb szintre emeli még a pártpolitikai viszálykodásoknál is, magasztos célként pedig ezen nemzeti és európai egység megteremtését jelöli ki, amely által leküzdhető a bevándorlás és annak minden retorikájában hozzárendelt negatív ismérve. „Ezért pártállásra való tekintet nélkül egységbe hívjuk Magyarországon minden polgárát, és egységbe hívunk minden európai nemzetet. Európa vezetői és polgárai nem élhetnek többé két külön világban, Európa egységét helyre kell állítanunk, Európa népei nem lehetnek egyen-egyenként szabadok, ha együtt nem vagyunk azok. Ha összefogunk, sikerül, ha széthúzunk, elbukunk. Együtt erő vagyunk, szerteszét gyöngeség. Vagy együtt, vagy sehogy – ma ez a törvény.” [6].

Tehát világosan kimondja, hogy innentől határozottan két csoportra osztódik a világ: azokra, akik meg akarják őrizni a keresztény hagyományokat és meg akarják akadályozni a bevándorlást, azáltal, hogy pártjára szavaznak („mi”), és azokra, akik a migráció szervezéséért dolgoznak, az európai kultúra felszámolásáért, illetve az őket támogatók csoportjára („ők”). Így aki nem része az előbbi csoportnak, az csakis az utóbbihoz tartozhat, ezáltal homogenizálva saját, illetve ellensége csoportját.

7.7. 2017. március 15.

7. táblázat. A drámaháromszög szereplői Orbán Viktor 2017. március 15-én elhangzott beszédében.

2017. március 15.	
ÁLDOZAT	szabadságra és függetlenségre törekvő magyarok
ÜLDÖZŐ	brüsszeli bürokraták; liberális világmédia; feneketlen bendőjű nemzetközi pénztőke; magyar és idegen hatalmasságok; álszentek szövetsége
MEGMENTŐ	a nemzeti erők kezében lévő kormányzati felelősség; nemzeti egység megteremtői; szabadság és függetlenség útja

Forrás: saját ábrázolás.

Az előző év erős nyelvezetét folytatva 2017-ben is az ellenség legfőbb alanyává a migrációt támogató „Brüsszel” vált, mely a magyarok és Európa szabadsága ellen küzd. „Lehet, hogy Brüsszelnak és a nemzetközi pénztőkének nem számít sem a magyar nemzet múltja, sem

a magyar jövő, de nekünk számít. Lehet, hogy Brüsszelnek és a nemzetközi pénztőkének nem számít az európai emberek biztonsága, de nekünk számít. Lehet, hogy Brüsszelnek és a nemzetközi pénztőkének nem számít, hogy megmaradunk-e magyarnak, de nekünk számít.” [7]. Emellett kiemeli, hogy a pártok már nem vetélytársai, őt sokkal magasabb cél vezérli, mint a velük való viszálykodás: „Mert az erő, a sokaság kötelez, nekünk nem a pártocskák lökdösődésében, hanem a nemzetépítés horizontján kell helyt állnunk.” [7]. Azaz belső ellenségnek már csak azok számítanak, akik a külső ellenségeket támogatják a nemzeti és keresztény hagyományok eltörlésében: „Saját lábunkon állunk, saját kenyerünket esszük, nem vagyunk szolgálói se magyar, se idegen hatalmasságoknak.” [7].

A háborús retorika továbbra is kitart nyelvezetében: „Függetlenségünk és nemzeti önállóságunk védelmében az előttünk álló csatákat bátran meg kell vívunk”, „határainkat meg kell védenünk”, „egybekovácsolta az a csata, amellyel visszavertük az Európát ostromló népvándorlást, és lefoglaltuk a kapukat belülről nyitogatni akaró brüsszeli kezeket.” [7].

Az áldozat szerepéhez kötve kiemeli, hogy ebben „csak magunkra számíthatunk”, azaz megmentőként csak a saját csoporton belüli személy jöhet szóba. „A kormányzati felelősséget továbbra is a nemzeti erők kezében kell tartanunk.” [7]. Emellett kitér arra, hogy „mi, magyarok a boldog élethez csak úgy juthatunk el, ha a szabadság és a függetlenség útját követjük” [7], ami pedig csakis a szabadságért és függetlenségért harcoló Orbán Viktor által jöhet el.

7.8. 2018. március 15.

8. táblázat. A drámaháromszög szereplői Orbán Viktor 2018. március 15-én elhangzott beszédében.

2018. március 15.	
ÁLDOZAT	nemzeti és demokratikus erők; nemzeti érzelmű milliók; nemzetállamban hívők
ÜLDÖZŐ	más földrésről érkező idegenek; külső erők és nemzetközi hatalmak; itthoni csatlósai; globalista erők; világpolgár elit; nyitott társadalmat, nemzetek nélküli világot, újfajta családmódellet és olcsó munkaerőt támogatók; birodalommá szervezett nemzetközi hálózat; belföldi oligarchák és médiájuk; hivatásos béraktivisták; bajkeverő tüntetésszervezők; nemzetközi spekulánsok; NGO-k; Soros György; választókerületekben álló ellenzéki jelöltek/Soros jelöltjei; Brüsszel; birodalmi központok
MEGMENTŐ	egységes erő; egy tábor, egy zászló; választás

Forrás: saját ábrázolás.

Orbán Viktor 2018. évi március 15-i beszéde tankönyvi példája lehetne mind az ellenségképzésnek, mind pedig a diszkurzív szerepek kijelölésének. Világosan, tisztán elhatárolja a „mi”- „ők” oldalakat, hozzájuk pedig az előfeltevéseknek megfelelően pozitív, építő, illetve negatív, romboló tulajdonságokat rendel. Mivel ez a 2018-as választás előtti utolsó, nagyközönségnek szánt beszéde volt, így mindenképpen egyértelműen és érthetően kellett fogal-

maznia, hogy az ellenségképzésből bizonyosan politikai előnyt, szavazatot szerezzen. A választás előtti bizonytalan találgatások és eredménylatolgatások uralták a politika diskurzusát, ezért Orbán ezen beszédében minden erőt megmozdított a szavazatszerzés érdekében. Retorikájában az ellenségképzésnek eddigi legerősebb szimbólumai jelentek meg, beszédében a háborús és egységesítő nyelvezet egyaránt dominánsan jelen volt.

Az ellenség csoportjába sorolja (1) a bevándorlókat („*más földrésről érkező idegenek, akik nem beszélnek a nyelvünket, nem tisztelik kultúránkat, törvényeinket és életformánkat, akik le akarják cserélni a miénket a sajátjukkal*” [8]); (2) a külső erőket és nemzetközi hatalmakat, akik mindezt „*ránk akarják kényszeríteni*”; (3) és „*itthoni csatlósait*”, akik a választáson indulnak ellenünk. Mindennek az irányítójaként pedig a kormányzati hirdetésekben már ismert ellenséget, Soros Györgyöt nevezte meg, a 2010-től elemzett beszédek során most először. Így a narratívában megnevezett absztrakt tevékenységekhez és ellenségképekhez retorikájában is megszemélyesített arcot és nevet rendel. Az ellenségek csoportját nemcsak megnevezi, hanem tulajdonságokat, cselekedeteket sorol hozzá, s egyben hozzájuk viszonyítva markánsan ellentétes jellemzőkkel ruházza fel saját csoportját. „*Még sohasem feszültek egymásnak ilyen nyíltan a nemzeti és a globalista erők. Egyik oldalon mi, a nemzeti érzelmű milliók, a másik oldalon a világpolgár elit. Egyik oldalon mi, akik hiszünk a nemzetállamokban, a határok védelmében, a család és a munka értékében, és velünk szemben azok, akik nyitott társadalmat, határok és nemzetek nélküli világot, újfajta családokat, leértékelt munkát és olcsó munkást akarnak, amely fölött átláthatatlan és számon kérhetetlen bürokraták serege uralkodik. Nemzeti és demokratikus erők az egyik, nemzetek feletti és antidemokratikus erők a másik oldalon.*” [8]. Egyértelműen szétválasztja és elhatárolja a kibékíthetetlen két oldalt, állandó ellentétpárokat rendelve hozzájuk, már-már abszolút ellenségként ábrázolva őket. „*Érthető, mert olyan ellenféllel kell harcolnunk, amely másfajta, mint mi vagyunk. Nem nyíltisakos, hanem rejtőzködő, nem egyenes, hanem fortélyos, nem becsületes, hanem alantas, nem nemzeti, hanem nemzetközi, nem a munkában hisz, hanem pénzzel spekulál, nincs saját hazája, mert úgy érzi, övé az egész világ. Nem nagyvonalú, de bosszúálló, és mindig a szívet támadja, különösen, ha az piros, fehér és zöld.*” [8].

Amellett, hogy főképp külső ellenségekre hivatkozik beszédében, kiemeli, hogy belső ellenfelei már nincsenek. Ahogyan az már előző beszédeiben is megjelent, ő egy magasabb szintű célért küzd, egy felsőbb hatalom leküzdéséért. „*Ne áltassuk magunkat, nekünk nem a vérszegény ellenzéki pártocskákkal kell megküzdenünk, hanem egy birodalommal szervezett, nemzetközi hálózattal.*” [8]. Azonban beszédének egy későbbi részében mégis kijelöl belső, illetve kvázi külső ellenségeket azáltal, hogy a választókerületi ellenzéki jelölteket a külső ellenségek, illetve személyesen Soros György által odarendelt szövetségeseikként ábrázolja. „*Tudjuk, hogy végül minden választókerületben ők állnak majd szemben a mi jelöltjeinkkel. Nekik az a feladatuk, hogy hatalomra kerülve végrehajtsák a nagy tervet. A nagy tervet, hogy a bevándorlók útjában álló Magyarországot megtörjék, és először bevándorlók ezreit, aztán tíz- és tízezreit telepítsék be néhány év alatt Magyarországra.*”, „*Arra kell készülnünk, hogy a mi jelöltünkkel végül mindenütt egy Soros-jelölt áll majd szemben.*” [8].

Annak ellenére, hogy Orbán nyelvezetével folyamatosan ellenségképeket konstruál, illetve ő maga állítja be ellenségeit homogén, egységes csoportként, beszédeiben továbbra is csupán ellenfeleiként hivatkozik rájuk, valamint az egységük megosztását hangsúlyozza.

„Ellenfeleinknek csak úgy van esélyük, ha sikerül a táborunkat megosztani, ha sikerül megbontani az egységünket. Az a céljuk, hogy bármiről legyen szó, csak arról a veszélyről ne, amely Magyarországot fenyegeti. Ellenfeleink is tudják, most évtizedekre eldőlhet Magyarország sorsa. Ezért semmitől sem riadnak vissza. Nem érvelnek, hanem cenzúráznak, nem vívnak, hanem csípnak, rúgnak, harapnak, és a gyűlölet magvait szórják szét, amerre csak járnak.” [8].

Mivel az áldozat, az üldöző és a megmentő szerepei átjárhatók, szituációkként cserélhetők, így az áldozati szerepből az üldözőbe lépve megjelenik az ellenség fenyegetése is narratívájában: *„A választás után természetesen elégtételt fogunk venni, erkölcsi, politikai és jogi elégtételt is, de most nem vesztegethetjük erre se az erőnket, se az időnket.” [8].*

Mint korábban, jelen beszédben is az egységben nyilvánul meg a megmentő: *„Ne feledjük a választási harc első törvényét: egységben az erő, egy a tábor, egy a zászló, és mindenkire szükségünk van.” [8].* Ez az egység viszont már nem pártpolitikától független, mint korábban, itt már csak az egységhez tartozók nevezhetők magyaroknak, azok, akik nem az ő politikáját fogadják el legitimnek, már nem magyarok (vö. Übermensch–Untermensch–Unmensch): *„Csak annyit kell mondanunk, hogy aki magyar, velünk tart, és győzni fogunk. Újra és újra győzni fogunk, mert Magyarország a magyaroké.” [8].* Az egység kifejezése pedig a választáson történik meg, legitimálva Orbán nemzet- és kultúramentő tevékenységeit.

8. Konklúzió

A tanulmány kiinduló tézisé a politikai vezető történetalkotása adta. Az elmélet szerint a vezető narratívákat hoz létre cselekedetei, döntései érvényességének és szükségszerűségének igazolására. Válsághelyzetben intézkedései nagyobb hangsúlyt kapnak, funkciója felértékelődik, így lehetősége nyílik szerepét meg-, illetve újrakonstruálni. Exogén és endogén krízis esetében egyaránt a vezető olyan narratívát hoz létre, amelyben saját szerepét kiemeli, karizmatikus, heroisztikus jegyekkel látja el azt. A válságra adott reakciójaként a választók felé közvetített történetében magát megmentőként azonosítja, azaz az egyetlen olyan szereplőként, aki az ellenség által létrehozott válságot feloldhatja és a közösség biztonságát visszaadhatja.

A narratíva során három különböző szerepet hoz létre, amelyet a konfliktus drámaháromszöge modellez: áldozat–üldöző–mentő. Az áldozat szerepében mutatja be közösségének csoportját, azaz azokat, akik vele szimpatizálnak („mi”), az üldöző jelenti az ellenséget, a válság okozóját („ők”), aki üldözi az áldozatokat, elnyomja azokat és nem hagyja őket kiteljesedni és biztonságban létezni. A megmentő szerepében pedig általában a konstrukció létrehozója saját magát, illetve politikáját azonosítja, amely szerint egyedül és kizárólag csak ő képes a közösségét veszélyeztető egzisztenciális fenyegetettség megszüntetésére és leküzdésére.

A politikai vezető egy olyan interszjektív világot konstruál narratívájában, amelyben a különböző szerepek és funkciók kizárólag az adott kreált *valóságon* belül értelmezendők. Így tehát egy másik narratívában egyaránt mást jelent az áldozat, az üldöző és a megmentő. Ezen narratívák versenyeznek egymással a politikai mezőben, és csak az a történet tud dominálni, amelyik illeszkedik az adott politikai és társadalmi tér kontextusába, korszellemébe és a választók valóságképébe.

Jelen tanulmány Orbán Viktor történetalkotásával foglalkozott és az azon belül értelmezhető, általa konstruált szerepekkel. A kutatás megmutatja a válsághelyzetben konstruált narratíva ellenségképző elemeit és azoknak érvényesülését Orbán Viktor beszédeiben: hogyan alkotja meg történetét az áldozatról, az üldözőről és a megmentőről. Ezek alapján március 15-i beszédeinek elemzése után az alábbi következtetések vonhatók le:

(1) Orbán narratívájában az ellenségképzés során kijelölt ellenlábait nem személyes ellenségeként definiálja, hanem az általa kiépített egész rendszer ellenségeiként, a magyar nemzet és a keresztény kultúra veszélyeztetőiként.

(2) Retorikájában nem ellenségként reflektál rájuk, azokat vagy ellenfélnek nevezi, vagy nyelvileg egyáltalán nem rendel hozzájuk tulajdonnevet. Legtöbbször bármelyik kifejezés használata nélkül konstruál ellenségeket. Tehát bár nem nevezi őket ellenségnek, retorikájával mégis ellenséget teremt, hiszen a válság okozójaként reflektál rájuk, negatív, ártó szándékú tulajdonságokkal ruházza fel őket, a nemzet elnyomójának nevezi meg őket, és elkülöníti őket a saját csoportjától, a *kozmoszban* élőktől.

(3) Általában külső ellenségképeket kreál narratívájában, amikor pedig belsőt, akkor mindenképp a külsőnek a csatlósáiként utal rájuk, azaz egy csoportba látszóan mutatja őket (*kvázi-külső ellenségképek*).

(4) Két csoportra osztja konstruált valóságát, ahol kizárólag a szövetségesek és az ellenségek állnak egymással szemben, kialakítva a „mi”–„ők”-dichotómiát és bipoláris világképet. Így homogén csoportokat hoz létre, amelyben narratívájában ugyanazon tulajdonságok jellemzik az egyes csoportok minden tagját. Nincsen középút, az állampolgárok vagy az egyik, vagy a másik közösséghez tartoznak.

(5) Nyelvezetében gyakran háborús retorikát használ, amelyben a felek kibékíthetetlen ellentétben állnak egymással, ahol küzdelem, csata révén az ellenségeket nemcsak legyőzni kell, hanem elpusztítani is.

(6) A különböző tevékenységek mögött olyan személyeket és csoportokat feltételez, akiknek pontos mivoltját nehezen tudjuk azonosítani, azaz retorikájában elvont, absztrakt ellenségképeket teremt.

(7) A kreált valóságán belül értelmezendő különböző ellenségek általi tevékenységeket tényként ábrázolja, amelyet retorikájában azzal nyomatékosít, hogy e tényeket csak ő meri kimondani.

(8) Narratívájában tisztán és világosan különíti el az áldozat, az üldöző és a megmentő diszkurzív szerepeit, hogy a közönség, a célcsoport is egyértelműen azonosítani tudja azokat.

(9) A megmentő szerepében általában magát azonosítja, vagy olyan, megmentéshez szükséges eszközöket, amelyek csak általa, az ő kormányzása révén jöhetnek létre.

(10) 2010 óta nyelvezetében fokozódó ellenségkonstruálást tapasztalhatunk egészen 2018-ig, ahol a diszkurzív szerepeket a legvilágosabban és legegységesebben különíti el.

Tehát összegezve a fentieket, ellenségkonstruálásának fő motivációjává az abból származtatott politikai előny válik, melyet az ellenségkép fenntartásával teremt meg.

A kutatás abban kívánt újító lenni, hogy a politikai vezetést és narratívaalkotást a diszkurzív ellenségképzés tükrében összekapcsolja egy aktuális magyar példával, esettanulmányként reflektálva a 2010 óta fokozódó, megosztó politikai eseményekre.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Berne, Eric (1987 [1964]): *Emberi játszmák*. Budapest, Gondolat. Fordította: Hankiss Ágnes.
- Berne, Eric (1997 [1972]): *Sorskönyv. Az emberi játszmák folytatása*. Budapest, Háttér Kiadó. Fordította: Ehmann Bea.
- Edelman, Murray (1998 [1988]): Politikai ellenségek konstruálása. In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. Budapest, József Műhely Kiadó. 88–123. Fordította: Erdei Pálma.
- Grint, Keith (2014): Social-Constructionist Analysis. In: Rhodes, R. A. W.–t Hart, Paul (eds.): *The Oxford Handbook of Political Leadership*. Oxford, Oxford University Press.
- Goffman, Erving (2000 [1959]): Az én bemutatása a mindennapi életben. In: Felkai Gábor–Némedi Dénes–Somlai Péter (szerk.): *Olvasókönyv a szociológia történetéhez. Szociológiai irányzatok a XX. században*. Budapest, Új Mandátum.
- Gudkov, Lev (2007 [2004]): Az „ellenség” ideológemája. 2000. *Irodalmi és Társadalmi havi lap*. Fordította: Goretity József (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) <http://ketezer.hu/2007/09/az-ellenseg-ideologemaja/>
- Illés Gábor (2016): Válságkonstrukciók. Orbán Viktor és Bajnai Gordon válságértelmezésének összehasonlítása. *Replika*, 3. szám, 47–65.
- Illés, Gábor (2017): Felfogatás és megőrzés: Charles De Gaulle három válsága. In: Körösényi András (szerk.): *Viharban kormányozni. Politikai vezetők válsághelyzetekben*. Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, 168–194.
- Illés Gábor–Körösényi András (2017): Ortodoxia, heterodoxia és cselekvés: Bajnai Gordon és Orbán Viktor válságkezelése, 2009–2014. In: Körösényi András (szerk.): *Viharban kormányozni. Politikai vezetők válsághelyzetekben*. Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, 139–166.
- Karpman, Stephen B. hivatalos oldala: Karpman Drama Triangle. The original Drama Triangle article reprint and selected. Transactional Analysis articles by Dr. Karpman. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) <https://www.karpmandramatriangle.com>
- Karpman, Stephen B. (1968): Fairy tales and script drama analysis. *Transactional Analysis Bulletin*, 7 (26), 39–43. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) <https://www.karpmandramatriangle.com/pdf/DramaTriangle.pdf>
- Karpman, Stephen B. (2014): *A Game Free Life. The definitive book on the Drama Triangle and Compassion Triangle by the originator and author*. San Francisco, California, Drama Triangle Publications.
- Koselleck, Reinhart (1998 [1994]): Ellenségfogalmak. In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. Budapest, József Műhely Kiadó, 12–23. Fordította: Szabó Márton.
- Körösényi András (2005): *Vezér és demokrácia*. Politikaelméleti tanulmányok. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Körösényi András (2017): Weber és az Orbán-rezsim: plebiszciter vezérdemokrácia Magyarországon. In: *Politikatudományi Szemle*, XXVI. évf., 4. szám, 7–28.
- Körösényi András–Illés Gábor–Metz Rudolf (2017): Kontingencia és politikai cselekvés. A politikai vezetők szerepe válsághelyzetekben. In: *Politikatudományi Szemle*, XXVI. évf., 1. szám, 7–28.

- Levinszon, Alekszej (2007 [2005]): Alattam a „Kaukázus”. A „kaukázusi nemzetiségű személy” mint új ellenségkép. In: *2000. Irodalmi és Társadalmi heti lap*. Fordította: Goretity József (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) <http://ketezer.hu/2007/09/alattam-a-kaukazu/s/>
- Metz Rudolf (2017a): A kis-nagy ember: G. W. Bush és a 9/11-es terrortámadás. In: Körösenyi András (szerk.): *Viharban kormányozni. Politikai vezetők válsághelyzetekben*. Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, 218–239.
- Metz Rudolf (2017b): Határok nélkül? Orbán Viktor és a migrációs válság. In: Körösenyi András (szerk.): *Viharban kormányozni. Politikai vezetők válsághelyzetekben*. Budapest, MTA TK PTI, 240–264.
- Pál Gábor (2004): Politikai hermeneutika. *Politikatudományi Szemle*, XIII. évf., 1-2. szám, 337–348.
- Pál Gábor (2011): Tereket nyitó kulcskategória. A gyűlöletbeszéd fogalma a magyar politikai diskurzusból, 1994–2004. *Politikatudományi Szemle*, XX. évf., 1. szám, 97–116.
- Pál Gábor (2013): A közpolitikai diskurzuselemzés perspektívái. Hozzászólás egy vitához. *Politikatudományi Szemle*, XXII. évf., 2. szám, 117–129.
- Pál Gábor (2018): *Politikai ellenségképek*. Oktatási segédanyag. Kézirat.
- Schmitt, Carl (2002 [1932]): A politika fogalma. Az 1932-es szöveg. In: *Uő: A politika fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok. Válogatás*. Budapest, Osiris Kiadó–Pallas Stúdió–Attraktor Kft, 15–30. Fordította: Cs. Kiss Lajos.
- Schmitt, Carl (1998 [1938]): A háború és az ellenség fogalmak értelmezése. In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. Budapest, József Attila Műhely Kiadó, 24–38. Fordította: Szabó Márton.
- Szabó Márton (2006): *Politikai idegen. A politika diszkurzív szereplőinek elméleti értelmezése*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Szabó Márton (2007): Ellenfél és ellenség a politikában. *Politikatudományi Szemle*, XVI. évf., 1. szám, 9–20.
- Szabó Márton (2003): *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Szabó Márton (2016): *Diszkurzív politikatudomány. Bevezetés a politika interpretatív szemléletébe és kutatásába*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom. 1. kötet*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Zsoldos Marianna (2017): A drámaháromszög. *Mind Tudatosság*, 2017. 03. 24. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) <http://mindkinesiology.com/a-dramaharomszog/>

FELHASZNÁLT BESZÉDEK

- [1]: Orbán Viktor 2010. március 15-én elmondott ünnepi beszéde. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) http://2010-2015.miniszterelnok.hu/beszed/aprilis_11._a_mi_forradalmunk/
- [2]: Orbán Viktor 2011. március 15-én elmondott ünnepi beszéde. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) http://2010-2015.miniszterelnok.hu/beszed/1848_es_2010_is_megujulast_hozott

- [3]: Orbán Viktor 2012. március 15-én elmondott ünnepi beszéde. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) http://2010-2015.miniszterelnok.hu/beszed/nem_leszunk_gyarmat_
- [4]: Orbán Viktor 2014. március 15-én elmondott ünnepi beszéde. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) <http://2010-2014.kormany.hu/hu/miniszterelnokseg/miniszterelnok/beszede/publikaciok-interjuk/orban-viktor-unnepi-beszede>
- [5]: Orbán Viktor 2015. március 15-én elmondott ünnepi beszéde. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) <http://www.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/beszede/publikaciok-interjuk/a-szabadsag-es-a-fuggetlenseg-tortenelmunk-vezercsillaga>
- [6]: Orbán Viktor 2016. március 15-én elmondott ünnepi beszéde. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) <http://www.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/beszede/publikaciok-interjuk/orban-viktor-unnepi-beszede>
- [7]: Orbán Viktor 2017. március 15-én elmondott ünnepi beszéde. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) <http://www.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/beszede/publikaciok-interjuk/orban-viktor-unnepi-beszede20170315>
- [8]: Orbán Viktor 2018. március 15-én elmondott ünnepi beszéde. (Utolsó letöltés: 2019. 05. 12.) <http://www.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/beszede/publikaciok-interjuk/orban-viktor-unnepi-beszede-az-1848-49-evi-forradalom-es-szabadsagharc-170-ev-fordulojan>

Paár Tamás
(doktorandusz, Pázmány Péter Katolikus Egyetem,
Politikaelméleti Doktori Iskola)

Lehetséges-e egy macintyre-i dialóguspolitika?

A tolerancia és a cenzúra problémája¹

ÖSSZEFOGLALÓ

Alasdair MacIntyre egyes szövegeiben találkozhatunk egy olyan etika koncepciójával, amely a közös vizsgálódásra és párbeszédre helyezi a hangsúlyt. Ez a közös vizsgálódás azonban csak akkor lehet működőképes, ha betartunk bizonyos szabályokat, amelyek magukban foglalják a dialóguspartnerekkel szembeni tiszteletet. MacIntyre úgy véli, hogy ezeknek a szabályoknak a politikában is érvényesnek kell lenniük, így egyfajta „dialóguspolitika” mellett érvel. MacIntyre politikai elképzeléseit azonban a közelmúltban Catherine Zuckert és Nathan Pinkoski is kritizálta: miközben az utóbbi szerint politikafilozófiája nem elég szubsztantív, addig az előbbi szerint túlságosan is robusztus. Zuckert úgy véli, hogy MacIntyre megkérdőjelezhető politikai elköteleződéseivel valójában nem is szükségesek arisztotelianus szempontból: hiszen az erényetikának nem is kellene politikafilozófiát magában foglalnia. Pinkoski ellenben azt veti fel, hogy bár MacIntyre kritikával illeti a liberális államot, mégis a neutrális állam mellett száll síkra – és így valójában nem képes alternatívát kínálni a liberalizmus helyett. Cikkemben amellet érvelek, hogy MacIntyre valójában egy középútas álláspontot képvisel a Pinkoski és a Zuckert felvetette lehetőségek között. Úgy gondolja ugyanis, hogy bár valóban egy neutrális államra van szükség, az erényes élet megvalósíthatósága érdekében a helyi közösségeknek állást kell foglalniuk a szubsztanciális politikai és erkölcsi kérdésekben. A kritikára adott válasz részleteinek megvilágításához a toleranciára és a cenzúrára vonatkozó javaslatokat fejtem ki bővebben.

Kulcsszavak: Alasdair MacIntyre, dialógus, cenzúra, tolerancia, természettörvény

¹ A cikk az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3-III-PPKE-24 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

Tamás Paár

(Pázmány Péter Catholic University,
Doctoral School of Political Theory)

Is a MacIntyrean Politics of Dialogue Possible?

The Problem of Tolerance and Censorship

ABSTRACT

In some of MacIntyre's works, we can find a conception of ethics that emphasizes shared enquiry and dialogue. This shared enquiry can be viable only if we adhere to certain rules that include paying respect towards our partners. In MacIntyre's views, these rules ought to be observed in politics too, therefore he argues for a 'politics of dialogue'. However, MacIntyre's political ideas have been recently criticized both by Catherine Zuckert and Nathan Pinkoski. While the latter thinks that his political philosophy is not substantive enough, the former suspects that it is in fact too robust. Zuckert's point is that MacIntyre's questionable political suggestions are unnecessary from an Aristotelian point of view, since 'virtue ethics' does not require a 'virtue politics'. Pinkoski's charge against MacIntyre is that though he argues against the liberal state, he defends the concept of the neutral state at the same time, thus he is not able to offer an alternative to liberalism. In my paper, I argue that MacIntyre actually takes the middle ground between the options raised by Zuckert and Pinkoski, as he thinks that though the state needs to stay neutral, local communities must take a side in substantial political and moral issues in order to make a virtuous life possible. In order to shed light on the details of what MacIntyre might say to his critics, I elaborate his views concerning tolerance and censorship.

Keywords: Alasdair MacIntyre, dialogue, censorship, tolerance, natural law

Alasdair MacIntyre *A politika, a filozófia és a közjó* című cikkében azt a kérdést vizsgálja, amely döntő számára a politikai közösségeket illetően: „milyen politikai társadalom az, ahol az emberi lények leginkább megérthetik, mi számukra a jó”? (MacIntyre, 2002a: 89.) Szerinte az egyik „ismertetőjele lesz az ilyen közösségeknek [...], hogy tagjai általában és jellemzően felismerik, szükséges az Aquinói Szent Tamás által a természetjog [avagy a természettörvény, *natural law*] előírásainak nevezett mérce betartása, amennyiben egymástól és együtt szeretnék megtudni, mi számukra az egyéni és a közjó”, ugyanis „az ilyen szabályok vezette kapcsolatok nélkül nem képesek megérteni azt, amit legjobban meg kell érteniük.” (MacIntyre, 2002a: 89.) Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy mik is közelebbről a politikai vonzatai ennek a fajta természettörvénynek – amely koncepciót macintyre-iánus dialóguspolitikaként jellemzek. Ezt az általános jellemzést vetem össze Nathan Pinkoski és Catherine Zuckert egymással ellentétes irányú MacIntyre-kritikáival, és a tolerancia, illetve a cenzúra kérdésének hosszabb tárgyalásával illusztrálom bővebben, hogy MacIntyre hogyan is felelhetne vádjaira.²

1. A dialóguspolitika alapjai

Hogy a dialógus centrális kérdés MacIntyre politikai gondolkodásában, az már csak a következő idézetből is látható: „a politikai vizsgálódás helyes kiindulópontja [...] az a kérdés, hogy mit is jelent emberként reflektíve, gyakorlati racionalitással cselekedni, és hogy milyen típusú társadalmi rend szükséges ahhoz, hogy az ilyen emberek közös deliberációt folytathassanak a közjóról”. (MacIntyre, 2013: 206–207.) Az első lépés tehát a politikai problémák tárgyalásában annak megállapítása, hogy mely gyakorlatok által tarthatjuk fenn a konstruktív dialógust, amely az önkritikát sem nélkülözi; mely intézmények és milyen politikai berendezkedés szolgálja ennek a működését és fennmaradását úgy, hogy a dialógus nem marad hatástalan? Mielőtt ezekre a kérdésekre rátérnénk, először magát a dialógust kell kérdésessé tennünk – egyrészt, mint kifejezést terminológiai értelemben, másrészt a dialógusnak a szükségességét egyáltalán.

Némileg furcsa lehet, hogy épp a dialógus szót használom ebben az összefüggésben – hiszen a „dialógus” azt sugallhatja, hogy itt két fél vagy egyenesen két individuum párbeszédéről van szó. Egyesek az olyasfajta dialógus megnevezésére, amely több résztvevőt is involvál, az angol nyelvben egyenesen a „polilogue” azaz „polilógus” kifejezést használják. Ez azonban nem kifejezetten meggyökeresedett – így magyartalannak tűnhet. MacIntyre maga a dialógus fogalomhálójában, egymással nagyrészt átfedésben használja a vizsgálódás, keresés, diskurzus (MacIntyre, 2006e: 141.), (közös) deliberáció, vita (pl. MacIntyre, 2006d: 117–8.), eszmecsere (*conversation* – uo., vö. 2006f: 205.) és dialógus szavakat.³ Szóválasztásom azonban nem csak ürügy a „dialóguspolitika” MacIntyre által nem használt kifejezésének megalkotásához. További indoka az, hogy a „vizsgálódáspolitika” avagy „a vizsgálódás

² Az alábbiakban egy egységes macintyre-i álláspontot igyekszem rekonstruálni – tehát nem feltétlenül azt foglalom össze, ahogy MacIntyre valamely periódusban gondolkodott, hanem hogy (különösen 1990 utáni) műveiből kiindulva milyen koherens és egyben plauzibilis politikafilozófiai álláspontot alakíthatunk ki.

³ Ld. alább.

politikája” nem látszik annyira szerencsésnek; a vizsgálódás kevésbé világos fogalomnak tűnik magyarul, mint az „enquiry” angol nyelven – és a „kereséspolitiká” talán még félrevezetőbb asszociációkat szülhet. A deliberációról a deliberatív demokrácia jutna eszünkbe, a „diskurzuspolitikáról” pedig Jürgen Habermas és Karl-Otto Apel filozófiája. Bár az utóbbival természetesen vannak közös pontjai MacIntyre elképzelésének – mégis szerencsésebbnek tűnik a kettőt egymástól elválasztva kezelni.⁴

Több helyen azonban maga MacIntyre is politikai „dialógusra” utal. „Power and Virtue in the American Republic” című cikkében a valós „politikai dialógust” hiányolja az amerikai közéletből, illetve a „racionális dialógust, amely megelőzi a politikák kialakítását (*policy-making*).” (uő, 1976: 19.). A toleranciáról és a cenzúráról szóló legfontosabb cikkében pedig a „közösségi (*communal*) dialógus”, illetve a közösségekben lokálisan, „gyakorlati bölcsességgel zajló (*practically rational*) dialógus” szükségességét emeli ki. A közösségi „dialógusnak” ez a szerepeltetése (v) teszi indokolhatóvá, hogy én is ezt emelem ki itt a hasonló jelentéstartalmú kifejezések közül. (És ez alapján akár „közösségi” vagy „közösségelvű dialóguspolitikáról” is beszélhetnénk – bár ez a MacIntyre által, önértelmezésében kifejezetten került „kommunitárius” címkéhez hasonló társításokra engedne következtetni.)

De miért is olyan alapvető fontosságú MacIntyre számára a dialógus, hogy az politikai felfogásának kulcsául is szolgálhat? MacIntyre ezt számos helyen indokolja, egymáshoz hasonló, de nem azonos, inkább egymást kiegészítő érvekkel. Egyik típusú érvelésének bemutatásához alapul vehetjük Michael Sandel egy megállapítását. Sandel azt írja: „míg a politikai filozófia bizonyos értelemben megvalósíthatatlan, más szempontból ugyanakkor megkerülhetetlen. Ebből a szempontból [...] napi gyakorlatunk és intézményeink egy elmélet testet öltött formái. Ha gyakorlatban politizálunk, máris valamilyen viszonyba kerülünk az elmélettel.⁵ Bármilyen bizonytalanok vagyunk is a politikai filozófia végső kérdéseit [...] illetően, egy dolog biztos: folyamatosan megélünk *valamilyen* választ e kérdésekre.” (Sandel 1998: 161.). Mint látható, Sandel szerint mind saját („napi”) gyakorlatunk, mind közös politikai intézményeink egy elméletet testesítenek meg. MacIntyre ugyanezt elsősorban a saját gyakorlatainkkal kapcsolatosan fogalmazza meg. Azt írja: „a mindennapi gyakorlatok szintjén szembesülünk azzal a kérdéssel, hogy milyen hely illeti meg életünkben a különböző javakat [...]. Természetesen minden egyéni élet kifejez egy választ erre a kérdésre.” (MacIntyre, 2006c: 70.; vö. 2006e: 138–139.)

Mások gyakorlatai és politikai intézményei más elméletet testesítenek meg, és ezek az elméletek gyakran ellentmondanak egymásnak, időnként pedig a gyakorlat szintjén is összeütköznek. Ezek az elméletek lehetnek többé vagy kevésbé igazak, vagyis adekvátak, megfelelőek boldogságunk, végső javunk eléréséhez (akár akadályozhatnak is minket annak megtalálásában), továbbá követhetjük őket jó indokkal vagy indokolatlanul is. Azonban aligha feltételezhetjük, hogy a számos megközelítés (avagy gyakorlatban megmutatkozó elmélet) közül *biztosan* a miénk az igaz – így MacIntyre (2006c: 71.). Ha ez a gondolat túl sarkos is, azt bizonyára elismerhetjük, hogy talán nem a mi gyakorlatunk a legtokéletesebb vagy minden lehetséges gyakorlat közül a legmegfelelőbb minden részletében. Gyakorlatunk

⁴ Egy összevetési kísérlethez ld. Paár, 2019.

⁵ Sandel itt MacIntyre és Taylor gyakorlatkonceptiójára utal egy lábjegyzetben.

még saját magunk számára sem feltétlenül a legmegfelelőbb. Létezhetnek a miénknél adekvátabb elméletek és gyakorlatok is, amelyek még jobban megközelíthetik a boldogságot (és a valóságot)⁶ – vagy legalább nem jellemzőek rájuk azok a hibák, mint amik a miénkre. Ha ettől még nem is kell elvetnünk a saját elképzelésünket, érdemessé válik feltenni a kérdést: hogyan ismerhetjük meg és sajátíthatjuk el a sajátunknál jobb felfogást?

MacIntyre rámutat, hogy ennek a kérdésnek a felvetésére már csak saját egyoldalúságunk és elfogultságunk, illetve előítéleteink miatt is szükség van (ld. 2006c: 73., 78.; 2016: 52.). Hagyományunk, az általunk elismert tekintélyek, következtetési formák, fogalmak és gondolkodásmód biztosítja azt a zsinórmértéket, amely mentén értelmesen fogalmazhatjuk meg gondolatainkat. Azonban amennyire szükségesek ezek a meglévő formák, annyira tükröznek egy adott perspektívát is – amely valamennyire mindig partikuláris történetekben gyökerezik és lokális karakterrel bír. És ez korántsem mindig szerencsés. Azt, hogy ezek elengedhetetlenségét és hasznát teljességgel elismeri és okfejtésében megvédelmezi – jellemezhetnénk akár MacIntyre gondolkodásának konzervatív oldalaként is, ha nem illetné ezt a címkét visszatérően a lehető legvehemensebb kritikával.⁷ Ehhez képest mindig előnyben részesíti a „forradalmi” jelzőt. Hogy miért, azt a hagyománnyal kapcsolatos gondolkodása is mutatja: a hagyomány (lehetőség szerint) folyamatos felülvizsgálatra – sőt, időnként megreformálásra, avagy MacIntyre kuhni szóhasználatával „forradalomra” szorul, többek közt pontosan a lehetséges előítéletessége miatt.⁸ Egy hagyomány kezdetben nagyon is önmagába zárt, azonban minél inkább képes ennek a zártságának a meghaladására, annál inkább méltó a mellette való kitartásunkra. MacIntyre azt írja: szükségünk van „valamilyen elképzelésre az ember számára való jóról.”⁹ Honnan vegyünk ilyen elképzelést? Pontosán azokból a kérdésekből, amelyek arra vezettek bennünket, hogy megpróbáljuk meghaladni a gyakorlatokban és a gyakorlatokon keresztül számunkra rendelkezésre álló korlátozott erényelképzelést.” Vagyis legalább részben pont a meghaladást, korábbi egyoldalúságaink felülmúlását lehetővé tevő mozzanatokot kell továbbvinnünk a hagyományban is. Olyan elképzelésekre, gyakorlatokra, intézményekre van szükségünk, amelyek „nemcsak fenntartják a gyakorlatokat [...], hanem [...] amelyek megtartanak bennünket a jó megfelelő módon való keresésében” is (MacIntyre, 1981/2007: 294.).

Ahhoz, hogy a jót megfelelően kereshessük, saját perspektívánkat kibővíthessük és hagyományunkat újragondolva, mintegy megszüntetve-megőrizve tovább vihessük, arra van szükség, hogy mások perspektívájával megismerkedjünk és más hagyományokkal is párbeszédben álljunk.

⁶ Ha nem hiszünk a boldogság elérhetőségében, akkor is láthatunk rá esélyt, hogy esetleg ebben tévedünk.

⁷ Ld. pl. MacIntyre, 1981/2007: 15. De politikai gondolkodásának is van „konzervatív”-nak nevezhető oldala, amennyiben elismeri például a helyi szokások tekintélyét, és azt, hogy változásokat csak ezekre tekintettel vezethet be egy központi autoritás, vö. MacIntyre 2006b: 51. Ugyanakkor ezzel még nem kívánja a helyi előítéleteknek is megadni ugyanezt a legitimitást. Ld. MacIntyre 2006b: 63.

⁸ Ezt Burke-kel ellentétben fejt ki, ld. MacIntyre, 1977/2006: 12.

⁹ Ezt ő a keresés elkezdésének feltételeként jelöli meg ezen a ponton. Viszont a fenti, Sandellel összefüggésben idézett passzusból világos lehet, hogy egyfajta elképzeléssel a jóról mindig rendelkezünk, de ez nem feltétlenül elég pontos – mondhatni nem „elég jó”. Ezért van szükség arra, hogy felvegyük a keresés ideálját is a részeként.

Ez az együtt-gondolkodás azonban nem működhet megfelelően, ha mások akadályoztatva lesznek a becsatlakozásban. Ha csak a saját előítéleteinken keresztül mi igyekszünk képet kialakítani róluk, miközben magukat nem hallgatjuk meg – elkerülhetetlenül hiányos és könnyen súlyosan torz véleményre juthatunk őket illetően. (És ez ugyanígy igaz saját magunkra is: ha önmagunkra képtelenek vagyunk mások perspektívájából rátekinteni, önismertünk alighanem hiányos lesz.) Ezért lenne racionális biztosítani azokat a kereteket, amelyek közt véleménykülönbségeinket megfelelő nyíltsággal és átgondoltsággal beszélhetjük meg. Ez megköveteli azt, hogy gyakorlatunkban másokkal szemben bizonyos módon viselkedjünk és hogy intézményeink is alkalmasak legyenek arra, hogy megfelelő körülményeket biztosítsanak az eszmecseréhez. Ezért egyszerre következnek ebből a belátásból etikai és politikai konklúziók.¹⁰

Ilyen intézmények hiányában MacIntyre szerint az embereknek „közösségi döntéshozásukat” is olyan folyamatokra kell bízniuk, amelyeket „a racionalitástól mentes legitimációval felruházott öröklött tekintélyek mintázata” határozza meg, vagy olyan „implicit vagy explicit szerződés”, amelyben a felek „saját előnyüket maximalizálni próbálva” jutnak el egy eredményre. MacIntyre szerint „mindkét esetben a hatalmi egyenlőtlenségek határozzák meg a döntéshozatalt. A gyakorlati bölcsesség helyett a hatalomé lesz az utolsó szó.” (2006c: 76.). Ez azt jelenti, hogy deliberációnk a racionalitást megbénító erők áldozata lesz.

A racionális dialógus ily módon alátámasztott szükségességéből kiindulva MacIntyre különböző, politikainak tekinthető elveket sorakoztat fel. Ezek közé tartoznak a MacIntyre által meglepően locke-iánusan megfogalmazott elvek, „amelyek megtiltják, hogy egymás életét, szabadságát vagy tulajdonát veszélyeztessük” (id. mű: 78.). Továbbá a dialógus érdekében szükséges az is, hogy annak a közösségnek a biztonságáról gondoskodjunk, amelyben a párbeszéd zajlik. (MacIntyre szerint ezt azáltal kell tennünk, hogy egy bizonyos egyénnek vagy adott egyéneknek felhatalmazást adunk a biztonság megteremtéséhez szükséges dolgok elvégzéséhez – id. mű, 79.) Mindig szükség van arra, hogy ha valaki fenyegeti a közösséget, azzal szemben megvédjük azt, ahogyan csak lehet (uó, 2006e: 138.). Ám eközben azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a fenyegető veszély kisebb is lehet vagy épp elhanyagolható ahhoz képest, ahogy gondoltuk: például MacIntyre szerint az idegenek, csak azért mert idegenek, még nem jelentenek fenyegetést a közösségre – szerinte „ennek feltételezése minden esetben a züllesztő (*corrupting*) képzelet műve” (uo.). Mivel az idegenek is hozzátehetnek ismereteinkhez, ezért velük is szükséges úgy bánnunk, hogy értelmesen részeivé válhassanak vizsgálódásainknak. (Ahogy MacIntyre fogalmaz: tiszteletben kell tartanunk „minden személy racionalitását, akik részei vagy részei lehetnek aktuális vagy potenciális kapcsolatainknak [sic!]” – uo.)

Amilyen mértékben lehetséges, azokat is a közösségünk részeinek tekinthetjük, akik véleménye akár többé-kevésbé alapvető ellentétben áll a miénkkel, amíg ez nem akadályozza közösségi életünket és közös dialógusunkat túlságosan – hiszen szükség van arra, hogy

¹⁰ Vö. „az erkölcsi és a politikai életnek gyakorlati vizsgálódással töltött életnek kell lennie, pontosan ahogy Mill gondolta.” MacIntyre, 2006e: 140., vö. MacIntyre, 2006e: 142., MacIntyre, 2006d: 120. (És persze Mill mellett MacIntyre itt Szókratészre is hivatkozhatott volna, aki szerint a vizsgálódás nélkül leélt élet nem emberhez méltó élet – mint ahogy Mill maga is utalt a szókratikus dialógusokra.)

a saját meggyőződésünket megfelelően megvizsgálhassuk az egyet nem értőkkel együtt, egy ésszerű vitában (Ld. MacIntyre, 2002; 2006: 72.). Az ő részvételük segít abban, hogy a leg-erősebb ellenérvekkel szembenézve fogalmazódhasson meg álláspontunk. MacIntyre jól látja, hogy erre azért is van szükség, mert a közösségeket a disszenszus és az ellentét is gazdagíthatja – ezért beszél nem csak a kooperatív eszmecsere (uő, 2006f: 206.; vö. pl. 2006c: 79; 2006d: 119; 2006e: 142.), de a konfliktus értékeiről is (uő, 2006f: 207.).¹¹ Elméletének természetesen több részét is kibontotta MacIntyre – ám ezek bemutatása előtt a vele szemben felhozott kritikákat mutatom be, ugyanis ezek fényében látható lesz, milyen nehézségekre is válaszol ez az elmélet általánosságban, illetve a részleteinek mi a jelentősége.

2. Zuckert és Pinkoski kritikája

Catherine Zuckert „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” című cikkében több arisztotelianus szerzőt hasonlít össze annak tekintetében, hogy egymáshoz képest milyen tévedések vagy hiányosságok találhatók elméletükben. Állítása szerint arisztotelianus szempontból kérdéses, hogy a modern liberális demokráciák polgárai hogyan is válhatnak erényessé – „hiszen a törvényeik sem nem azonosítják explicite, sem nem jutalmazták vagy becsülik meg az erényes magatartást” (Zuckert, 2015: 95.). Arisztotelész szerint pedig az ember nem válhat erényessé, ha neveltetése nem megfelelő, a megfelelő nevelést pedig törvényekkel kell „támogatni és fenntartani”. Zuckert szerint emiatt fel kell tennünk a kérdést: „a liberális demokráciák polgárai hogyan is válhatnak erényessé”? (Zuckert, uo.).

Végeredményben Zuckertnél tisztázatlan marad az, hogy mi is a törvények szerepe az egyén erényessé tételében. Úgy tűnik, szerinte nem feltétlenül szükségesek szubsztanciális, az erényeket egyértelműen meghatározó és jutalmazó törvények, ehelyett „több olyan oktatóra van szükségünk, akik diákjaikat [...] emlékeztetik a gyakorlati bölcsesség és a helyes jellem kialakításának fontosságára. Jóllehet ezeknek az oktatóknak nem lesz törvényi tekintélye, ám – ahogy Arisztotelész tanítja – az erény csak akkor erény, ha önmagáért választjuk.” Ezzel el is marasztalja az általa tárgyalt arisztotelianusokat (köztük MacIntyre-t), amiért „nem veszik figyelembe saját munkájuk természetét és lehetséges hatásait.” (Zuckert, id. mű: 106.).

Zuckert tehát hibaként rója fel az arisztotelianusoknak (és bizonyos mértékig magának Arisztotelésznek is), hogy nem veszik figyelembe saját oktatási tevékenységüket (Zuckert, uo.). Bár ezt nem mondja ki egyértelműen, feltehetőleg úgy érti: még ha a liberális demokráciák törvényei nem is nevelő természetűek, attól még a polgárok nevelése során a tanárok az erényes életre felkészítő szerepet tölthetnek be – így pótolva azt a hiányt, amit a törvények neutralitása látszik jelenteni. Ennek a szerepnek a betöltése pedig Zuckert szerint nem jelent komolyabb feladatot: „nincs szükség különösebb oktatásra annak megértéséhez, hogy mit jelent jó embernek vagy jellemnek lenni; és ennek megértése kibővíthető és elmélyíthető történelmi, irodalmi és filmes példák segítségével.” (Zuckert, id. mű: 107.).

¹¹ A „kognitív diverzitás” (tehát a disszenszus) és a kooperáció értékét egyszerre emeli ki MacIntyre (2013: 212.).

Míg Zuckert inkább azért látja problematikusnak MacIntyre elméletét, mivel az elmélet esszenciálisan összetartozóként mutatja fel az „erényetikát” az „erény politikájával”, addig Nathan Pinkoski „Manent and Perreau-Saussine on MacIntyre’s Aristotelianism” című cikkében úgy látja: MacIntyre politikai víziója nem eléggé szubsztantív. Azt veti fel, hogy MacIntyre arisztotelianizmusa egyenesen „apolitikus” (Pinkoski, 2019: 1.), elsősorban mivel nincs válasza arra a „legjobb rendet” (vö. pl. Strauss, 1999: 18.) avagy a „legjobb rezsime” (*best regime* – vö. pl. Strauss, 1999: 101–103.) illető Leo Strauss-i kérdése, amely Pinkoski szerint a politikafilozófiának – és különösképp az arisztotelészi politikának – tulajdonképp a sarokköve lenne. Mivel az államforma és a modern (nemzet)állam alternatíváinak kérdését MacIntyre gyakorlatilag nem tárgyalja, ezért Pinkoski úgy veszi: MacIntyre filozófiája mentes a politikától (a politikatudományról már nem is beszélve), ehelyett legföljebb csak MacIntyre társadalomfilozófiájáról beszélhetünk (vö. Pinkoski, 2019: 1–4.). MacIntyre inkább az állam szintje alatti társulásokra, közösségekre fókuszál, amit Zuckert nem túl szerencsésen – bár nem is minden alap nélkül – „civil társadalomként” ír le (Zuckert, 2015: 106.). Ezzel azonban Pinkoski összefoglalása szerint „gyakorlatilag átengedi a kormányzást a liberalizmusnak” (Pinkoski, 2019: 1.) – amelyet eközben mégis élesen bírál munkáiban. Pinkoski értelmezése szerint MacIntyre úgy gondolja: a liberalizmus leváltásának kísérlete így vagy úgy mindig valamiféle terrorba torkollik. És mivel a liberalizmust ilyenformán mozdíthatatlanként, mintegy alapértelmezett rendként állítja be – ezért meg sem vizsgálja az alternatíváit (Pinkoski, 2019: 3.).

Úgy tűnik, Zuckert és Pinkoski kritikája egyszerre nem állhatja meg a helyét: MacIntyre-nek nem lehet a koncepciója túlságosan is elkötelezett a politikát illetően, túlságosan robusztus és egyúttal apolitikus, túl kevésbé szubsztanciális. Melyik kritika találja el MacIntyre-t? Az alábbiakban amellet érvelek, hogy mindkét kritika célt téveszt, bár a Zuckertnek adható válasz egyértelműbb MacIntyre szövegei alapján. Ám ha az alább mondottak helytállóak, Pinkoskinak azt felelhetjük: MacIntyre a politikai kérdésekben a szubsztancialitás megfelelő mértékét gyakorolja azzal, hogy egyes politikai kérdésekről kifejti javaslatait, míg másokról inkább tudatosan hallgat. A két kritikusként adható választ igyekszem alátámasztani a tolerancia, a vélemény szabadság és a cenzúra problémáját használva fel példaként – már csak a kérdés MacIntyre életművében betöltött szerepe, valamint a dialógus témájához fűződő egyértelmű viszonya miatt is választva ezt a témát. Először tehát ezt a témát fejtem ki, hogy világossá váljanak MacIntyre felvetései – hogy ebből egyértelműbbé válhasson, miként felelne két kritikuskának.

3. MacIntyre javaslatai a dialógus kereteiről, toleranciáról és cenzúráról

Azt már láttuk, hogy MacIntyre szerint fontos az a fajta dialógus, amelyben megismerhetjük mások perspektíváját, és amelyből tanulhatunk – lehetőségeinkhez képest az igazság felé haladva. Ez a fajta tanulás pedig nemcsak a saját javunkra vonatkozik, hanem arra is, hogy nekünk – akár mint e dialógus résztvevőinek – mi a közös javunk és mit kellene tennünk, vagy legalábbis arra, hogy együtt milyen értékeket érhetünk el, és elkerülhetünk-e bizonyos rossz dolgokat egymást segítve. MacIntyre belátása szerint ahhoz, hogy ezeket a javakat

elérhessük, és hogy elkerülhessük, amit elkerülendőnek látunk közösségi dialógusunk során szükséges a gyakorlatban is hatékony egyetértésre jutnunk ezeket az értékeket illetően. „A mindennapi szociális élet összes virágzó formáját jellemzi ez a fajta eszmecsere” – írja (MacIntyre, 2006f: 205.). Ahhoz, hogy ez a gyakorlatban is működő egyetértés létrejöhesse, egyrészt szükség van mindenkinek a nézetét megvitatni – hogy minden perspektívából tanulhassunk és integrálhassuk valamennyit, amennyire lehetséges. (Ez talán ahhoz is hozzájárulhat, hogy mindenki magáénak érezhesse a kialakuló eredményt, és hogy megértsék az eredményét, vagy legalábbis azt, hogy megfelelő megfontolás útján jött létre.)¹² Másrészt szükséges a disszenzus felől a konszenzus felé haladni – méghozzá egy racionális úton.

Nem mindegy, hogyan zajlik a vita, és hogy mi történik akár a vitán kívül, ami befolyásolja a vita alakulását és racionalitásának mértékét. Bizonyos viselkedések akadályozzák a vitát, nehezebbé teszik a résztvevők számára, hogy kifejtsék álláspontjukat, bizonyos tényezők pedig egyes résztvevőket tisztességtelen (és racionálisan nem alátámasztható) előnyhöz juttatnak álláspontjuk megosztásában és terjesztésében. Egyes megnyilvánulások a vitában megszólaló hangok sokféleségét szegényítik el, viszont más megnyilvánulások túlságosan is mély konfliktusokat szülhetnek a résztvevők közt – amely olyan ellentétekhez vagy egyenesen káoszhoz vezethet, amely a konszenzust és ezáltal a közös cselekvés létrejöttét veszélyezteti.¹³

Alapvetően e két szélsőség elkerülése motiválja MacIntyre szólásszabadsággal kapcsolatos álláspontját: azaz az irracionálisan kialakított konszenzus, és az irracionálisan létrejövő disszenzus elkerülése határozza meg a véleménykülönbségekkel szembeni gondolatainak irányát. A diszkusszióknak egyszerre kell racionálisnak és kooperatívnak lennie, az ellentéteket értékelve a lehetséges mértékben az egység felé tartania.

Ez alapján felmerülhet a kérdés, hogy vajon az irracionális egyetértés vagy a racionális, de nagymértékű nézetbeli divergencia a rosszabb? MacIntyre az utóbbit sokkal jobbnak tartja, hiszen ekkor legalább – ha tényleg racionálisan jár el mindkét fél – egymást továbbra is racionálisként fogjuk tisztelni. Ellenkező esetben a konszenzus egymás megfelelő kezelésének rovására mehet, és még ha békésen (pl. választások által) értük is el a nem teljesen racionális konszenzust, ez ahhoz vezethet, hogy a másik fél kivonja magát a további valódi párbeszéd lehetősége alól – így elszalasztjuk azt a lehetőséget is, hogy a későbbiekben tanuljunk tőlük. Ahogy MacIntyre fogalmaz: „vannak erkölcsi értelemben rosszabb dolgok, mint az, hogy valakikkel feloldhatatlannak tűnő disszenzusban maradunk.” (MacIntyre, 2009a: 331.).

Ezek az elvárások adják meg azt is, amivel intoleránsnak kell szerinte lennünk: amikor valaki az általa kommunikáltak tartalmával vagy kommunikációjának módjával, esetleg ezekkel egyszerre veszélyezteti a racionális és kooperatív vitát, azzal kívül is helyezi magát

¹² Vö. MacIntyre, 2006f: 215, 222. Utóbbi helyen MacIntyre igazat ad Millnek abban, hogy szükség van az igazság intelligens és élő elsajátítására – amely csak egy szisztematikus vizsgálódás eredménye lehet.

¹³ MacIntyre itt a bomlasztásról beszél, ám hogy a bomlasztást általánosságban nem ítéli el, legalábbis akkor nem, ha az indokolt, az a „Sôphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive” vagy a „Natural Law as Subversive” című cikkeiből is kiderül, ld. 1988b, 2006b.

ezen a vitán. Vagyis kiiratkozik az értelmes vitából (MacIntyre, 2006f: 216.), lerombolja a saját kommunikációs szerepét és diszkvalifikálja önmagát, mint beszélőt (id. mű: 206).¹⁴

MacIntyre egyszerre állítja egyrészt, hogy a meglévő konszenzusnak olyannak kell lennie, ami bármikor megkérdőjelezhető (legalábbis ha jó indokunk van a megkérdőjelezésre – id. mű: 216.), másrészt azt, hogy egyes kérdések nyitva tartása a racionális vitára voltaképp képtelen jellemre vall (vö. id. mű: 221.), ugyanis ezeket konkluzíve megválaszolt kérdéseknek kell tekintenünk (id. mű: 217.). Tehát azokra, akik konstansan ezeket a kérdéseket fessegetik, szintén úgy kell tekintenünk, mint akik kiiratkoznak a racionális dialógusból (uo.). Ám ezekről a kizárásokról is voltaképp azt állítja, hogy felülvizsgálhatónak kell lenniük (id. mű: 216.). Itt a MacIntyre-re általában is jellemző dialektikával vagy egyenesen ellentmondással állunk szemben: két, ellentétesnek látszó elvet kellene egyszerre érvényesítenünk ahhoz, hogy gyakorlati érvényességre igényt tartó konszenzus születhessen a közös döntéshozást elősegítő racionális vita által. Leglényegesebb konszenzusaink tartalmát konkluzív eredményeknek kell tartanunk, de egyúttal felülvizsgálhatónak és – MacIntyre talán azt mondaná – falszifikálhatónak is. Feloldható-e ez az ellentmondás?¹⁵

A túlságosan zárt, kirekesztő és belterjesen homogén dialógus nem gyümölcsöző, de a túlságosan nyitott, szabados és parttalanul széttartó dialógus sem lehet az. Ezt a két végletet kétféle módon kerülhetjük el: egyrészt a hiteink újragondolására szánt idő beosztásával, másrészt azzal, ha kategorizáljuk hiteinket a megkérdőjelezhetőségük mértékének szempontjából. Egyrészt időről időre felül kell vizsgálnunk egyes meggyőződéseinket, másrészt azonban ez a felülvizsgálás nem tarthat örökké – bizonyos szakaszokban folytatható csak le. Ezzel kapcsolatosan tanulságos, amire MacIntyre Edmund Burke kapcsán mutat rá:

Burke helyesen tételezi fel, hogy lerombolnánk a morális életet, ha a magatartásunk szabályai feletti elmélkedés előzne meg minden tettet. A tettnek nagymértékben megszokott beállítódásainkra kell támaszkodnia [...] Ámde, ha emiatt a reflexió csak alkalmi lehet, az ilyen alkalmak fontossága növekszik, nem pedig csökken. Mert helyes, hogy nem vizsgáljuk alaposan újra folytonosan elveinket, ám ebből nem következik az, hogy mindig helytelen alaposan megvizsgálni őket (MacIntyre, 2012: 318–319.).

Ami pedig a saját gyakorlatunkra igaz, az a közös cselekvésre, a közösség döntéseire is áll: a felülvizsgálás fontossága nem jelenti, hogy szünet nélkülinek kell lennie. Egyes konszenzusokat elég tartósnak kell tekintenünk ahhoz, hogy csak speciális alkalmakkor vessük fel újra a vitát róluk, csak akkor, ha az valóban indokoltnak látszik vagy ha arra megfelelő lehetőség kínálkozik. Emellett azoknak a meggyőzéseknek a számát, amelyeket a lehető legkevesebbszer gondolunk át, optimálisan alacsonyan kell tartanunk. Nem érdemes minden hitünket egyformán véglegesnek vagy épp lecserélhetőnek tekintenünk – egyfajta állandóságra szükség van az állhatatosság erényéhez, a tervezettséghez, és ahhoz, hogy a kevésbé

¹⁴ Vö. MacIntyre 2006f: 219.

¹⁵ Az itt jelentkező episztémológiai probléma feloldásának kísérletéhez ld. Paár 2018: 22-28.

centrális vélekedéseinket valamilyen viszonyításként szolgáló zsinórmérték mentén, a legfontosabbnak gondolt meggyőződéseink tükrében vizsgálhassuk felül.

MacIntyre szerint gyakorlatilag megkérdőjelezhetetlennek kellene tekintenünk olyan vélekedéseket, mint a flogiszton-elmélet hibás volta vagy a holokauszt ténye. Szerinte az előbbivel kapcsolatban gyakorlatilag már így is járunk el, az utóbbi hit esetét azonban hosszabban alátámasztandónak gondolja – ezért bővebben tárgyalja, több ízben is. Szavai szerint „a holokauszt tényei paradigmatis esete képezik azoknak a történelmi tényeknek, amelyek tagadása megakadályozza az emberi javak több jelentős felfogásának racionális értékelését. Következtetésem szerint [a holokauszt tagadása] olyan vélemény, amelyet nem szabad tolerálni semmiféle helyi közösségben, amelyet vétek (*vice*) tolerálni, és amely véleményen levőket el kell hallgattatni.” (MacIntyre, 2006f: 21.). Miért ítél erről ilyen sarkosan? Az iménti idézetből is látszik, hogy nem csupán egy történelmi tény tudományos megalapozottsága a tét szerinte ebben a kérdésben, hanem az ember számára való jóra, a jó életre vonatkozó elképzelések megítélése is. Az antiszemitizmus (és tágabb értelemben a rasszizmus)¹⁶ ugyanis maga is befolyásolja ezeket az elképzeléseket, és az antiszemitizmusról csak annak történelme fényében ítélnünk helyesen – a holokauszt pedig egy kulcsmomentum ebben a történetben.

Ennek bővebb magyarázatára egy helyen három indokot is felsorakoztat, megállapítva általánosságban, hogy a jövőt alakító politika egyetlen elfogadható formája az, amely a múltját feldolgozta – márpedig a holokauszt a múlt része. E három indoknak csak egyike, hogy a holokauszt-tagadók nem érvényesítik a megfelelő tudományos standardokat (MacIntyre, 2009b: 5.), és hogy ezzel veszélyeztetik azt a szerepet, amelyet a tudománynak be kellene töltenie életünkben (vö. id. mű: 6.). (Ez az indok az említett flogiszton-elméletre is áll.) Ezen kívül egyrészt a holokauszt minősített esete annak, hogy milyen elvetemültségre képes az ember (akár azok is, akik tisztességesen nevelkedtek fel), másrészt a holokauszt tanulsága, hogy az átlagemberek előítéletei és közömbössége milyen óriási gonoszságok megtörténtét teheti lehetővé (id. mű: 5.). Akik ezekről a kérdésekről máshogy gondolkodnak, aligha oszthatják az emberről ugyanazt a felfogást. Ezek látszanak tehát MacIntyre indokainak a holokauszt-tagadás és a hozzá hasonló tények tagadásának szigorú kezelésére – bár talán hasonló súllyal esik a latba, hogy a holokauszt-tagadás tulajdonképp egy hatalmas közösség számára az egyik legalapvetőbb tény teljes tagadását is jelenti, amely emiatt rendkívül offenzív.

MacIntyre az oktatásban szükséges megszorításokról is beszél tolerancia és cenzúra kapcsán. A kérdés súlyossága miatt például nemcsak történelemtanítástól, de bármiféle tanítástól is eltiltaná azokat, akik tagadják a holokauszt tényét (Id. id. mű: 5.; uő, 2006f: 217.). Hiszen ezek a tanárok, még ha nem is beszélnének közvetlenül erről az órán diákjaiknak (amit azért nem is olyan könnyű ellenőrizni), tanári tekintélyhez és presztízshez jutnának, ami akkor is érvényesülhetne, ha valaki a holokauszt-tagadó cikkekkel vagy más, hasonló tárgyú megnyilvánulásaikkal találkozik (uő, 2009b: 5.). Ehhez MacIntyre további indokként hozzáfűzi, hogy az oktatási intézményeknek el kell várniuk egyfajta „erkölcsi és intellektuális integritást”

¹⁶ Egy helyen MacIntyre felhívja a figyelmet, hogy a holokausztban a romák megsemmisítése is a kítűzött célok közt volt. MacIntyre 2009b: 5.

tanáraikkal szemben (id. mű: 5–6.). Ez pedig tulajdonképp szintén azzal látszik indokolhatónak, hogy nagy jelentősége van a tanárok jelleme által a diákokra gyakorolt hatásnak.

MacIntyre a diákokra tett benyomást elég komolyan kezeli, külön ír arról, hogy nem mindegy, a diákok milyen életkorban milyen könyvekkel ismerkednek meg – vannak olyan könyvek, amelyekkel káros, ha túl korán találkoznak, és olyanok is, amelyekkel nem szerencsés, ha túl későn ismerkednek meg (vagy soha nem veszik őket a kezükbe – id. mű: 18.). Szerinte még a politikai és más jellegű diszkusszióknak is előfeltétele lenne bizonyos előre kialakított közös olvasmánylista. Ami – lássuk be – azért nem egészen összeegyeztethető azzal a gondolatával, hogy a diszkusszióknak olyannak kell lennie, hogy abban minden felnőtt polgárnak egyenlően részt kell tudnia venni; így ezt valószínűleg nem kell alapvető elvárásnak tekintenünk (id. mű: 2.).

Mindezeket a megállapításokat az határozhatja meg, amit MacIntyre az oktatás és nevelés céljának gondol – ami pedig a dialógusra neveléssel írható le: ez egy „művelt nyilvánosság (*educated public*) létrehozása és fenntartása, mindennapi emberek olyan nyilvánosságáé (*public of plain persons*), akik képesek egymással racionálisan és imaginatívan beszélni a közjavakra vonatkozó döntésekről.” (uő, 2013: 208.).

4. Válaszok Zuckertnek: a nevelés és a törvények szerepe

Az imént elmondottakkal tulajdonképpen már meg is válaszoltuk Catherine Zuckert aggodalmát, miszerint MacIntyre nem veszi figyelembe azt a nevelő szerepet, amit MacIntyre maga, mint egyetemi oktató és más tanárok is betöltenek. Hisz mint láttuk, MacIntyre ennek nagyon is a tudatában van. Egy olyan cikkben például, ahol Aquinói Szent Tamást alapvetően méltatja, leírja, hogy Tamás ódzkodott attól, hogy politikai, illetve intézményvezetői szerepet vállaljon, ám az általa tanítottak (és leírtak) számos tisztségviselőre voltak közvetlen vagy közvetett hatással – így politikai nézeteikre is (uő, 2006b: 44–45.). (Ahogy másutt írja: *filozófiát tanítani eleve politikai tevékenység*, hiszen képessé teszi a hallgatóságot előfeltevéseik megkérdőjelezésére, és arra, hogy másokkal erről vitába bocsátkozzanak politikai közegükben – uő, 2013: 207.) Platón Akadémiájával és Arisztotelész Líceumával kapcsolatban pedig azt írja MacIntyre, hogy ez a képzési intézmény bizonyos szintig képes volt betölteni azt a funkciót (tehát azt a nevelő funkciót is), amit Arisztotelész a *polis*nak (és a *polis*z törvényeinek) tulajdonít (uő, 1988a: 99.).¹⁷

És persze MacIntyre pedagógia iránti érzékenységének alátámasztásához már az a számtalan hely (így cikkek, könyvek és előadások sora)¹⁸ is elegendő lenne, amelyben a modern egyetemek szerepét vizsgálja és értékeli. MacIntyre tehát foglalkozik a nevelői szereppel, és látja annak fontosságát – így azt is, hogy ez nem független a szabályzatok, illetve a törvények kérdésétől. Míg Zuckert úgy tűnik, a törvényekről a nevelői szerepre kívánta helyezni a

¹⁷ Ebből következtethetünk arra, hogy Szent Benedek kolostoráról is így gondolja. Ebből pedig az a fontos tény is látszik, hogy amikor MacIntyre politikai közösségekről beszél, korántsem feltétlenül, sőt – jellemzően nem államalakulatokról, hanem kisebb közösségi formákról beszél, akár falvokról vagy csoportos vállalkozásokról.

¹⁸ Ezek közül a legfontosabb a *God, Philosophy, Universities* című könyve. Ld. MacIntyre 2008b.

hangsúlyt, addig MacIntyre a kettő között szorosabb összefüggést lát. Szerinte ugyanis szükség van annak akár törvény általi szabályozására, hogy ki és mit taníthat a különböző intézményekben, mit és milyen korban olvashatnak a diákok, mit kell feltétlenül elsajátítaniuk és mi legyen a nevelés minimum célja (mint láttuk: a dialógusra felkészítés) stb.

MacIntyre nevelésre vonatkozó gondolatai némileg szembemennek Zuckertnek azzal a már idézett megállapításával miszerint „nincs szükség különösebb oktatásra annak megértéséhez, hogy mit jelent jó embernek vagy jellemnek lenni” (2015: 107.). Ezzel Zuckert tulajdonképp azt a (folyamatos) keresést is negálja, ami MacIntyre koncepciójában konstitutív az erénnyel kapcsolatban (hisz erények teljes hiányában nincs értelmes keresés és az erények megléte maga is a keresés folytatásától függ – MacIntyre, 1981/1999: 295.). Ám Zuckertnek ez az állítása meglehetősen naivnak is tűnik. Már csak azért is, mert ugyanott (a következő mondatban) azt is leírja, hogy az erényes emberek ritkák – de persze ezzel az általa hangsúlyozott nevelői szerep fontosságát is elvenné. Ám a nevelés és a keresés nemcsak az erények megismeréséhez szükséges, de elsajátításukhoz és gyakorlásukhoz is. És ha már elsajátítottuk az erényt, nem feltétlenül voltunk erre képesek tökéletesen:¹⁹ az erény már Arisztotelésznél is fok és mérték kérdése, elsajátításukban fejlődhetünk, de vissza is eshetünk, és mindig találkozhatunk olyan újfajta szituációkkal, amikor elbizonytalanodunk, hogy az erény mit is kívánna meg tőlünk. Ezek miatt a lehetőségek miatt van szükség a folyamatos tanulásra, a reflexióra és a közös vizsgálódásra is az erény kérdéseit és gyakorlati megvalósítását illetően.

Úgy tűnik, MacIntyre Aqiuonói Szent Tamás álláspontját képviseli azt illetően, hogy a törvények rásegíthetnek az erények elsajátítására. Ugyanakkor Zuckertnek az az értelmezése, miszerint MacIntyre arisztotelianus filozófiája szerint az erényeket egyértelműen meghatározó és jutalmazó törvényekre lenne szükség, nem állja meg a helyét. Bár igaz: explicite ellentétben áll gondolkodása a liberálisokkal ezen a ponton abban, hogy szerinte szükség van a törvények erkölcsi nevelő szerepére (MacIntyre, 2006b: 46–47.) – sőt, szerinte egyenesen ez az elsődleges funkciójuk (id. mű: 63.). Ám azt is kimondja, hogy a törvénynek nem lehet az a célja (id. mű: 47.) – ebből következően az sem, hogy minden erényt előírjon. Először is – bár MacIntyre ezt nem írja le – ez lehetetlen is (amire tipikus példa, hogy minden hazugságot egyszerűen képtelenség megbüntetni). Az a két indok, amit Szent Tamástól idéz, arra vonatkozik egyrészt, hogy ha túl magas elvárásokat támasztunk az emberek felé, annak kudarcélmények sora lesz az eredménye, másrészt pedig időnként az emberek pontosan arra vágnak, ami meg van tiltva számukra. Ezért a tiltással is óvatosan kell bánni, jóllehet olyasmiket azért mindenképp szükséges büntetni, amik nem csak a személyt érintik, hanem másokat és a közösségi életet is sértik, pontosabban, amik „aláaknázzák a közösségi életet” (id. mű: 47.).

Mindez azonban összeegyeztethető azzal a Zuckertnél olvasható, már idézett gondolattal, hogy az erény már nem erény többé, ha csak külső elvárásra gyakoroljuk – hiszen a törvény csak elindít az erény felé, csak részleges, tulajdonképp minimális erkölcsfelfogást testesít meg. Csak azért, mert valaki igyekszik minket a jóra nevelni, és elsajátítjuk nevelését, még lehetünk erényesek – és ugyanez vonatkozik a törvényre is, amelyet egy idő után már nem

¹⁹ Zuckert is leírja, hogy az erény „megértése kibővíthető és elmélyíthető” – azzal azonban nem vet számot, hogy ez akár végtelen folyamat is lehet. Vö. Paár 2016.

feltétlenül tekintélyként, hanem internalizáltan követünk²⁰ – vagy akár képesek vagyunk felülvizsgálni is. A törvények arra szolgálnak, hogy az erény dolgában eltévedtek, a vétkekben elveszettek kiigazítást kapjanak – hogy valami eltérítse őket az általuk megszokott vétkes beidegződésektől. Az, hogy a korábban említett oktatói integritásra van szükség és hogy bizonyos olvasmányok elsajátítására, szintén a nevelést szolgálja – ám ezek sem határozzák meg tökéletesen és véglegesen az erények vagy a vétkek listáját, és pont az a funkciójuk, hogy elősegítsék a közösségi dialógusra képes jellemet, amely dialógusban ez az erénylista és maga az erényfelfogás is újragondolható, fejleszthető. Ebből is az látszik, hogy az eszmecsere eszményét, amelyet sokszor a felvilágosodásnak vagy a liberálisoknak tulajdonítanak, MacIntyre szerint voltaképp a liberális intézményfelfogás (jelen esetben a liberális törvényfelfogás) nem szolgálja megfelelően.

5. Válaszok Pinkoskinak: a legjobb állam

A tanítás szabályozásával összefüggésben, de általában a toleranciára és cenzúrára vonatkozó szabályozásokkal kapcsolatosan is felmerül a kérdés: ki hozhatja meg, illetve érvényesítheti azokat? Ezzel kapcsolatban MacIntyre az állam semlegessége mellett érvel, vagyis amellet, hogy az állam ne határozza meg törvényileg ezeket a kérdéseket. Elsősorban azzal támasztja ezt alá, hogy a modern államnak sajátos hatalmi logikája van, ami korrumpáló hatású. Érvelése voltaképp arra épül, hogy a modern államnak már csak méreténél fogva is olyan szerteágazó szereplőkkel kell érintkeznie, ami miatt konstruktív vita tulajdonképp nem folytatható le a szintjén, különösen olyan nem, amely a polgárok konszenzusát eredményezné. A modern állam ezért is különböző, egymással összeegyeztethetetlen értékeket vall (jogok, haszon, patriotizmus/kommunitarizmus), amelyeket a különböző szituációkban egymás rovására kijátszhat – hogy aztán végül azok dönthessenek az épp aktuális kérdésekben, akiknél a hatalom összpontosul – pozícióiknál vagy tőkájüknél fogva (MacIntyre, 2006f: 211–213.). Ha e feltételek mellett az állam magáévá tenné az emberi javakra vonatkozó elképzelések egyikét, azzal a saját hatalmi logikájához igazítaná azt, és különböző érdekek mentén felcserélhetővé tenné – „kihasználná és degradálná” (id. mű: 214.). MacIntyre itt arra is utal, hogy az állam ki is sajátít világnézeteket, mintegy rájuk telepedve, ám amit látószólag ezek nevében végez, azzal legtöbbször csak árt e nézeteknek. Így például szerinte Franco katolikus rezsimje magának a katolicizmusnak is ártott (uo.). Tehát a modern állam nem lehet a tanítást és tanulást, különösen nem az erényekre vonatkozó tanulást meghatározó és szabályozó szereplő.

MacIntyre egy helyen azt írja: „elkötelezetten vállalom a folyamatos konfliktust nem csak azokkal, akik [...] visszautasítják a természettörvény előírásait és akik fenntartják a pozitív törvények előírásait a természettörvénnyel szemben. Ez a fajta elköteleződés összeegyeztethetetlen a liberális állam normáival.” (uő, 2019b: 341.). Bár itt bővebb magyarázatot nem kapunk erre a kijelentésre, feltételezhetően ez is arra vonatkozik, hogy az értékek folyamatos

²⁰ Ezt már csak a természettörvény miatt is fontos megjegyezni, hiszen annak is első sorban internalizált elvnek kell lennie, nem pedig külső nyomásból származó elvárásként kell funkcionálnia.

felülírása és egymással szembeni – pillanatnyi érdekek mentén, az adott erőviszonyokból származóan történő – érvényesítése az, amivel szemben MacIntyre meghatározza álláspontját.

MacIntyre koncepciója annyiban mindenképp különbözik a liberálisokétól, hogy szerinte bár az államnak tolerálnia kell számos különböző álláspontot az emberi jóra vonatkozó elképzelések közül is, „nem megengedhető, hogy toleranciára kényszerítsen másokat. A helyi közösségek autonómiája megköveteli a tolerálható és a tolerálhatatlan dolgokat illető saját döntések meghozásának szabadságát” (MacIntyre, 2006f: 222.; vö. 214.). Ezért aztán bár egyik cikkében azt jelenti ki, hogy a holokauszt-tagadás állami tolerálását illetően inkább az Egyesült Államok törvényeivel ért egyet, semmint a német törvényekkel (id. mű: 220.), egy másik cikkben már az USA alkotmányának első alkotmánymódosítása ellen érvel – hiszen annak mai értelmezései szerint nem csak a szövetségi kormány nem tilthatja a holokauszt-tagadást, de az alacsonyabb szintű, lokálisabb hatóságok sem (uő, 2009b: 4, 7–8.).

Most már azoknak a Pinkoski felvetette kérdéseknek a tárgyalására is rátérhetünk, hogy MacIntyre válaszol-e a legjobb rend kérdésére, és hogy kínál-e bármiféle alternatívát az általa visszatérően kritizált liberalizmussal, illetve a liberális hatalommal szemben. Az utóbbi kérdésre könnyebb válaszolni – fentebb már körvonalaztam is a rá adandó feleletet. Jóllehet MacIntyre kritizálja a modern államot, annak rendre elismeri nem csak „kiküszöbölhetetlenségét” (uő, 2002b: 101.), de szükségességét is. Ahogy írja, a nemzetállamnak és a nemzetközi piacnak „[i]dőről időre biztosítania kell, hogy a [lokális közösség] hozzájusson a megfelelő forrásokhoz, de – amennyire lehet – csak a helyi közösség által elfogadható áron”; továbbá „foglalkoznia kell a nemzetállamon belüli és nemzetállamok közötti viszállyokkal, olykor egyik vagy másik versengő fél mellé állva azzal a céllal, hogy segítsen legyőzni olyan, politikailag romboló hatású erőket, mint az imperializmus, a nemzetiszocializmus és a sztálini kommunizmus” (MacIntyre, 2002a: 95.). Néha csak az állam nyújtotta segítség igénybevételével érhetőek el bizonyos „humánus célok”, de az önfenntartás és az önvédelem is.²¹ Emellett azt a liberális tézist is helyben hagyja MacIntyre, hogy az államnak neutrálisnak kell lennie. Ám eközben mindazt a funkciót, amelyet Arisztotelész a *polis*znak tulajdonít, így a nevelést is, MacIntyre a kisebb közösségekben, lokális alakulatokban (akár településeken, akár ennél is alacsonyabb szinteken, szervezetekben vagy akár nevelési intézményekben,²² illetve a Zuckert által említett „civil társadalomban”) megvalósítandónak látja. Ezek a közösségek biztosítják identitásunkat, egyetértésünket – és ezzel a racionális vita lehetőségét is. A modern nemzetállam túlságosan nagy és heterogén²³ ahhoz, hogy megfelelő kereteket biztosítson a vitának – ezért háttérbe kell húzódnia. Így azt sem mondhatja meg, hogy a kisebb közösségek maguk mit tolerálnak és mit nem, hiszen ez a saját autonóm racionális dialógusukból bontakozhat csak ki organikus módon autentikus konszenzusként²⁴ – „a racionális helyi közösségek kívánalmait” szem előtt tartva (MacIntyre, 2006f: 213.).

²¹ Ld. MacIntyre 1999: 133. Vö. Schlueter 2015: 107.

²² Vö. az Akadémiáról és a Líceumról fentebb írtakkal.

²³ Vö. pl. MacIntyre 2002a: 86. MacIntyre 2002b: 131-132.

²⁴ Ha nem is saját konklúzióiban javasolt szabályokról, de e szabályok érvényesítéséről maga is azt írja, hogy a konkrét közösségeknek kell dönteniük esetükben. (MacIntyre 2006f: 221, vö. 222, 223.) Ezekhez pedig hozzá kell tartozzanak a dialógus ideális lefolyásához szükséges legáltalánosabb elvekről szóló tézisek is.

Rátérve a Pinkoski által felhozott másik kérdésre: mi jellemzi az általa eszményített rendet? Mint láttuk, szerinte az a kisközösségi, vagyis nem a modern (nemzet)államokhoz hasonló alakulatokban valósulhat meg, azok heterogén szereplőivel. Itt ugyanaz a „dialektika” avagy ellentétezésre épülő gondolkodás érvényesül, amire már utaltam: MacIntyre az utópiát – amely szó utal a helynélküliségre – csak a helyi közösségekben tudja elképzelni.

MacIntyre feltehetőleg a saját véleményét is kifejezi akkor, amikor Arisztotelész nézetét összegezve azt írja: a legjobb típusú *polisz* az, ahol „a jó polgárok irányítanak és az erényt jutalmaznak” (MacIntyre, 1988a: 104.) – Arisztotelész ezt „arisztokráciának” nevezi. Ám MacIntyre (remélhetőleg a legtöbb mai Arisztotelész-olvasóval egyetemben) súlyos hibának véli, hogy Arisztotelész kizárja gyakorlatilag a polgárok közül a nőket, a barbárokat és a kétkezi munkásokat.²⁵ Vele szemben MacIntyre úgy gondolja: „lényeges, hogy viszonylag csekély legyen a jövedelmi és a vagyoni egyenlőtlenség”, hiszen a közjóhoz és a közös dialógushoz csak akkor tudunk hozzátenni őszintén és a legjobb képességeinknek megfelelően, ha minél kevésbé cselekszünk érdekeink mentén és szerzésvágyból, a jelentős anyagi különbség pedig „már önmagában is mindig felelős az érdekellentétek kialakulásáért” (MacIntyre, 2002b: 111.). Ugyanez nagyjából elmondható a tekintélyek és a szerződések kapcsán fentebb elmondottak alapján a hatalom egyoldalú elosztásáról is: hiszen kiszolgáltatottá teszi a dialóguspartnerek egy részét. Ám azt MacIntyre is elismeri, hogy a legjobb *polisz*, avagy közösség hierarchikus, mivel a polgárait tanítania kell az erényekre. Ugyanakkor a „legjobb *polisz* hierarchiája a tanítás és a tanulás, nem az irracionális dominanciáé.” (MacIntyre, 1988a: 105.). Ez a tanulás és tanítás pedig a legjobb közösségben mégis annyira egyenrangú, amennyire lehetséges.²⁶ Tehát nemcsak a tanítás szolgálja a tanulást és a tanítók a tanítottakat, de megfordítva is: a tanulás a tanítás javára van, mint ahogy a tanítottak segítségükre szolgálnak a tanítóknak – hiszen ezek a folyamatok kölcsönösek.

Fő vonalaiban összefoglalva tehát a MacIntyre által favorizált „politikai rend” elve a racionális közösségi párbeszédre épül, egyszerre konszenzus-orientált és toleráns a megfelelő mértékű disszenzussal szemben, a tanulás hierarchiájára épül – mégis annyira egalitárius, amennyire az praktikus lehetséges.²⁷

6. Hiányosságok és nyitott kérdések

MacIntyre voltaképp valóban nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mi is jelentené a legjobb rendet – legalábbis ami a részleteket illeti. Ennek eldöntését valószínűleg különböző közösségekre bízna, amelyek története, helyzete és alkata más-más kormányzati formát is szükségessé tehet. Lehet, hogy ez a kevert alkotmány lesz, vagy inkább a helyi demokráciához fog közelíteni. Úgy

²⁵ Ld. pl. MacIntyre 1988a: 104. MacIntyre 1981/2007: 220. MacIntyre 2016: 86.

²⁶ Millt összefoglalva írja MacIntyre, hogy ha a tanulatlanokat kihagyjuk teljesen a politikai vitákból, az számukra és mások számára is káros, ám ettől függetlenül mégis a tanulatlanoknak kell tanulniuk elsősorban a tanultaktól – jóllehet az ilyen vitákból maguknak a tanultaknak is tanulniuk kell. MacIntyre 2006d: 118.

²⁷ A spártai állam például nem lehet a legjobb rend megtestesülése, hiszen erősen korlátozta a racionális vizsgálgatás lehetőségét. Vö. MacIntyre 2000: 26, 28.

tűnik, ebben a kérdésben MacIntyre lehet pluralista és megengedő. Ám azt illetően nem köt kompromisszumot elméletében, hogy a közösségnek mindenkor a racionális dialógus közösségének kell lennie, így a megfelelő kormányzat kérdésének is egy ilyen beszélgetésben kell eldőlnie. Érdemes hosszabban is idézni, amit arról ír, hogy miért nem kínál közelebről meghatározott alternatívát az általa kritizált politikai rend helyett: bevallja,

úgy tűnhet, hiányzik [írásaiból] bármiféle számadás a jelen rend helyetti alternatíváról, amely [...] megtestesítené a természet törvény előírásait, közelebb hozva minket a közjókhoz és megtanítana minket olyan polgárokká válni, akik saját javukat ebben a közjóban és ezáltal találják meg (*sic!*).²⁸ Ám fontos, hogy egy ilyen alternatíva felépítése nem kezdődhet egy filozófiai vagy elméleti tézissel.²⁹ Hanem hogy kell akkor kezdődnie? Csakis a gyakorlat küzdelmeivel, konfliktusaival és munkájával, és arra vállalkozva, hogy a dialógusban és a dialógus által találjuk meg [...] másokkal együtt egy megfelelő helyi és partikuláris intézményi kifejeződését [...] közjóinknak. (MacIntyre, 2006a: ix.)³⁰

És ebben valószínűleg igaza van: egy alternatíva csakis a helyi sajátosságokra tekintettel, organikus dialógus révén születhet meg – nem pedig úgy, ha valaki egy ideológia mentén kívánja terveit átvinni másokon. A dialógusra inspirálás és a megfelelő dialógus szabályainak és értékeinek elismerése azonban nem ilyen jellegű: nem zár keretek közé azzal, hogy minden részletet előír, és tulajdonképp éppen a megfelelő, organikus dialógus lefolytatását teszi lehetővé.

MacIntyre teljes koncepciójával kapcsolatosan, és a fenti részleteket illetően is számos ellenvetés felhozható. Az egyik legfontosabbnak tűnik, hogy az az érve meggyőző ugyan, hogy az államnak „foglalkoznia kell a nemzetállamon belüli [...] viszályokkal, olykor egyik vagy másik versengő fél mellé állva [...], hogy segítsen legyőzni olyan, politikailag romboló hatású erőket, mint [...] a nemzetiszocializmus és a sztálini kommunizmus” (MacIntyre, 2002a: 95.), ám ezt elfogadva viszont a kormányzásnak nagyon is be kell avatkoznia az emberi jóról alkotott elképzelések közti vitába, és nem maradhat egészen neutrális. Ezt általánosítva pedig az államnak mindazon romboló erőknek is útját kellene állnia, amelyek a helyi racionális vitákat akadályozzák.³¹ Ezáltal azonban egészen komoly szerep hárulna rá a közösségek megvédelmezésében és a dialógusetika szabályainak megtartásában.

De nem csak az állam semlegessége kérdőjelezhető meg MacIntyre koncepciójában. A lokális közösségekben kialakuló széleskörű egyetértés átfogó doktrínákról könnyen lehet,

²⁸ Az egyszám és a többszám („közjók”, majd „közjavak”) váltakozása MacIntyre eredeti szövegéből származik.

²⁹ Itt MacIntyre valószínűleg egy ideológiai dogmára gondolhat, hiszen mint utaltam rá fentebb, ő is elismeri, hogy a gyakorlatban elismert vélemények és előfeltevések is filozófiának számíthatók.

³⁰ Vö. MacIntyre 2008a: 5. MacIntyre 2013: 204-205.

³¹ MacIntyre utal arra, hogy a „külső autoritás” egyik helyes funkciója, hogy biztosítsa a racionális konszenzus kialakulásának feltételeit (ld. MacIntyre 2006b: 60 vö. 66). Ám ezek legalábbis részben egybeesnek a természet törvény előírásaival, így gyakorlatilag ezek betartását is biztosíthatná központi hatalom a lokális közösségekben.

hogy sokak számára nem csak utópiának, de teljes képtelenségnek is tűnik. Mindig lesznek, akik nem értenek egyet a többséggel – és MacIntyre dialóguspolitikája szerint rájuk egyenesen szükség is van ahhoz, hogy a közösség eleven és nyitott dialógust folytathasson, az egyes kérdéseket újra és újra átgondolva. Hiszen szerinte „lényeges részben csakis a véleménykülönbség és a konfliktus által gazdagodhat a [...] csoportok közösségi élete” (MacIntyre, 2006f 207.).³² Kérdés azonban, hogy a másként gondolkodók milyen mértékben fogják elfogadni a közösségben születő döntéseket, és az is, hogy nem látják-e majd ezeket ugyanolyan korrumpálnak, mint ahogy MacIntyre magát a nemzetállamot látja szükségszerűen annak – abból kifolyólag, hogy a hatalom szükségszerűen korrumpál minden általa ki- vagy akár csak elsajátított nézetet.

És persze valaki lehet a nagyobb politikai alakulatok racionalitásával kapcsolatosan is optimista, mondhatni utópista, és gondolhatja úgy, hogy ha nem is egy nagy racionális dialógus, de racionális eszmecserék összefüggő hálózata nyomán egyes modern államhoz hasonló egységekben is megszülethet a racionális egyetértés az emberi javak egy adott koncepciójáról, amelynek nyomán az államnak már nem lenne szükséges semlegesnek lennie a versengő elképzeléseket illetően. Végeredményben talán a legjobb rezsím kérdésre adott általam MacIntyre-nek tulajdonított válasz is elégtelennek tűnhet, hiszen túlságosan nyitva hagyjuk így ezt a politika szempontjából esszenciális kérdést.

A macintyre-i dialóguspolitikának azonban az alap gondolatát ezek az aggodalmak érintetlenül hagyják. A legjobb rend kérdésére annyi továbbra is tartható, hogy az a legjobb rend, amely a racionális dialógust segíti elő természetünkről, a helyzetünkről és az általunk követendő elvekről – és ezáltal elősegíti az igazságok megismerését is ezeket a kérdéseket illetően.³³ A részletkérdéseknél fontosabbnak tűnik az, hogy közösen fejlődhessünk a leghelelyesebb rezsímről alkotott képünket illetően, és ez csak egy olyan közösségben lehetséges, amely a tanulást tekinti az egyik legfőbb értéknek – és felismeri, hogy a tanulás egyik kitüntetett módja az egymással folytatott dialógus, amely nélkül saját hibáinkat (beleértve politikai tévedéseinket és a kormányzásra vonatkozó félreértéseinket) nem ismerhetnénk fel.

7. Konklúzió

A szólásszabadság, a tolerancia és a cenzúra szabályozása különböző körülmények között megengedhető módon változhat, vagyis alkalmazkodhat az adott helyzet kívánalmaihoz. Azonban ez nem jelenti azt, hogy mindenféle megvalósításuk helyes volna bármikor. A MacIntyre javasolta konkrét politikai irányelvek megvalósításánál itt fontosabbnak látszanak az alapelvek – hiszen MacIntyre is azokból következteti ki a konkrétabb javaslatait, és például a Mill elméletéhez való viszonyáról ő is azt írja, hogy ezzel kapcsolatban a köztük meglévő eltérések bár alapvetőek, valójában még alapvetőbb egyetértésből származnak (Ma-

³² Vö. MacIntyre 2002a: 95. MacIntyre 2006c: 75.

³³ Amennyiben például sokan egyáltalán nem értenek egyet bizonyos formálódó konszenzusokkal, úgy megoldás lehet, ha ezeket a kérdéseket a közösség nyitva hagyja, ha elválnak a tagok útjai, vagy ha kompromisszumot kötnek abban, amiben hajlandóak kiegyezni. Vö. Chappell 2008.

(MacIntyre, 2006f: 222.). Így ha azzal valaki nem ért egyet, hogy ne lehetne kritikusan is felülvizsgálható, racionális egyetértés a modern állam szintjén, vagy hogy a holokauszt-tagadást a központi hatalomnak magának ne szabadna szankcionálnia, vagy hogy a holokauszt-tagadás épp egy önismeretünkhöz esszenciálisan hozzájáruló tény tagadása volna – attól még egyetérthet MacIntyre alap gondolataival.

Egyrészt fontos az a fajta közösségi vita, amelyben „együtt és egymástól” tanulva juthatunk el mind jobban a számunkra és az emberi jó szempontjából vett legfontosabb igazságok megismerésére, és másrészt annak érdekében, hogy ez a vita ne legyen se túl kevésbé inkluzív, de ne is kínáljon túl sok obstrukciós lehetőséget, továbbá hogy a vitában egyetértés születhessen ezeket az igazságokat illetően már csak azért is, hogy az igazság ne maradjon hatástalan és politikailag jelentéktelen – szükség van a vitát illető szabályozásokra, szankciókra is. Annyi paternalizmusra pedig mindenképp szükség van, hogy a közösség tagjait felkészítsük és motiválttá is tegyük a racionális dialógusra – ennyiben semmiképp sem lehet szabados a közösség kultúrája, és közelebbről az oktatása sem.

Mivel azonban a helyes vita kérdése maga sem mentes a problémáktól, ezért egyértelműnek látszik, hogy ezeket a szabályozásokat is bizonyos vitafolyamatnak kell megelőznie. Ez a folyamat (vagyis amikor a vitát vitatjuk meg) nem feltétlenül tökéletesen racionális és nem is feltétlenül zárul a legtökéletesebb eredménnyel. Épp ezért eredményességének fokmérője, hogy mennyiben biztosítja szükség esetén maga ez az eredményként megszülető szabályozás önmaga racionális felülbírálásának lehetőségét – úgy az általános előírásokat, mint az általános előírások konkrét esetekben történő alkalmazását illetően.

MacIntyre is elismeri, hogy nincsenek készként adott, sziklaszilárd és azonnal fogantatható szabályok arra nézvést, hogy hol húzzuk meg a határt a megengedhető ellenkezés, a termékeny provokáció, a céltalan bomlasztás és a megengedhetetlen sértegetés között. (Ezzel kapcsolatosan MacIntyre többek közt azt javasolja, hogy azt a provokációt nézzük el, amely alkalmat teremt a tanulásra – vö. MacIntyre, 2006f: 216.) Ezért szükség van az adott helyzetben meghozandó ítéletben megnyilvánuló erényekre is, a helyzetfelismerésre (uo.) – de ez önmagában nem elégséges, ha legalább a gyakorlat szintjén nem vagyunk tekintettel a dialógus alapkövetelményeire, és nem a dialóguspolitika értékei felől szemléljük közösségeink működését.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Chappell, Timothy (2008): Utopias and the Art of the Possible. *Analyse & Kritik*, 1, 179–203.
- MacIntyre, Alasdair (1976): Power and Virtue in the American Republic. In: *The Case For and Against Power for the Federal Government*. Ripon, Ripon College Press, 16–20.
- MacIntyre, Alasdair (1977/2006): Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science. In uő: *The Tasks of Philosophy. Selected Essays Volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 3–23.
- MacIntyre, Alasdair (1981/1999): *Az erény nyomában*. Budapest, Osiris.
- MacIntyre, Alasdair (1988a): *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press.

- MacIntyre, Alasdair (1988b): *Sôphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive*. In: Peter French – Theodore Uehling – Howard Wettstein (szerk.): *Ethical Theory. Character and Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1–11.
- MacIntyre, Alasdair (1991): *I'm Not a Communitarian, But...* *The Responsive Community*, 1, 91–92.
- MacIntyre, Alasdair (1998): *An Interview with Giovanna Borradori*. In: Kelvin Knight (szerk.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 255–266.
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago–La Salle, Open Court.
- MacIntyre, Alasdair (2000): *Aristotle against some modern Aristotelians*. In uő.: *Rival Aristotles*. Albuquerque, University of New Mexico, 19–39.
- MacIntyre, Alasdair (2002a): *A politika, a filozófia és a közjó*. In: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég, 73–96.
- MacIntyre, Alasdair (2002b): *A közjó politikai és szociális struktúrái*. In: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég, 97–112.
- MacIntyre, Alasdair (2006a) *Preface*. In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, vii–xi.
- MacIntyre, Alasdair (2006b): *Natural law as subversive: the case of Aquinas*. In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*, 41–63. Cambridge, Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair (2006c) *Aquinas and the extent of moral disagreement*. In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 64–82.
- MacIntyre, Alasdair (2006d): *Truthfulness and lies: what is the problem and what can we learn from Mill?* In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 101–121.
- MacIntyre, Alasdair (2006e) *Truthfulness and lies: what can we learn from Kant?* In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 122–142.
- MacIntyre, Alasdair (2006f): *Toleration and the goods of conflict*. In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 205–223.
- MacIntyre, Alasdair (2008a). *How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia*. *Philosophy of Management*, 1, 3–7.
- MacIntyre, Alasdair (2008b): *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham, Rowman and Littlefield.
- MacIntyre, Alasdair (2009a): *From Answers to Questions: A Response to the Responses*. In: Lawrence S. Cunningham (szerk.): *Intractable Disputes about the Natural Law*. University of Notre Dame Press, 313–351.
- MacIntyre, Alasdair (2009b): *Intolerance, censorship, and other requirements of rationality*. Philip L. Quinn Lecture. Kézirat. Az idézetek a szerző engedélyével szerepelnek.
- MacIntyre, Alasdair (2012): *Az etika rövid története*. Budapest, Typotex.
- MacIntyre, Alasdair (2013): *Replies*. *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 201–220.
- MacIntyre, Alasdair (2016): *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Nathan J. Pinkoski (2019): Manent and Perreau-Saussine on MacIntyre's Aristotelianism. *Perspectives on Political Science*, 2, 1–11.
- Paár Tamás (2016): Servais Pinckaers OP: Séta Az erények kertjében. *Vigilia*, 3, 237–238.
- Paár Tamás (2018): Retorting Arguments, Overcoming Limitations, Aiming at Truth: A Comparison of MacIntyre and Transcendental Neo-Thomism. *Politics & Poetics*, 4, 1–30.
- Paár Tamás (2019): Diskurzusetikák a kilencvenes években: Habermas és MacIntyre. *Különbség*, 1, 67–95.
- Sandel, Michael (1998): A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris, 161–173.
- Schlueter, Nathan (2015): A Conservative Conversation Worth Having: Alasdair MacIntyre and John Finnis on Morality, Politics and the Common Good. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2, 102–108.
- Strauss, Leo (1999): *Természetjog és történelem*. Budapest, Pallas-Attrator.
- Zuckert, Catherine (2015): Do “Virtue Ethics” Require “Virtue Politics”? *Magyar Filozófiai Szemle*, 1: 95–108.

Szabó Palócz Orsolya
(doktorandusz, Szegedi Tudományegyetem,
Állam- és Jogtudományi Kar)

Ellenségképző retorika Slobodan Milošević beszédeiben

ÖSSZEFOGLALÓ

A tanulmány annak bemutatására tesz kísérletet, hogy bizonyos ellenségképző retorikai eszközök és mítosztörténeti utalások együttes felhasználása miként járulhat hozzá az etnikai erőszak normalizálásához, a vele szemben támasztott társadalmi ellenállás csökkentéséhez, azáltal, hogy bizonyos történeti narratívákba helyezett konstitutív diskurzusok alkalmasak arra, hogy relevanciával ruházzák fel a régmúlt egyes eseményeit a jelen vonatkozásában, elfedve egyes aktuális gazdasági és szociális problémákat.

Slobodan Milošević beszédeinek elemzésével a tanulmány kísérletet tesz annak illusztrálására, hogy a szerb nép nagyságának ünneplésére alkalmazott konstitutív retorikai stratégiák miként járultak hozzá az etnikai erőszak normalizálásához. Az elemzés betekintést nyújt továbbá abba, hogy miként válhatott Koszovó kérdésköre a szerbség összekovácsolásának központi eszközévé, valamint azoknak a retorikai technikáknak a működésébe, amelyek alkalmazásával Milošević elszakadni igyekezett a titoizmus által kijelölt határoktól, annak érdekében, hogy egyrészt Tito legitim utódjaként, de mégis egy reformer népi hős szerepében léphessen fel, s kínálhasson „új jövőt a szerbeknek”. A vizsgáldás tárgyául választott három beszéd mindegyike Jugoszlávia felbomlásának egy-egy olyan mérföldkövét jelenti, amely utóbb meghatározónak bizonyult a délszláv háborúk kirobbanásában. E beszédek elemzése segíthet annak a folyamatnak a megértésében, miként fogalmazták újra egyes konstitutív narratívák a befogadó közönség identitását, kulturális kereteit és történelmi referenciáit, hozzájárulva ezzel a tömeges etnikai erőszak normalizálásához.

Kulcsszavak: Slobodan Milošević, konstitutív retorika, mitikus újradefiniálás, ellenségképzés, politikai diskurzusok

Orsolya, Szabó Palócz
(PhD student, University of Szeged,
Faculty of Law and Political Sciences)

Enemy-Construction in the Speeches of Slobodan Milošević

ABSTRACT

The aim of this article is to prove that enemy-constructive rhetorical strategies combined with mythical-constitutive appeals were able to contribute to the normalisation of ethnic violence during the dissolution of the former Yugoslavia, since constitutive discourses placed within a historical narrative can enable events of the distant past to bear relevance regarding the present and to mask current economic-societal issues as problems of the past.

By analysing the speeches of Slobodan Milošević the article illustrates how the rhetorical strategies applied to construct “the united Serb nation” contributed to the normalisation of ethnic violence, and how could the issue of Kosovo become the most important tool in said unification process. The analysis gives insight on how Milošević used certain rhetorical strategies to distance himself from the Titoist path and to create a continuation with it simultaneously, to present himself both as a successor and as a reformer. All three chosen speeches represent a milestone that later proved to be crucial in the dissolution of Yugoslavia. By analysing them we could achieve a deeper understanding on how certain narratives are able to alter national identity and cultural affiliation by redefining mythical-historical references, thus contributing to the normalisation of ethnic violence.

Keywords: Slobodan Milošević, constitutive rhetoric, mythic redefinition, enemy-constructive, political discourses

1. Bevezető

Slobodan Milošević karaktere napjainkra elválaszthatatlanul összerosódott Jugoszlávia felbomlásának történeti eseményeivel és azok véres, etnikai tisztogatásokkal tűzdelt epizódjaival. A felbomlást övező háborúk alatt elkövetett emberiség elleni bűntettek, az etnikai alapú erőszak kimagasló mértéke első megközelítésben különösen annak tükrében tűnik felfoghatatlannak, hogy az érintett nemzetek az összecsapást megelőző időszakban még békében egyesültek a jugoszláv „testvériség-egység” mítosza alatt, amely a gazdasági-politikai érdekek olykor nyilvánvaló ütközésétől függetlenül is, sokáig egy olyan életképes államalakulatnak tetszett, amely iránt napjainkig is nagymértékű nosztalgia tapasztalható az érintett államokban. Jelen tanulmány annak vizsgálatára törekszik, hogy miként válhatott ez a nemzetek felett álló, a relatív szabadság érzetét megteremtő politikai atmoszféra szinte egyik napról a másikra a kínzás, az etnikai alapú nemi erőszak és a népirtás különböző formáinak színterévé, s hogy mindebben milyen szerepet töltött be annak a politikusnak, Slobodan Miloševićnek a karaktere és retorikája, akinek nevével az utókor magát a háborús konfliktust fémjelzi.

Christina M. Morus megállapításaival összhangban e tanulmány amellettt érvel, hogy bizonyos történeti-mitikus elemek középpontba helyezése, kiegészítve az ellenségképző retorika klasszikus eszközeivel a különböző népek korábban elfojtott nacionalista törekvéseinek felélesztésén túlmenően arra is alkalmas volt, hogy az érintettek szemében normalizálja az etnikai erőszakot, illetve arra, hogy annak kezdeti szakaszában elaltassa, de legalábbis elterelje a nemzetközi közösség figyelmét a kieleződő konfliktusról, időt nyerve ezzel a hosszabbtávú politikai stratégia megvalósítására (Morus, 2007a).

Mindezeket szem előtt tartva az elméleti keret rövid felvázolását és egy, a téma szempontjából különösen releváns pontokra korlátozódó történeti áttekintést követően számba veszem a vizsgált retorikai eszközök alkalmazásának módját és jelentőségét. Ezután végigkövetem a szóban forgó technikák alkalmazását Milošević három különböző beszédében, amelyek mindegyike kiemelt jelentőséggel bírt a háborús konfliktusok alakulásának szempontjából – különös tekintettel az etnikai alapú erőszak normalizálására. Nem vállalkozik a tanulmány ugyanakkor Milošević kései, háborúk utáni beszédeinek elemzésére, hiszen noha azok áttekintése mindenképpen árnyalhatná Milošević politikai gondolkodásának tágabb megértését, a tanulmány fókuszában álló kérdésnek, az etnikai erőszak normalizálódásának szempontjából kevésbé bírnak magyarázó erővel.

Nem célja a tanulmánynak továbbá annak feltérképezése sem, miként robbantak ki a polgárháborúk, és milyen tényezők álltak kirobbanásuk hátterében. Ennek megfelelően a történeti áttekintés célja csupán a vizsgált beszédek történeti-politikai kontextusba helyezésére korlátozódik, míg az elméleti áttekintés a politikai nyelv sajátosságainak, konstitutív jellegének bemutatására fókuszál. Mindezzel összhangban a harmadik fejezet az elméleti részben megfogalmazott teoretikus mondanivalónak a praxis oldaláról történő bemutatására hivatott, esettanulmányi jelleggel vizsgálva Slobodan Miloševićnek, mint a balkáni háborúk központi alakjának a beszédeit.

2. A politikai nyelv sajátosságai és az ellenségkonstruálás történeti narratívája

Annak megértéséhez, miként járulhatott hozzá a politikai nyelv az etnikai erőszak normalizálásához, illetve a nemzetközi közösség kezdeti tétlenségének előidézéséhez, mindezekelőtt el kell fogadnunk a politikai antropológiának azon megközelítését, miszerint a politika a teljes konstruáltság világa, s így miközben a valóságot interpretálja, megszűnik valóság lenni, s maga is pusztán interpretációvá válik. A politikai mezőben, mint egyfajta elképzelt közösségben így tehát felértékelődik a szavak és az általuk felfestett igazságkonceptiók szerepe, az egyén és önképe egy kulturális meghatározottságokkal terhes, erőszakosan diszkurzív térben jön létre, *konstruálódik* meg. Mindennek tükrében a politikai *ellenfelek* sem eleve adóttak, hanem egy „diszkurzív praxisban keletkeznek és múlnak ki, konstruálódnak és dekonstruálódnak” (Szabó, 2016: 469.).

A politikai nyelv ebben a megközelítésben tehát több, mint kulturális jelzőrendszer; a hatalom szimbolikus eszköze is, amely közvetít egyén és társadalom között, interakcióik révén igazságkonceptiókat és tudásstruktúrákat hozva létre, s így alakítva a társadalmi-politikai környezetet, a hatalmi viszonyokat. Gianpietro Mazzoleni ezt a kettősséget abban ragadja meg, hogy a politikai nyelv meghatározásakor egyenlőséget tesz *politika* és *diszkurzív cselekvés* közé, tekintettel arra, hogy – mint írja – politika és beszéd szétválaszthatatlanul egymásra épülnek, nem egymástól elkülönült létezők (Mazzoleni, 2006: 102.). Fontos észrevenni azonban, hogy a politikai térben a szavak jelentése alapvetően *hatalmi szempontból* töltődik fel értelemmel, míg maga a hatalom – a legitim erőszak monopóliumának weberi értelmezésén túlmenően – magába foglalja a közösség alapvető szimbólumainak meghatározására való képességet, a *jelentésadás képességét* is. Mazzoleni hozzáteszi mindehhez: tekintettel arra, hogy a politikai retorika, a politikai szimbólumok és szertartások a politikai kommunikáció döntő tényezői, a politikai tér különböző szereplői is szimbólumokon keresztül kommunikálnak, szertartásokon révén legitimálják magukat, illetve erősítik meg a társadalomban betöltött szerepüket (uo.: 103.). S mivel a hatalom természetéhez az is hozzátartozik, hogy gyakorlása szimbolikus tetteket kíván, bizonyos értelemben maga sem más, mint különböző jelek és szimbólumok általános összhangja (uo.: 115–116).

Zentai Violetta a hatalom szimbolikus eszközeiről írott munkájában a társadalmi cselekvésnek két alapvető aspektusát különbözteti meg: egyfelől, hogy minden cselekvés hatalmi vonatkozásba ágyazódik és abban értelmezendő, másfelől, hogy ezen cselekvések mindegyike rendelkezik szimbolikus elemekkel, amely elemek, noha olykor ambivalens jelentéseket hordozva is, de minden esetben *érzelmek kiváltására irányulnak, cselekvésre ösztönöznek* (Zentai, 1997: 23–24.). Ez összhangban áll a politikai gondolkodás több sajátosságával is, többek között azzal, hogy – ugyancsak a politikai nyelvet felhasználva – minden esetben cselekvésre irányul, miközben élesen definiálja a saját közösség és az azon kívülállók közti határokat. A politikai gondolkodás jellegzetessége a *helyzet*, az adott politikai környezet folyamatos értelmezése, újradefiniálása annak érdekében, hogy a *mi-ők* megkülönböztetés határait minél élesebben meg tudja húzni, így a saját közösséget a kijelölt *ellenséggel* szemben mindinkább összekovácsoló beszédmódot tudjon alkalmazni, jellemzően aszimmetrikus ellentétpárok. (Erről bővebben lásd: Koselleck, 1997: 80.), illetve a politikai ellenfélhez

kapcsolódó negatív képzettársítások révén (Schlett, 2018: 37–53.). Tekintettel arra, hogy az itt felsorolt elemek mindegyike magának a politikai gondolkodásnak, és nem csupán egy-egy eszmeáramlatnak vagy irányzatnak a sajátossága, jelen tanulmány – a terjedelmi korlátokra is tekintettel – nem vállalkozik a későbbiekben vizsgált retorikai eszközök és a nagy eszmetörténeti ideológiák kapcsolatának vizsgálatára.

A politikai mező, amely A. Gergely András értelmezésében nem más, mint „társadalmi és uralmi erőhatások, interakciók kerete”, s így a fentiekkel összhangban teret enged a társadalmi folyamatok szubjektív megélésének, a jelentések folyamatos újraértelmeződésének. Ezzel egyidejűleg az egyes cselekvési formákhoz kapcsolódó szimbólumok képesek akár egymást erősítő, akár egymásnak ellentmondó konstrukciók összekapcsolására is, kihasználva az adott kultúrába ágyazódott asszociációs kapcsolatokat (A. Gergely, 1996: 4.). Zentai rámutat továbbá arra, hogy a kultúra szimbolikus szerkezetén belül kognitív és emotív mozzanatok egymást kiegészítve jelentkeznek, amelyekre támaszkodva egyes expresszív formák kiemelkedő meggyőző erőt képesek felmutatni, abból a tulajdonságukból adódóan, hogy – különösen érzelmi érintettség esetén – egyszerű, konkrét eseteken keresztül történő tájékozódási lehetőséget nyújtanak anélkül, hogy a megismerés artikuláltabb kategóriáira, kritikai gondolkodásra kellene támaszkodni (Zentai, 1997: 18.). Szimbólumok révén ezáltal az egyes konkrét események, történeti mozzanatok *absztrakt értékekkel* kapcsolódhatnak össze, amelyek így adott politikai szituációban *erőtéljes érzelmi reakció* kiváltására lehetnek képesek.

Különösen igaz ez abban az esetben, amennyiben ezeket a szimbólumokat, absztrakt értékeket egy adott politikai közösség saját identitásának kialakítására, illetve újrafogalmazására, saját politikai valóságának definiálására használja, olyan formán, hogy – Szabó Márton szavaival élve – „a múlt narratíváiba szerkesztve” ad választ a politikai gondolkodás önmeghatározásra vonatkozó kérdéseire, a „honnan jöttünk, kik vagyunk, és mit akarunk?” kérdésekre (Szabó, 2006: 18.). Az önmeghatározásnak azonban elválaszthatatlanul része a közösség határainak kijelölése is, az azon kívülállók (idegenek) körének meghatározása, illetve a vele szemben álló politikai ellenségek megnevezése, hiszen az adott politikai közösség tagjai ezekhez a külső kategóriákhoz viszonyítva értelmezik saját viszonyaikat is. Az *idegen* tehát – akárcsak a politikai közösségre fenyegetést jelentő *ellenség* – a politikai közösség *határkijelölő kategóriája*: egy olyan diszkurzív konstrukció, amely lehetőséget teremt a közösség tagjainak önértelmezésére, és amely egy változékony identifikációs diskurzusban jön létre, általa lesz idegenné (Szabó, 2006: 13.). Ahhoz, hogy ez az idegen a politikai közösségre veszélyessé, annak ellenségévé váljon a fentiek tükrében elég, ha a közösség tagjai akként tekintenek rá – hiszen a szemükben akkor is fenyegető jelenségként lesz számon tartva, amennyiben ő nem osztja ezt a vélekedést –, és ez fogja meghatározni a közösség tagjainak hozzá való viszonyulását is (Szabó, 2006: 33.). Az ellenségkép megkonstruálásának ugyanakkor számos beazonosítható nyelvi stratégiája, technikája van,¹ amelyek sikere az általuk konstruált veszélyességérzet hihetőségén, s nem annak valóságtartalmán nyugszik.

¹ Ezek közé tartozik az átdefiniálás, az aszimmetrikus fogalompárok használata, szemantikai oppozíciók alkalmazása, a sztereotipizálás és a kinyilatkoztatás nyelvi stratégiái. Ezekről bővebben ld. Szabó, 2016: 312–320.

Mint azonban arra Murray Edelman rámutat, amikor a nyelvi technikák alkalmazása nem a legitimnek tekintett politikai ellenfelek, hanem a közösség *ellenségei* ellen irányul, a retorika középpontjába a támadott személy(ek)nek nem a tettei, hanem *természete*, megváltoztathatatlanak tételezett belső tulajdonságai (gonoszsága, erkölcstelensége stb.) kerülnek, amelyek ebben az esetben teljesen függetlenek attól, hogy az illető milyen cselekvési utat választott, vagy hogy győztesen kerül-e ki az előtte álló konfrontációkból – azaz, hogy ténylegesen ártott-e vagy ártani kíván-e az adott közösségnek. Sőt – mint Edelman írja – e retorikában, adott esetben a részéről tanúsított politikai aktivitás hiánya éppen hogy a háttérben („a föld alatt”) történő machinálás, szervezkedés ékes bizonyítékaként is interpretálódhat (Edelman, 1988: 67–68.). Adott idegennek nem kell tehát ártania a politikai közösségnek ahhoz, hogy annak ellenségévé váljon, elég csupán a hozzá tartozó ártó képzetársítás, az asszociációs kapcsolat megteremtése.

Edelman mindezt kiegészíti azzal, hogy az ellenségeskedés igazolásának alapvető módja egy olyan narratíva kialakítása, amely összeköti a múltat a jövővel. Teszi ezt úgy, hogy egy olyan történetet konstruál, amely a szebb jövő ígérete által racionalizálja drákói intézkedések alkalmazását az ellenséggel szemben. E racionalizálás alapja, hogy az ellenség *természete* rosszakaró, gonosz, és mint ilyet, el kell pusztítani mind a közösségnek, mind magának az ellenségnek az önmagától való megmentése érdekében. E narratíva tehát igazolja az ellenséggel szembeni határozott fellépést a társadalmi rend megóvása érdekében. Edelman azonban felhívja rá a figyelmet, hogy miközben e retorika alkalmazói megkonstruálják ellenségeiket és azokat a történeti narratívákat, amelyekbe elhelyezik őket, ezzel egyidejűleg óhatatlanul meghatározzák saját magukat és saját történelmi szerepüket is. Edelman szerint ez az önmeghatározás adja az egész folyamat érzelmi töltetét. Mint írja, egy, a nemzet szuverenitását fenyegető külső agresszor elleni fellépés által az egyén *önmagát is megkonstruálja* – egy büntelen hősökből álló nemzet tagjaként. Így tehát a narratíva egyaránt megalapozza az ellenség és az áldozat/megmentő identitását is azáltal, hogy utóbbit egy büntelen múltból kiemelkedő és egy szebb jövő elhozatalára hivatott karakterként definiálja, aki képes megtisztítani a világot az ellenség által megtestesített szennyezéstől (Edelman, 1988: 75–76.).

Mindez kiegészülve a politikai közösségnek azzal a sajátosságával, hogy egyben beszédközösséget is alkot, amelyet tagjainak egymás irányába tanúsított kölcsönös megértése köt össze, és amely „saját otthonosságát közös szimbólumok révén, kommunikatív módon teremti meg” (Szabó, 2006: 22.), hozzájárul annak megértéséhez, hogy miként eredményezhette egyes szimbólumoknak és mítoszoknak a felhasználása, történeti korokon átívelő narratívákba helyezése az identitásnak egy olyan érzelmetelített módon történő újraértelmezését, amely nem csak megengedően viszonyult hozzá, de adott esetben üdvözölte is az ellenséggel szembeni drasztikus fellépést, a kimagasló erőszakalkalmazást.

3. Az eset történeti kontextusa

Juhász József történész kettős konszenzusnak nevezi azt a jelenséget, amely Jugoszlávia fennállásának hosszú évtizedei alatt megalapozta annak létét. Mint írja, ez a kettős konszen-

zus egy belső, az érintett nemzetek közötti és egy külső, nemzetközi tényezőre bontható. Előbbit a különböző délszláv nemzeteknek az az evidensnek tetsző megállapodása jelentette, miszerint egyetlen, soknemzetiségű államalakulat keretein belül képzelték el közös jövőjüket. Ezt a szándékot a jugoszlávizmus különböző formáiból táplálkozó közös nyelvi-kulturális identitáson túlmenően nagyban ösztönözte, illetve táplálta az az érdekközösség is, amelybe előbb az olasz és német, később pedig a szovjet imperializmus fenyegetése tömörítette a szóban forgó délszláv népeket. A kettős konszenzus nemzetközi vonatkozása ezzel egyidejűleg az aktuális nagyhatalmi érdekekre vezethető vissza, amelyek a világháborúk lezárultával, mind a versailles-i, mind a jaltai világrend keretein belül kitüntetett szerepet szántak a délszláv államok föderációjának az európai erőegyensúly megteremtése szempontjából, amely ezzel magától értetődően szorította háttérbe az államalakulatot alkotó délszláv nemzetek saját nacionalista törekvéseit. A kilencvenes évekre azonban, a kettős konszenzus minden eleme megroppanni látszott, megteremtve ezzel a felbomlás lehetőségét, illetve növelve annak kockázatát (Juhász et. al., 2003: 9–14.).

A belső konszenzus gyengülésének tekintetében folyamatos konfliktusforrást jelentett, hogy az államalakulat nyelvi-etnikai, gazdasági, vallási és kulturális tekintetben is heterogén, eltérő történelmi régiókat ölelt fel, még hozzá olyan formán, hogy a nyelvi-etnikai és a vallási-kulturális, valamint a fejlettségbeli határok is többé-kevésbé egybeestek. Ezek a különbségek amellet, hogy növelték a gazdaságilag nehezebb helyzetben levő régiók periferizálódásának, leszakadásának kockázatát (uők, 2000: 28. és 2003: 11–12.), a klasszikus törésvonal-elmélet értelmében is fokozták a köztük lévő megosztottságokból eredő konfliktusok kiéleződésének, a törésvonalak elmélyülésének veszélyét (Lipset–Rokkan, 1967). Juhász hangsúlyozza ugyanakkor, hogy Jugoszlávia fennállásának több, mint hetven éve alatt a belső határok soha nem estek egybe az etnikaiakkal. Ennek következtében az ismétlődő, elsősorban államjogi és gazdasági jellegű² belső konfliktusok – s az azokat az etatizmus eszközeivel rendezni próbáló politikai törekvések – már az 1980-as évek elejére felőrölték a délszláv népek közös, jugoszláv identitását, amelyet csak tovább tetéztett Tito 1980-ban bekövetkezett halála, s a nyomában keletkező hatalmi vákuum. Mindez kiegészülve az 1981-től már erőteljesen érzékelhető koszovói válsággal, gyakorlatilag megágyazott a miloševići politika (és retorika) sikerének (Juhász et. al., 2003: 9–24.).

A kettős konszenzus nemzetközi elemének gyengülése ezzel szemben a bipoláris világrend megingására, és az annak következményeként újrainduló Kelet–Nyugat-párbeszédre vezethető vissza, amely Jugoszlávia stratégiai fontosságának, geopolitikai helyzetének drasztikus leértékelődéséhez vezetett (Morus, 2007a: 2.). Ezt a tendenciát később tovább erősítette a Szovjetunió felbomlásának előszele, illetve Kelet-Európa rendszerváltásai, amelyek szintén elvonták a nemzetközi közösség figyelmét a Jugoszlávián belül éleződő etnikai feszültségekről, erősödő nacionalista törekvésekről. Ezekkel összefüggésben megállapítható ugyanakkor, hogy noha Jugoszlávia felbomlása valamelyest beleilleszkedik a kor nemzetközi tendenciáiba, a felbomláshoz társuló erőszak kimagasló mértékét ez aligha magyarázza. Juhász ennek magyarázatára három okot emel ki: eszerint egyrészt nem hagyható figyelmen kívül az az

² Klasszikusan ilyen konfliktusból eszkalálódott a Szlovénia kiválásával végződő tíznapos határháború (bővebben lásd.: Juhász, 1997: 73–78.).

államalkotó nemzetek területi keveredéséből adódó elvi ellentmondás, amely a köztársasági és a nemzeti önrendelkezés elvének ütközésében öltött testet, másfelől a szerb nacionalizmusnak egy jelentős erőfőlényrel párosuló fellángolása, amely „preventív háború” formájában eszkalálódott. Harmadik okként pedig magát a miloševići politikát nevezi meg a szerző, amely a nemzeti érdekre való hivatkozással egyfajta nem hivatalos, ugyanakkor mégis állandósult rendkívüli állapot fenntartására való törekvésben ragadható meg; mint írja: „bár kétségtelen, hogy az elmúlt tíz esztendő délszláv eseményeinek alakulásában a horvát, a bosnyák és az albán nacionalizmus apostolaira is igen komoly felelősség hárul, a horvátországi, a boszniai és a koszovói puszkaporos hordók kanócait egyértelműen Slobodan Milošević gyújtotta meg” (Juhász et. al., 2003: 14.).

4. Koszovó, mint a mitikus újradefiniálás eszköze

Christina Morus – ugyancsak Milošević retorikáját elemezve – megállapítja, hogy bizonyos történeti-mitikus elemek használata azért különösen fontos az etnikai erőszak elfogadtatásával összefüggésben, mert ez a retorikastratégia képes történeti köntösben feltüntetni, álcázni modern problémákat – mind az általa egyértelműen megcélzott közönség, mind pedig a tágabb nemzetközi közösség előtt. Ebben a megközelítésben a politikai mítoszok beemelése, illetve azoknak a retorika középpontjába állítása a „*mennyei szerb nép*” összekovácsolásának, a „*mi*” definiálásának konstitutív eszközévé válik, magyarázatot adva arra, miként vált Koszovó kérdésköre a szerbségtudat központi elemévé. Jóval kisebb hatásfokkal ugyan, de szintén hasonló mitikus töltetet kap Milošević vizsgált beszédeiben a titói Jugoszlávia képe, amelyre egyfelől hivatkozási alapként tekint, ugyanakkor mégis a tőle való távolodás gondolatát fogalmazza meg. Ez a távolodás – a Koszovó-mítossszal párosulva – egyrészt lehetővé teszi a beszélő számára, hogy egy, a korábitól merőben eltérő jövőképet tudjon a szerb nép elé tárni, másrészt felöltheti általa „a reformer” szerepét, aki egy a nép közül, mégis az élére áll annak érdekében, hogy kivezethesse a válságból (Morus, 2007a).

A történeti-mitikus elemek beemelésére a politikai diskurzusba hozzájárul tehát ahhoz, hogy a hallgatóság úgy tekintszen a régmúlt történeti eseményeire, mintha azok relevanciával bírnának az aktuális belpolitikai problémák vonatkozásában is. Julie Mertus mindezt kiegészíti azonban azzal, hogy ahhoz, hogy megérthessük, mindez miként konstruálódhat meg egy olyan kollektív alanyiség formájában, amely nemcsak magába foglalja, de üdvözli is az etnikai erőszakot, a történelemre úgy kell tekintenünk, mint tények, mítoszok és tapasztalatok konglomerátumára. E konglomerátumban az identitás a közös történelmi tapasztalatokon nyugszik, a mítosz pedig, szimbolikus funkciójánál fogva, kézenfekvő eszköz a történelem – és így az identitás – átvitelére (Mertus, 1999). A mítoszok ennél fogva központi fontosságúak annak a társadalomnak a kulturális működése szempontjából, amely előállítja őket: a különböző narratívákon keresztül lényegében normalizálnak egy ideológiai keretet, s ezáltal lehetővé tesznek egy olyan megértést a történelem vonatkozásában, amely segít elhelyezni az adott nép „jelenét” a történelem (előre meghatározott) idővonalán. Ebben a megközelítésben a mítosz bír egyfajta teleologikus karakterrel is: értelmezi az adott

helyzetet (a jelent) és kijelöli az elérendő *célt* (jövőkép), amelyért az adott diskurzus címzettjeinek („a népnek”) küzdeni kell (Charland, 1987).

A konkrét Koszovó-mítosz vonatkozásában mindezzel összefüggésben azt kell hangsúlyozni, hogy az alapvetően a heroikus küzdelemről szól az esélytelennek tűnő kilátásokkal szemben is, de amely azonban minden hősiessége ellenére is árulással és vereséggel végződik. Ezzel együtt a mítosz mégis magába foglalja az újjászületés és a végső (erkölcsi) győzelem ígérését is. Az első rigómezei (vagy koszovói) csatához kapcsolódó mondakör szerint ugyanis az I. Lázár fejedelem által vezetett szerb seregek vereséget szenvedtek az Oszmán Birodalomtól, mivel noha a szultán – Miloš Obilić szerb nemes keze által – elesett a csatában, az ütközet egy szerb vezető, Vuk Branković árulása miatt mégis elveszett. Mindezek tükrében a mítosz a szerb nemzeti öntudat alapját képezi ma is: egyszerre jelképezi a bukást, az újjászületést és a reményt. Utóbbi olvasat szerint Lázár a múltó földi királyság helyett az örök égit választotta ugyanis, s ennek a döntésnek a beteljesülése volt Vuk Branković árulása, amely a koszovói csata elvesztéséhez, s így az sok évszázados török megszálláshoz vezetett. Lázárnak ez a mítoszbéli döntése vált a szerbség évszázados szenvedésének magyarázatává, amely mégis magába foglalja, hogy Lázár a helyes döntést hozta meg, így míg a szerbek szenvednek ugyan a török elnyomástól a földi világban, övék a morális győzelem, s ezzel az erkölcsi fensőbbiség. Ez vált tehát a szerb kultúra „eredetmítoszává”, a szerb nemzeti identitás hordozójává, és annak meghatározójává, ahogy a szerbek saját történelmi szerepükre tekintettek (Morus, 2007a: 3–4.).

A Koszovó-mítosz ugyanakkor csak Tito 1980-ban bekövetkezett halála után kerülhetett előtérbe, amikor a szerb nacionalista diskurzus értelemszerűen helyezte új fókuszba a nemzeti történelmet. Míg Tito tudatosan hallgatott a mítosz szerb nacionalista vonatkozásairól, s helyette annak a jugoszláv nép kitarásra és szívósságra koncentráló vonatkozásait domborította ki, addig Milošević felhasználta a Koszovó-mítoszt, s azon keresztül próbálta úgy formálni a nemzeti identitást, hogy a közös múlt időtlenné tegye a jelen kulturális értékeit. Milošević egy olyan történelmi narratívába helyezte tehát a szerb népet, amelyben annak, mint politikailag fűtött szereplőnek az a végzete, hogy beteljesítse azt a dicső történelmet, amelyre predesztinálva van. Mindezzel egyidejűleg a politikus önmagát is elhelyezte a narratívában azzal, hogy egy olyan koszovói hős képében tüntette fel önmagát, amely a szerb nép megváltására érkezett. Milošević retorikájával – hallgatólagos összejátszásban a szerb értelmiséggel (ld. SANU-memorandum)³ és a médiával –, nemcsak hozzájárult egy egységes, dicső szerb nemzet képének kialakításához, de a koszovói csatára történő retorikai utalások révén a modern gazdasági, szociális és politikai problémákat, feszültségeket is egy ősi mítosz fényében tüntette fel (Morus, 2007a: 3.).

Mindezek tükrében Maurice Charland a mitizáló, konstitutív retorikának három jellemzőjét különbözteti meg a diskurzus címzettjeire vonatkozóan. Mindenekelőtt (1) a konstitutív retorika egy kollektív alanyiságot hoz létre, majd (2) egy történelmi korokon átívelő kontextusba helyezi azt, végezetül pedig (3) a szabadság ígérését (illetve illúzióját) hordozza mind-

³ A Szerb Tudományos Akadémia (Srpska akademija nauke i umetnosti – SANU) elhíresült centenáriumi memoranduma, amelyben a szerb tudományos értelmiség gyakorlatilag programadó dokumentummal látta el a szerb nacionalista törekvéseket erősíteni kívánó politikai elitet (Ld. bővebben: Morus, 2007b: 147–160.).

azok számára, *akik azonosulni tudnak vele* (Charland, 1987: 139–141.). Ráadás képpen, Milošević kihasználta a mitikus utalásokban rejlő lehetőségeket arra is, hogy saját vezető szerepét is beillesse a narratívába azáltal, hogy önmagát helyezte az általa diszkurzív módon létrehozott „egységes és dicső szerb nép” élére. Morus mindezt kiegészíti azzal, hogy az ilyen mitikus utalások a külvilágnak is szólnak: a konstitutív diskurzusba ágyazott történelmi utalások részét képezhetik az etnikai erőszak normalizálásának elfogadására irányuló törekvéseknek olyan szempontból is, hogy elvonják azoknak a külső szemlélőknek a figyelmét, akik nem feltétlenül vannak tisztában a beszélő által alkalmazott mitikus utalások tartalmával. Ennélfogva ezek a diskurzusok egy olyan meg nem nevezett „másodlagos közönségnek” is szólnak, mint például a nemzetközi közösség, amelynek szemében így a szónok szándékai akár jóhiszeműnek is hathatnak (Morus, 2007a: 4–5.).

Az Abhik Roy és Robert C. Rowland szerzőpáros *mitikus újradefiniálásnak* (mythic redefinition) nevezi az identitás mítoszokon keresztül történő újrafogalmazását. Az ilyen irányú rétori törekvések a régmúlt történelmi gyökereihez történő visszatérést, az elvesztett dicsőség és identitás helyreállítását és a nemzet „szent helyének” (sacred space) visszafoglalását hangsúlyozzák. Bővebben: a mitikus újradefiniálás az a hatás, amikor egy nép gazdasági és szociális hanyatlás hatására úgy érzi, elvesztette egykor volt dicsőségét, méltóságát, ezért mozgósítja egy olyan mitikus narratíva erejét, amelyben a nemzeti hős visszavezeti a népet az ősi, hősies útra, ennélfogva egységbe tereli a kétségbeesett (és egyébként önmagában sokszínű, rosszabb esetben széthúzó) népet egy olyan retorikán keresztül, amely koherens világnézetet kínál (Roy–Rowland, 2003: 226–227.). Charland mindezt kiegészíti azzal, hogy a konstitutív retorika mindig építkezik az azt megelőző (releváns) retorikákból is, így a mítoszokon keresztül megfogalmazott (újradefiniált) nemzeti identitás egyfajta válasz is a relevanciáját veszített elsődleges identitásról alkotott percepciókra (Charland, 1987: 142.). McGee hozzáteszi továbbá, hogy a konstruált „egységes népet” a retorika hívja életre és csupán addig tudja életben tartani, amíg maga a retorika az adott társadalmi-politikai viszonyok tekintetében relevanciával, magyarázó erővel bír. Ennélfogva amikor egy népdefiniáló diskurzus elveszíti kulturális összetartó erejét, az adott nép egy új definíciójának fel-emelkedésére ad lehetőséget (McGee, 1975: 240.) – ahogy történt az Tito halálakor is.

5. Konstitutív retorikai stratégiák Milošević beszédeiben

A fentiekből egyértelműen következik tehát, hogy az elemzésünk tárgyául választott mindhárom beszéd szorosan kötődik a Koszovó-mítoszhoz és a tartomány történelméhez, amelyről elmondható, hogy már Jugoszlávia megalakulásától kezdve annak egyik legneuralgikusabb pontja, „puskaporos hordója” volt, köszönhetően nagyrészt annak, hogy az államalakulat egyetlen, többségében nem délszlávok lakta területe volt, s – ezzel szoros összefüggésben – annak legkevésbé integrált, leginkább leszakadó tartománya, a Jugoszláviát fenntartó kettős konszenzus belső elemének legingatagabb része. Ennek ellenére a tartományt övező problémák csak az 1970-es és 1980-as évek fordulóján, a gazdasági válság hatásaival egyidejűleg kezdtek kiéleződni. Tekintettel arra, hogy a titói Jugoszlávia utolsó, 1974-es alkotmánya, mint a „nemzetek és nemzetiségek öngazgatásának alkotmánya” a föderáció szint-

jét a szuverenitás legfőbb letéteményeséből pusztán a közös érdekek egyeztetésének fórumává minősítette át, a valódi döntési kompetenciák a hat tagköztársaság és a két autonóm tartomány szintjére kerültek át. Ennek értelmében, az elszakadási jog szigorú kivételével, Koszovó a tagköztársasági státusszal szinte azonos jogokkal bírt Szerbián belül. Ekkorra a tartomány lakosságának jelentős többsége már albán nemzetiségű volt, a feszültségeket tovább növelte azonban, hogy az 1970-es években még vegyes lakosság az 1990-es évekre drasztikusan homogenizálódott: 1961 és 1991 között az albán és a szerb lakosság százalékos aránya 67:24-ről 85:10-re módosult. Ennek hátterében alapvetően elsősorban az albán népességrobbanás és a szerb lakosság egyre intenzívebb elvándorlása állt – utóbbi leginkább annak a felettebb ellentmondásos helyzetnek köszönhetően, hogy (éppen a tartomány relatíve nagyfokú autonómiájának következtében) a helyi szerbek elnyomottnak érezték magukat a tartományi kormányzattal szemben, míg a koszovói albánok ugyanilyen elnyomást éreztéltek a köztársasági (szerbiai) kormány részéről. Fontos hangsúlyozni ugyanakkor, hogy noha az egyre elégedetlenebb szerb lakosság törekvései az egységes, Koszovót is magába foglaló Szerbia létrehozására vonatkozóan találkoztak ugyan a szerb nacionalista értelmiség és politikum törekvéseivel, a szerb nacionalizmus addig nem ért el valódi áttörést, amíg pusztán alulról szerveződött: Slobodan Milošević színrelépése kellett ahhoz, hogy Koszovó problémája a szerb nemzeti identitástudat központi kérdésévé váljon (Juhász et. al., 2000: 16–25.; Juhász et. al., 2003: 15–19.; Pavlaković, 2005a: 3–7.).

Mindezek tükrében Jugoszlávia felbomlási folyamatának szimbolikus kezdetét 1986-ra datálhatjuk, amikor is Miloševićet megválasztották a Szerbiai Kommunista Szövetség elnökévé. Ugyanebben az évben született meg a már említett SANU-memorandum is (Juhász et. al., 2003: 15.; Morus, 2007b).

Milošević első fellépésére Koszovóban 1987 áprilisában került sor, amikor a Szerbiai Kommunista Szövetség képviselőjében Kosovo Poljéba látogatott, hogy találkozzon a helyi szerbek mintegy 300 képviselőjével, akik az albánok részéről tapasztalt elnyomásról és represszióról számoltak be neki. Milošević és a helyi szerbek delegációjának találkozója alatt összetűzés alakult ki az épület előtt, ahol a megbeszélés zajlott. Mintegy 15 ezer összegyűlt helyi szerb állt szemben a többségi albán rendőrséggel, amikor a rendőrök, attól tartva, hogy erőszakba torkollik a gyülekezés, gumibottal kezdték oszlatni a tömeget (Juhász et. al., 2000: 44–50.; Morus, 2007: 8.). Amikor Milošević értesült az összetűzésről, megpróbálta lenyugtatni a tömeget, ekkor az egyik demonstráló odakiáltotta neki, hogy a rendőrök verik az embereket „Vernek bennünket! Miért vernek bennünket?” – kiáltották. Ezt követően, a tömegben, de újságírók előtt hangzott el az a mondat, amelyet az utókor Milošević egyik legfontosabb mondataként tart számon: azt mondta ugyanis az egybegyűlteknél, hogy senki sem verheti őket („Niko ne sme da vas bije!”). Erről több részletfelvétel készült: egy része televíziós felvétel, egy része rádiós hanganyag, amelyek a média hathatós közreműködésén keresztül rövid időn belül a szerb nacionalizmus reklámanyagaivá váltak (Pavlaković, 2005b: 20.). A beszéd maga azonban nem erre a félmondatra korlátozódott.

„Nem azért jöttünk, hogy tájékozódjunk a gondokról, hanem hogy intézményes kereteken belül megoldjuk azokat. Ma, amikor a testvériség-egység veszélybe került, győznünk kell. Nem akarjuk és nem is szeretnénk az embereket szerbek-

re és albánokra osztani. Egyfelől vannak a becsületes és haladó szellemű emberek, akik a testvériség-egységért és a nemzeti egyenjogúságért küzdenek, másfelől pedig az ellenforradalmárok és a nacionalisták. Csak így húzhatóak meg a választóvonalak. Elvtársak és elvtársnők, ha mi ezt a frontot nem hozzuk létre és nem erősítjük meg, nem lesz sem Koszovó, sem Szerbia, sem Jugoszlávia.”

Beszédének első felében tehát Milošević még alapvetően a titói hagyományt idézi meg (Jović, 2009: 265.), a testvériség-egység jelszavait, és azt a gondolatot, miszerint a társadalom csak a Jugoszláviáért és az egyenjogúságért keményen dolgozó emberekre, illetve ellenforradalmárookra osztható, nemzetiségi alapon a felosztás nem képzelhető el. A mitikus megközelítés ebben az esetben tehát még alapvetően *a titói Jugoszláviára vonatkozik*, ettől azonban elmozdulás tapasztalható a beszéd második felében.

„Ez a ti földetek, itt vannak a házaitek, a szántóitok, a kertjeitek és az emlékeitek. *Nem fogjátok tán elhagyni a földeteket csak azért, mert nehéz az élet, mert nyomaszt benneteket az igazságtalanság és megaláztatás? Nektok Koszovóban kell maradni, az elődeitek és az utódaitok miatt is. Az elődeiteket megszegyénítenétek a távozásotokkal, az utódaitok pedig csalódnának bennetek. De én nem azt javaslom nektek, elvtársak és elvtársnők, nem azt javaslom, hogy kitartsatok és tűrjétek, hogy elviseljétek a helyzetet, amellyel elégedetlenek vagytok. Éppen ellenkezőleg: a helyzeten kell változtatnotok, közösen minden haladó szellemiségű emberrel itt, Szerbiában és Jugoszláviában”*

Beszédének második felében Milošević már egy sokkal határozottabb hangnemet üt meg az elnyomásnak való ellenállás tekintetében, amely a szerbekhez intézett nyitómondat tükrében különösen visszasan cseng egy elvileg békítő hangú felszólalás keretein belül. Már ekkor megjelenik továbbá a dicső elődökre való hivatkozás, akikért szembe kell szállni az igazságtalansággal és a megaláztatással, és akikre a szerb lakosság szégyent hozna a „szent föld” elhagyásával, illetve feladásával. A múltra való hivatkozást pedig rögtön egy cselekvésre való felhívás („változtatnotok kell”) és egy kívánatos jövőkép megfogalmazása (a haladó szellemű emberek által felépített Szerbia képe) követi, kijelölve ezzel az utat, amely a kívánt jövőkép megvalósításához, s ezzel a nép dicső sorsának beteljesedéséhez vezet. Ez egyúttal elmozdulást is jelez a beszéd első felében lefestett titói úthoz képest, hiszen implikálja az igazságtalanságok és megaláztatások meglétét, amelyekkel szemben fel kell lépni, és nyíltan felhív a fennálló, a titói alkotmányban lefektetett állapotok megváltoztatásának szükségességére.

Láthatjuk tehát, hogy noha még igen kezdetleges formában, de már Miloševićnek ebben a kiforratlan, rögtönzött felszólalásban is jelen van a Roy–Rowland-szerzőpáros által megfogalmazott mitikus átdefiniálás minden kritériuma. Az elődök méltatásán és az emlékek, a történelem aspektusának hangsúlyozásán keresztül explicite megjelenik a régmúlt dicsősége és az ahhoz való visszatérés szükségessége, valamint a nemzet szent helyének a fontossága, míg a változtatásra való felszólításban az elveszett dicsőség és az identitás helyreállítására való felszólítás is tetten érhető. A változtatás szükségességének kiemelése ezen

túlmenően pedig már ezen a ponton lefekteti a későbbiekben már tudatosan is épített reformerszerep alapjait.

Noha Miloševićnek ez az első, elhíresült beszéde még nem egy előre eltervezett, kiforrott retorikai koncepció eredménye, mégis, már e kezdetleges formájában is betekintést enged abba, miként vált a Koszovó-kérdés a politikus retorikájának központi elemévé, és hogyan vált később az „egységes szerb nép” megteremtésének retorikai eszközévé. A beszéd fordulópontot jelöl továbbá mind Jugoszlávia további történetének, mind pedig Milošević saját politikai életútjának vonatkozásában is. Nem sokkal elhangzása után, 1987 szeptemberében következett be ugyanis az a hatalmi-politikai fordulat, amikor is a Szerbiai Kommunista Szövetség Központi Bizottságában Milošević győzelmet aratott a titói vonalat képviselő párttársaival szemben. Ezt a politikai győzelmet követően Szerbia-szerte megkezdődött az úgynevezett *differenciáció*, az „*antibürokratikus forradalom*” folyamata, amelynek révén a KSZ helyi szinteken is megszabadult Milošević politikai ellenfeleitől. Legnagyobb arányban a koszovói (és vajdasági) kommunista szövetségek vezetőségében történtek átalakítások – a leggyakoribb vádak a tartományi vezetőkkel szemben az autonómia-pártiság és irredentizmus voltak, ami remekül példázza, hogy ettől számítva Milošević már kevésbé igyekezett palástolni szerb nacionalista törekvéseit (Juhász, 1997: 44–63.; Juhász et. al., 2003: 15–19.).

Ez a tendencia a következő, elemzésünk tárgyául szolgáló beszédéből is kitűnik: „[...] *Győzni fogunk tehát, függetlenül attól, hogy ma is, akárcsak régen, Szerbia ellen összefognak a határain kívüli ellenségei a belső ellenséggel. Nekik üzenjük: egyáltalán nem vagyunk ijedősök, minden harcra a győzelem szándékával vágunk bele*”. Többek között ez a mondat is elhangzott a politikus 1988. november 19-én egy belgrádi nagygyűlésen (Miting na Ušću) – ekkor már a Szerbiai Kommunista Szövetség elnökségének elnökeként – mintegy 400 000 egybegyűlt előtt elmondott beszédében. Ezt az összejevetelt szokás „minden nagygyűlések nagygyűlésének” is nevezni, ugyanis nem csak tömegrendezvényként funkcionált, hanem az „antibürokratikus forradalom” folyamatának szimbolikus megkoronázásaként is. Beszédében ennek megfelelően Milošević következetesen a változás és a változtatás szükségességét hangsúlyozza, noha Koszovóban elmondott beszédéhez hasonlóan a belgrádit is egyfajta nosztalgiával, a szerb nép által elért eredmények méltatásával kezdi, mielőtt áttérne a jelen nehézségeinek sorolására, a *helyzet* értelmezésére.

„Eltársak és elvtársnők! Nagyon sokan azok közül, akik ma itt vannak, emlékeznek rá, hogy milyen volt, amikor semmi nem volt nehéz, amikor az embereknek úgy tűnt, hogy minden könnyű és lehetséges, ha szabadság van. Ebben a szabadságban Belgrád polgárai, ahogy egész országunk népe, nagyon sokat értek. Ma azonban, dühösen a válság miatt, amelyben vagyunk, hajlamosak vagyunk elfeledni minden jót és értékeset, amit a hosszú és nehéz években mi magunk örömmel teremtettünk. Igaz, hogy megálltunk azon az úton, amely egy olyan társadalom felé vezet, amelyet a forradalom idején elképzeltünk, de nem igaz, hogy ez a társadalom nem valósítható meg, hogy az utat el kell hagynunk. *Változtatnunk kell*. Ahhoz, hogy az életünk jobb legyen, *számos eszmét és embert kell megváltoztatnunk a politikában*. Ezt meg is tesszük az előttünk álló nagy társadalmi reform keretében, amelyet végre kell hajtánunk.”

A válság, a helyzet értelmezését ismét a változásra, a cselekvésre való felhívás követi, ezúttal már nyíltan felvállalva a társadalmi reformer szerepét, azt állítva, hogy éppen a jelenlegi irányon való változtatással lesz elérhető a múltban kitűzött és megfogalmazott dicső cél – megfogalmazza tehát a titói út relevanciavesztését a jelen állapotára vonatkozóan, mégis táplálkozik belőle, általa nyer legitimitást annak megváltoztatására. Érdeemes észrevenni továbbá, hogy ebben a megfogalmazásban már a „változtatnunk kell” váltja a „változtatnotok kell” szóhasználatot, amely finom módosítással Milošević alig érzékelhető módon, mégis minden kétséget kizárólag érzékelteti, hogy önmagát nem „a politikusok”, hanem „a nép” részének tekinti. Ez az önmeghatározás nem csupán a „népi vezér” toposzra erősít rá, de – mint azt a későbbiekben látni fogjuk – a politikai felelősség viselésének, illetve hárításának, valamint a politikai közösség határkijelöléseinek is praktikus eszközévé növi ki magát.

A beszéd következő részében Milošević már konkretizálja a felvezetett változást, amelyet egyértelműen és félreérthetetlenül a Koszovó-kérdés rendezésében jelöl meg:

„Ebben a pillanatban a legfontosabb dolog, amit meg kell oldanunk, az a rend és a nyugalom megteremtése Koszovóban. Szerbia számára nincs fontosabb feladat.”

Ezt követően az általa megfogalmazott megoldás mezsgyéjén tovább haladva, Milošević áttér a politikai tervezés dimenziójára, egyaránt lefedve azokat a kérdéseket, amelyek a helyzetértékelésre, a cél eléréséhez alkalmazható, illetve alkalmazandó eszközök körének kijelölésére, valamint az időzítésre vonatkoznak (Schlett, 2018: 44–46.). Mindemellett Milošević egész Jugoszlávia vonatkozásában kitágítja az értelmezés horizontját, ismét egy titói Jugoszláviára jellemző eszme, a szolidaritás toposzán keresztül.

„De Jugoszlávia számára sem kellene, hogy legyen ennél fontosabb dolog. Mert a szolidaritás volt a jugoszláv népek (és különösképpen a jugoszláv dolgozók) legerősebb és legerősebb jellemzője mindig is. A szolidaritás, amelyet világszerte segítség formájában mutattunk ki az elnyomott népek, a munkásosztály, mi több, az egyének irányába. Ezért nehéz megmagyarázni, miért késett a szolidaritás, amelyre nagyobb szükség volt, amely sürgetőbb volt és amelyet nagyobb szerepkellettel kellett volna kimutatni, amikor a tulajdon országunk polgáraitól volt szó. *Sokáig hiányzott ez a szolidaritás a Koszovóban élő szerbek és montenegróiak végtelen szenvedése iránt, s ez gyógyíthatatlan sebet ejtett a szívükön, ahogyan gyógyíthatatlan sebet ejtett egész Szerbia szívében is.*”

E konnotációban azonban a szolidaritás eszméje egy egyértelműen fenyegető éllel párosul, amelyet nyomatékosít, hogy a koszovói szerbekkel szembeni – az első beszédben még csak óvatosan említett – igazságtalanságok a belgrádi beszédben már egy nép szívében tátongó sebekként aposztrofálódnak, amelyet a szolidaritás által összekötött, egységes szerb nép nem tűrhet szó nélkül. Mindezt a következő mondat egyértelműsíti is, amikor minden kétséget kizáróan kimondja: „*most nem a bánkódás ideje jött el, hanem a harc ideje*”, eszközöket

rendelve ezzel a fentiekben kijelölt célhoz. Az itt már egyértelműen fenyegető hangvételű, és az egységes Szerbia képét előrevetítő beszéd e tételmondat után egy részletesebb kifejtéssel folytatódik:

„Ez a tudat foglalta el Szerbiát idén nyáron és ez a tudat lett az az anyagi erő, amely *megfékezi a terrort Koszovóban és amely egyesíti Szerbiát*. Ez egy olyan folyamat, amelyet nem állíthat meg többé semmilyen erő. Ez egy olyan erő, amely előtt elgyengül minden félelem. *Az emberek elfogadják, hogy szegényen éljenek, de nem fogadják el, hogy szabadság nélkül éljenek*. Ezek az emberek, akik most itt összegyűltek, és azok az emberek Szerbiában, akikhez magam is tartozom, csak szabadon, szabadságban élhetnek, sehogyan másként. *A szabadságért folytatott küzdelmet ez a nép megnyeri*, ezt tudják a török és a német hódítók is. Mindkét világháborúba pucéron, mezítlábasan léptünk be, azzal a hittel, hogy az igazságért küzdünk. És mindkét háborút megnyertük. Koszovó kapcsán most egységes álláspontokkal bír a Jugoszláv Kommunista Szövetség és határozottan végre is hajtjuk azokat a maguk teljességében. A Koszovóért folytatott harcot megnyerjük, függetlenül attól, hogy milyen akadályokat kell leküzdenünk az országon belül és annak határain kívül.”

Milošević ebben az idézett szakaszban egyértelműen egy olyan történeti narratívát konstruál, amelyben az esélytelennek tűnő szerb népet annak morális fensőbbisége (az igazságért való küzdelem) vezette győzelemre, implikálva ezzel, hogy bárki is áll vagy állt *szemben* e morálisan felsőbbrendű szerb néppel, az csakis a *rossz oldalon* állhat. Mindez egybevág Edelmannak azzal a feljebb idézett megállapításával, miszerint ezzel a beszélő mind önmagát, mind ellenségeit meghatározza és elhelyezi egy olyan történeti narratívában, amelyben ő *hivatott* megtisztítani a világot az ellenség által megtestesített elnyomástól. A harc szükségességének és dicsőségének részletes kifejtésekor Milošević ismét a szerb nép hősiességét dicsőítő történelmi példákhoz nyúl, s a közös múlt felidézésének révén egy *kollektív alanyiságot konstruál*, amelyet egy *történeti korokon átívelő kontextusba helyez*, amelynek végén az előre elrendelt győzelem, a *szabadság kivívása* áll, amelyet a szerb nép mindig kivívott magának, és amelyet ezúttal is ki fog. A szabadságnak ezzel az ígéretével kiegészülve Milošević belgrádi beszéde teljesíti a mitizáló konstitutív retorika mindhárom, Charland által megkülönböztetett jellemzőjét, egyaránt megteremtve ezzel a további retorikai építkezés, és a politikai cselekvés lehetőségét is, amelyre utal is a beszéd következő szakaszában:

„A Koszovóért folytatott harcot a nép kezdte el. A polgárok, nemzetiségtől és hivatástól függetlenül. *Márpedig nincs az a harc a világon, amelyet a nép elveszített volna*. Itt a vezetőségnek nincs sok választása: vagy a nép élére áll és meghallja annak hangját, vagy elsodorja az idő, a történelem pedig csak egy rövid bejegyzésben emlékezik meg róla és gonosztettéről. Senkit ne lepjen meg, hogy a nyár folyamán egész Szerbia felkelt Koszovó miatt. *Koszovó Szerbia történelmének, kultúrájának, emlékezetének középpontja*.”

E szakaszban explicite megjelenik a Koszovó-mítosz megidézése, a Koszovó-kérdésnek a retorika középpontjába emelése, azt olyan magas erkölcsi parancs szintjére emelve, mint a szerbség „szent helyének” a védelme, amellyel szemben *a politikai vezetés döntési kompetenciája megszűnik létezni*. A mítosz megidézése, párosulva a nép előre elrendelt dicső győzelmének ígéretével, valamint a beszélőnek a politikai vezető szerep helyett a néppel való azonosulásával, ez a szekció nem csupán az identitás mitikus újradefiniálásának elvi alapjait teremti meg, de az etnikai erőszak normalizálásának lehetőségét is azáltal, hogy az absztrakt értékekkel összekapcsolt történeti mozzanatok révén olyan érzelmi töltettel látja el a lefektetett retorikai konstrukciókat, amely – a fentiekben már kialakított történeti narratívába illeszkedve – képes arra, hogy elfogadtassa hallgatóságával, mint saját politikai és beszédközösségével, hogy ennek az előre elrendelt győzelemnek a megvalósulása érdekében nem szabad válogatni az eszközválasztás tekintetében, hiszen még az egyébként extrémnek tűnő fellépés is igazolható, tekintettel a morális fensőbbbségre és annak a felsőbb parancsnak a teljesítésére, amelynek értelmében cselekszik.

Mindezek után Milošević a koszovói albánokat szólítja meg, illetve fel, látszólag békejobbot ajánlva a békés albán lakosságnak, valójában azonban túpontosan kijelölve a politikai közösség határait, azt a politikai *ellenséget*, amely e relációban a barát–ellenség, a mi–ők felosztást meghatározza:

„Minden koszovói albán, aki hisz más emberekben és aki tisztel másokat Koszovóban, Szerbiában a saját hazájában érezheti magát. Őket kérem, hogy egyesüljenek a saját sovinsztáik gonoszsága és gyűlölete ellen, mert a sovinszták nemcsak a szerbeknek és a montenegróiaknak ártanak, hanem a saját, albán népüknek is. Gúny tárgyává teszik az albán sovinszták saját nemzetüket a világ előtt, szégyenbe hozzák azt saját gyermekeik előtt, sértik saját nemzetük méltóságát. Ennek a nevében szólítom fel az albánokat Koszovó-szerte, hogy a szerb és montenegrói kislányok és kisfiúk békés álmáról, nyugodt oktatásáról és gondtalan játékáról az albán anyák és apák gondoskodjanak a rendőrségi és katonai egységek helyett.”

Ez a megszólítás – noha rendelkezik fenyegető éllel – kevésbé szól azonban a kijelölt ellenségnek, mint a saját politikai közösségnek, amelyet a rajta kívül álló, veszélyes idegenek körének kijelölése még inkább egységbe kovácsol, elfeledtetve az esetlegesen meglévő, de a külső fenyegetéshez mérten bagatell nézeteltéréseket. Az ellenség kijelölése, s vele együtt minden politikai felelősségnek a rá hátrítása után Milošević a beszéd többi részében az egységes Szerbia megteremtésének programját, a változtatások szükségességét hangsúlyozza ki újfent, majd ismét a közös múlt által összekötött és a közös jövő által meghatározott egységes nép meglétét emeli ki – s ezáltal konstruálja –, pontosan elhelyezve a „jelen” állapotát e kettő relációjában, és ismét megfogalmazva és nyomatékosítva a dicső cél elérése érdekében kívánatos cselekvést. A beszédet Milošević ismét a titói nosztalgia megidézésével zárja, látszólagos kontinuitást teremtve a jugoszláv mítosszal is, s retorikailag elfedve ezáltal azt a súlyos tartalmi diszkontinuitást, amelyet beszédében megfogalmazott: nevezetesen a szerb nacionalizmusnak a jugoszlávizmussal szembeni szupremáciáját, illetve a titói po-

litikával – s többek között a titói alkotmánnyal is – szöges ellentétben álló, az attól való eltérés és változtatás szükségét hangsúlyozó reformtervet.

„Ezzel a reformmal azon változtatások élére állunk, amelyeknek meg kell történniük egész Jugoszláviában. Meggyőződésem, hogy minden jugoszláv nemzet, Jugoszlávia minden polgára a következő hónapban talál magában annyi erőt, hogy legyőzze a különbségeket, az egymással szembeni ellenszenvet és az összetűzéseket, s hogy közösen, testvériesen sikerül megőrizni, megújítani és fejleszteni országunkat. Tito Jugoszláviája minden jugoszláv nemzet és nemzetiség harcának, munkájának és szeretetének gyümölcse. Ma, amikor gondok nyomasztják Jugoszláviát, mindannyiunknak közösen kell felemelni szavunkat, hogy felébresszük a szíveket, hogy használjuk az eszünket és egyesítsük erőinket annak érdekében, hogy megőrizzük országunkat. Jugoszláviát egy csodálatos forradalomban a jugoszláv kommunisták, a jugoszláv munkásosztály és a jugoszláv nemzetek hozták létre. Jugoszlávia nem múlik ki egy konferenciaasztalnál, ahogyan azt ellenségei remélik. Jugoszláviát kivívtuk, Jugoszláviát nagy harccal vívtuk ki, s nagy harcban fogjuk megvédeni is!”

Ezzel a kinyilatkoztatással Milošević konstitutív retorikája nem csupán építkezik az azt megelőző releváns – azaz a titói – retorikákból, hanem a Charland által megfogalmazottakkal összhangban (Charland, 1987: 142.) egyfajta arra adott válaszként újra is fogalmazza a nemzeti identitást, saját politikai céljainak megfelelően, kihasználva ezzel azt a McGee által megfogalmazott jelenséget is, amely szerint amennyiben egy népdefiniáló diskurzus elveszíti kulturális összetartó erejét, illetve magyarázó erejét az adott társadalmi-politikai viszonyok tekintetében, lehetősége nyílik az adott nép egy új definíciójának megkonstruálására (McGee, 1975: 240.).

Slobodan Milošević utolsó, közelebből is megvizsgált beszéde jelen tanulmány keretei között a rigómezei (koszovói) csata 600. évfordulóján elmondott beszéde 1989-ből, amely magyarázatot ad arra, hogy noha a beszéd első olvasatban egyesítő szándékúnak, ártalmatlannak vagy akár unalmasnak is hathat, mögöttes tartalmában mégis remekül példázza, miként konstruálta meg és ötvözte Milošević a „mitikus megmentő” szerepét az „egyszerű ember” kiállításával a szerb etno-nemzeti identitás üdvözlésével, legitimálva ezzel a nacionalista politikai álláspontot, s ugyanakkor (átmenetileg) elaltatva a nemzetközi közösgyanakvását. Pavlaković kiemeli ezzel a beszéddel kapcsolatban továbbá, hogy a SANU-memorandumot csendesen fogadó, s még 1987-es felszólalásában is relatíve visszafogottan fogalmazó Milošević ebben a beszédében már határozott tudatossággal alkalmazta a nemzeti mítoszok és szimbólumok közösségteremtő erejét támogatottságának növelésére és a „Nagy Szerbia” koncepciójának hitelesítésére (Pavlaković, 2005a: 4.), maximálisan kihasználva ezzel a történelmi események újraértelmezéséből adódó öndefiníciós lehetőségeket is.

E beszédnek ugyanis már első néhány mondata is remekül ötvözi és példázza a fentiekben részletesen is áttekintett retorikai eszközöket és technikákat, amelyek megfelelően alkalmazva képesek lehetnek a nemzeti identitás újradefiniálására. Összhangban azzal, ahogy a hangsúly – helyből, időből, politikai kontextusból adódóan – értelemszerűen tolódik egyre

fokozottabban a dicső, mitikus múlt irányába, megjelenik a dicső történeti múltra való hivatkozás, a Koszovó-mítosz megidézése, és annak szimbólumain keresztül, a mítosznak a jelen problémáira való rávetítése (*relevancia-átruházása*), a dicső múlt és az elrendelt jövő közti kapcsolat megteremtése – megkönnyítendő ezzel a politikai gondolkodásnak a helyzetértelmezésre vonatkozó dimenzióját és (érzelmi telítettségénél fogva) a konkrét példán keresztül történő befogadást:

„Elvtársak és elvtársnők! Ezen a helyen, Szerbia szívében, Koszovó mezején hat évszázaddal ezelőtt, teljes hatszáz évvel ezelőtt zajlott le az akkori kor egyik legnagyobb csatája. Ahogyan minden nagy eseményt, így ezt is sok kérdés és titok övezi, ma is a folyamatos tudományos kutatás és az egyszerű népi érdeklődés tárgyát képezi. A társadalmi körülmények közrejátszása következtében a rigómezei csata nagy, *hatszázadik évfordulója* éppen arra az évre esik, amelyben Szerbia, sok év után, sok évtized után *visszaállította állami, nemzeti és szellemi integritását*. Ezért számunkra ma nem nehéz megválaszolni azt a régi kérdést, amely azt firtatja, hogy mivel fogunk Miloš [Obilić] elé állni. A történelem és az élet játéka folytán úgy tűnik, hogy *Szerbia éppen most, 1989-ben állította vissza államiságát, méltóságát* és így ünnepli a régmúlt történelmi eseményét, amelynek nagy történelmi és szimbolikus jelentősége volt Szerbia jövője szempontjából.”

A mítosz megidézését Milošević azzal folytatja, hogy maga is kitér annak kettősségére: az árulás és veszteség, valamint a megváltás és a remény együttes jelenlétére annak interpretációjában. Amit azonban szónokként kiemel a szimbólumok közül, az a megosztottság, és a vele járó árulás, amelynek konnotációját – újfent – korokon átívelően beemeli a jelen releváns determinánsai közé, utalva rá, hogy a szocialista Jugoszlávia esetében is a (szerb) nép elárulásának tekinthető (és tekintendő) minden, annak kárára megkötött kompromisszum.

„Ma már nehéz elmondani, hogy a rigómezei csatáról szóló történetekben mi a történelmileg igazolható és mi a legenda része. Ma azonban ez már nem is fontos. A nép, amelyet nyomasztott a fájdalom és kitöltött a remény, emlékezett és felejtett, ahogyan egyébként minden nemzet is teszi a világon. A nép szégyellte az árulást, dicsőítette a hősiességet. [...] Az azonban bizonyos, a mögöttünk lévő századok bizonyítják, hogy Koszovóban 600 évvel ezelőtt széthúzás, megosztottság volt közöttünk. [...] A rigómezei széthúzás és árulás rossz szellemként tovább kíséri a szerb népet teljes történelme folyamán. A legutóbbi háborúban [II. vh. – a szerző megjegyzése] ez a széthúzás és ez az árulás a szerb népet és Szerbiát agóniába sodorta, amelynek következményei történelmi és erkölcsi értelemben felülmúlták a fasiszta megszállást. Később is, amikor megalakult a szocialista Jugoszlávia, a szerb vezetés az új államban megosztott maradt, *hajlamos a saját népe kárára kötött kompromisszumokra. Azok a gesztusok, amelyeket sok szerb vezető tett a népe kárára, sem történelmileg, sem etikailag nem lenne elfogadható egyetlen nép számára sem a világon.*”

Az ellenség kijelölése ebben az értelmezésben már nem csak a tudatosan rosszakaró képében megjelenő albánokra, hanem a kompetenciahiányból adódóan rossz döntéseket hozó, ezáltal nemzetárulóvá váló szerb politikusokra is vonatkozik, akik nem képesek megfelelően képviselni nemzetük érdekeit. Ez az aspektus érzékletesen illusztrálja, mennyire dinamikusak, változékonyak is valójában a politikai közösség és a nyelvtanilag konstruált identitás határai, tekintettel arra ugyanis, hogy a közösségen kívül állók körét aszimmetrikus módon, a közösségen belülről határozzák meg (Szabó, 2006: 15–21.), a politikai folyamatok és érdekek alakulásának függvényében egyes személyek bármikor kikerülhetnek a közösségből, amennyiben a domináns narratíva a közösségre káros magatartást, illetve tulajdon-ságot rendel hozzájuk. Az egységes alanyiség, a korokon átívelő kontextus és a szabadság ígéretének hármasa ebben a beszédben is megjelenik tehát, kiegészül azonban azzal az szemponttal is, hogy bárki, aki ezzel nem akar vagy nem tud azonosulni, az bármikor kikerülhet a kollektív alanyiség égíse alól, s az egységbe kovácsolt nép árulójává, ellenségévé válhat. Ez az olvasat ráerősít arra az aspektusra is, hogy mennyire fontos a népből való, a nép részét képező, ugyanakkor az azt vezetni is képes – sőt, *arra hivatott* – vezető, reformer politikus szerepe, aki vissza tudja vezetni nemzetét a helyes útra. Ugyanezt a szempontot erősíti a beszéd következő szakasza is, a történeti kontinuitás itt azonban már kitér a szerb nép közös múltjára és felszabadító karakterére is, amelyet azonban politikusainak „vazallusi mentalitása” a múltban nem használt ki eléggé.

„A szerbek nemzeti és történeti lénye a történelem folyamán, a két világháború folyamán csakúgy, mint ma, lényegében felszabadító. A szerbek folytonosan felszabadították magukat és amikor alkalmuk nyílt rá, másokat is segítettek, hogy felszabadulhassanak. Az pedig, hogy ebben a térségben nagy nemzetnek számít, nem jelent semmiféle szerb bűnt vagy szégyent. Előny ez, amelyet a szerbek nem használtak mások ellen. De el kell mondanom itt, ezen a nagy, legendás koszovói mezőn, hogy a szerbek nagyságuk előnyét soha nem használták a maguk javára sem. Mi több, *vezetőik és politikusaik, valamint vazallusi mentalitásuk érdeme folytán még vétkesnek is érezték magukat mások előtt, de még önmaguk előtt is. A szerb politikusok megosztottsága hátráltatta, kisebbségérzésük pedig megálázta Szerbiát.*”

Milošević rigómezei beszédének ez a szakasza nem csupán teljesíti a Charland-féle mítikus konstitutív retorika mindhárom kritériumát (megteremti „a szerbek” kollektív alanyiságát, átemeli történelmi érdemeiket a jelen kontextusába és kiegészíti mindezt a szabadság ígéretével), de egyúttal a múlt hibáiból való tanulásként is interpretálja az eredményeképpen keletkező konstrukciót (az általa megfogalmazott új identitást), miközben ellenségképet is szolgáltat hallgatósága, politikai közössége számára az inkompetens politikai vezetők személyében. A belső ellenségek megnevezése után Milošević beszédében ismét visszatér a korábban is említett megosztottságokban rejlő veszélyek tárgyalására, külön kitérve arra az aspektusra, amely szerint a soknemzetiségű államokra a legnagyobb veszélyt az jelenti, ha ellenségei (legyenek azok akár külsőek, akár belsőek) ki akarják játszani az adott állam ellen annak soknemzetiségű mivoltát.

„A megosztottságok közül a legdrámaibbnak a nemzeti megosztottságok bizonyultak. Ezek elhárítása megkönnyíti az egyéb megosztottságok elhárítását is és enyhíteni fogja azokat a következményeket, amelyeket ezek a megosztottságok eredményeztek. Amióta léteznek többnemzetiségű közösségek, a leggyengébb pontjuknak a különböző nemzetek között kialakuló viszonyok számítanak.”

Mindeközben Milošević egy ponton maga is rendkívüli pontossággal írja körül az általa is alkalmazott ellenségkonstruálás technikáját és működésének pszichológiáját, amikor is azt mondja:

„Fejük felett lebegő kardként van folyamatosan jelen az ilyen közösségekben a fenyegetés, hogy *egy napon valaki felveti az egyik nemzet veszélyeztetettségének kérdését a másik nemzet részéről. Ez beindítja a gyanakvás, a vádaskodás, a türelmetlenség hullámát, ami szinte szabályszerűen növekszik és nehezen állítható meg.* Ezt az ilyen közösségek belső és külső ellenségei is jól tudják és ezért a többnemzetiségű társadalmak elleni aktivitásukat zömmel a nemzeti összetűzések kialakulásának elősegítésére fókuszálják. Ebben a pillanatban mi Jugoszláviában úgy viselkedünk, mintha ez a tapasztalat egyáltalán nem lenne ismert számunkra és mintha nem tapasztaltuk volna meg a megosztottság következményeit saját közelebbi és távolabbi történelmünkben a nemzeti összetűzések minden tragikuságát, amelyet egy társadalom megélhet, s amely ellenére fennmaradhat. [...] *A nép kötelessége tehát, hogy önmaga hárítsa el a megosztottságot, hogy a jövőben megvédje magát a vereségtől, sikertelenségtől és stagnálástól.*”

A konstitutív retorika sajátosságaiból adódóan azonban az idézett gondolatmenetből levont végkövetkeztetés már egyenes utat kínál az etikai alapú erőszak normalizálásához, hiszen a közös történelmi tapasztalatok, illetve a mítoszokban rejlő szimbólumok révén már egységbe kovácsolt nép számára megfogalmaz egy – szinte már az erkölcsi imperatívusz magaslatába emelt – *kötelességet* a belső megosztottságok elhárítására, annak érdekében, hogy a retorikai konstrukcióként realizálódó „nép” ellenségei azt már ne játszhasák ki ellene. Ez a szakasz remekül példázza ugyanakkor azt a korábban már említett jelenséget is, miszerint ezek a mitikus-történelmi köntösbe burkolt „erkölcsi parancsok”, a kívánatos cél elérése érdekében megvalósítandó cselekvésre ösztönzés egy, a mitikus elemeket nem behatóan ismerő külső szemlélő elől jótékonyan elfedheti a benne rejlő fenyegetést, hiszen utalhatna akár a megosztottságok, a konfliktusok békés rendezésére is, a prosperitás biztosítása érdekében. A beszéd zárómondatai ugyanakkor eloszlatnak minden kétséget ennek az olvasatnak a helytelenségére vonatkozóan, hiszen a Koszovó-mítoszban rejlő hősiesség-aspektust a beszélő egyértelműen közelgő csaták képével társítja – explicite is nyitva hagyva azok fegyveres mivoltának lehetőségét:

„A rigómezei csata még egy nagy szimbólumot hordoz magában. Ez a hősiesség szimbóluma. A hősiességnek dalokat, táncokat, irodalmat és történelmet szenteltek. A koszovói hősiesség már hat évszázada inspirálja alkotótevékenységün-

ket, táplálja büszkeségünket, nem engedi, hogy elfeledjük, hogy valamikor nagy, bátor és büszke hadsereg voltunk, azon ritka seregek egyike, amely vereségében is legyőzetlen maradt. Hat évszázad múltán, ma ismét csatákat vívunk és csaták előtt állunk. *Ezek a csaták nem fegyveresek, noha az ilyenek sem kizártak még.* De függetlenül attól, hogy milyenek ezek a csaták, azokban nem győzhetünk határozottság, bátorság és önfeláldozás nélkül. Ezen jó tulajdonságok híján, amelyek egykoron jelen voltak Koszovó mezején.”

6. Összegzés

Slobodan Milošević vizsgálatunk tárgyát képező beszédeinek elemzéséből egyértelműen kitűnik, hogy rétoriként mindegyik esetében alkalmazta a *mitizáló konstitutív retorika* (Charland, 1987) és az *identitás mitikus újradefiniálásának* eszközeit (Roy–Rowland, 2003). Míg ezeknek a technikáknak egy része az első vizsgált felszólalás esetében még csak óvatosan, implikálva jelenik meg, Milošević már ebben a beszédben lefekteti az összes, a további retorikai építkezéshez szükséges alapot, amelyekre tudatosan támaszkodik is későbbi szónoklataiban. Belgrádi felszólalásában már mindkét nevezett retorikai stratégia egyértelműen beazonosíthatóan és markánsan jelen van, és egyúttal ki is egészül egy immáron egyértelműen felvállalt *reformer szereppel*, amelyet a beszélő „a nép fiaként” vállal magára, retorikailag leválasztva önmagát a politikusok, politikai vezetők kategóriájáról, ezáltal egyszerre hátrítva a politikai felelősséget és (a nép akaratának az erkölcsi imperatívusz szintjére emelésével) ki is iktatva a döntési kompetenciát önnön vonatkozásában. Szemben az első, még visszafogottabb felszólalásával, ebben a beszédben már markánsan megjelenik az ellenségképzés is, mint a saját politikai közösség *határkijelölő eszköze*, méghozzá egy olyan *történeti narratívába illesztve*, amely különböző absztrakt értékekkel összekapcsolt történeti mozzanatok révén nemcsak erőteljes érzelmi telítettség elérésére alkalmasak, de a megkonstruált politikai közösségre veszélyt jelentő ellenséggel szembeni drasztikus fellépés elfogadtatására is. Noha a Koszovó-konfliktus kiéleződésével összhangban magától értetődően jelentek meg a Koszovó-mítosz különböző szimbolikus elemei ebben a beszédben is, a mitikus telítettség a harmadik vizsgált felszólalásban, a rigómezei beszédben van jelen a legerőteljesebben: a hangsúly itt egyértelműen a mitikus elemeknek és szimbólumoknak a jelenre vonatkoztatva történő értelmezésén, a jelen politikai problémáinak a múlt történelmi eseményein keresztül történő magyarázatára, a *relevancia-átruházás* aspektusára tolódik. Itt egészül ki továbbá az előző két beszédben is megjelenő reformerszerep a Morus által megfogalmazott mitikus „megváltóéval”, aki – szemben akár saját politikai közösségén belüli riválisaival is – egyedülként *rendelkezik azzal a képességgel*, hogy „a népet” győzelemre vezesse, s ezzel egyidejűleg visszaállítsa a régmúlt dicsőségét, helyreállítsa az identitást (Morus, 2007a: 6.).

Az elemzésből kitűnik tehát, hogy a miloševići retorika „sikere” alapvetően abban ragadható meg, ahogyan ötvözni tudta a titói politikától való távolodást egyfajta sajátos, kollektív alanyiség megteremtésével, valamint történeti korokon átívelő narratívába helyezése révén a Koszovó-mítosz szimbólumaiba ágyazottan megjelenő nacionalizmussal. Mindez, kiegészítve

szülve a titói Jugoszláviában elfojtott nemzeti érzések szabadjára engedésével, a felszabadulás ígéréssel, lehetőséget teremtett a kollektív szerb identitás *mitikus újradefiniálására* (Roy–Rowland, 2003: 226.). Ez az újrafogalmazott, a titói Jugoszláviában megszokottól merőben eltérő identitás egyfajta erkölcsi parancsként tekintett az etnikai különbségek határozott – akár az etnikumok megsemmisítése általi – felszámolására, s gyengeségként, illetve gyávaságként a kompromisszumos konfliktuskezelésre. Az ellenségképző retorika eszközei ebben a vonatkozásban mind a külső, mind a belső ellenséggel szemben megjelennek, folyamatosan újradefiniálva ezzel a mi–ők határvonalakat és a barát–ellenség felosztást is. A Milošević által alkalmazott konstitutív diskurzus hangneme lehetővé tette továbbá hallgatósága számára, hogy egyszerre tekintsenek rá maguk közül („a nép” közül) valóként, s ugyanakkor úgy, mint arra a reformer vezetőre, aki a „a nép” élére állva, a Koszovó-mítosz újjáélesztésén keresztül emlékeztette a szerb népet a benne rejlő potenciálra, a mítoszban rejlő megváltás, s előre elrendeltetett megdicsőülés lehetőségére. A vezető szerepből is adódóan, beszédeiben Milošević fenntartotta magának a kizárólagos jogot a helyzet értelmezésére, a kívánatos cél kitűzésére, és annak a cselekvési útnak a kijelölésére, amely által az megvalósítható. Ez alól az egyedüli kivételt – látszólag – „a nép” parancsának való politikusi engedelmesség, a döntés kompetenciájának látszólagos hiánya jelenti, ez azonban megdőlni látszik, figyelembe véve azt az aspektust, hogy Milošević, mint rétor folyamatosan és következetesen „a nép” részének tekinti magát.

Noha Jugoszlávia felbomlása, illetve az azt övező délszláv háborúk a nyugati sajtóban és politikai diskurzusokban gyakran úgy jelennek meg, mintha a hozzájuk kapcsolódó erőszakos konfliktusok elkerülhetetlenek, a szláv népek indulatos temperamentumára visszavezethető, s így természetszerűleg bekövetkező jelenségek volnának (Morus, 2007a: 2.; Mertus, 1999: 5.), mindezt tágabb értelemben vizsgálva, a konfliktusokat övező diskurzusok elemzésével megállapítható, hogy a régióban tapasztalható feszültségek, konfliktusok nem egyfajta évszázados gyűlölet elkerülhetetlen következményei, hanem – többek között –, az érintett politikai aktorok tudatosan alkalmazott politikai és retorikai technikáinak, stratégiáinak eredményei.

Az etnikai alapú erőszakos konfliktusoknak az elmúlt évtizedekben sajnálatosan növekvő száma továbbá ugyancsak arra enged következtetni, hogy a volt Jugoszláviát sújtó etnikai konfliktusok nem anomáliát jelentettek, és nem is a második világháború nemzetiszocialista eszméjének melléktermékei voltak. Ehelyett a Jugoszlávia felbomlásából kiemelkedő, a mitikus újradefiniálás és az ellenségképző retorika legkülönbözőbb technikáit alkalmazó nacionalista törekvések az etnikai konfliktusoknak egy olyan új korszakát jelölték, amelyek mitikus-történeti utalásokon keresztül próbálják úgy feltüntetni a jelen kríziseit, válságait, mintha azok egy ősi történeti meghatározottság kulminálódási pontjai volnának.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- A. Gergely András (1996): *Politikai antropológia*. Budapest, MTA PTI.
- Charland, Maurice (1987): Constitutive rhetoric: The case of the people Quebecois. *The Quarterly Journal of Speech*, Vol. 73, No. 2, 133–150.
- Edelman, Murray (1988): *Constructing the Political Spectacle*. Chicago, University of Chicago Press.
- Jović, Dejan (2009): *Yugoslavia: A State that Withered Away*. Indiana, Purdue University Press.
- Juhász József – Márkus László – Tálás Péter – Valki László (2000): *Koszovó – egy válság anatómiája*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Juhász József – Márkus László – Tálás Péter – Valki László (2003): *Kinek a békéje? Háború és béke a volt Jugoszláviában*. Budapest, Zrínyi Kiadó.
- Juhász József (1997): *A délszláv háborúk*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Juhász József (1999): *Volt egyszer egy Jugoszlávia. A délszláv állam története*. Budapest, Aula Kiadó Kft.
- Koselleck, Reinhardt (1997): *Az aszimmetrikus ellenségfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest, József Műhely Kiadó.
- Lipset, Seymour M. – Rokkan, Stein (1967): Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction. In: Seymour Martin Lipset – Stein Rokkan (szerk.): *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*. New York, The Free Press. 1-64.
- Slobodan Milošević beszéde a belgrádi nagygyűlésen [Miting na Ušću]; 1988. november 19. https://www.youtube.com/watch?v=RvXgqKWwUzk&fbclid=IwAR3e7ykC4Rfr2I-Co_LOdOw-9i1IyiwmiFgOwh_3tF1Dd4iC0aL2pOJpvXC0 (Utolsó letöltés: 2019. 11. 1.)
- Slobodan Milošević beszéde a rigómezei csata 600. évfordulóján; Gazimestan, 1989. június 28. <https://www.youtube.com/watch?v=4a5ct7vVcgk&fbclid=IwAR2dIHUvcbImvG7v-KFKNmJu6L28LmkoL19Jgi2VdoFQjCmSSSeRrcHAcTnw> (Utolsó letöltés: 2019. 11. 01.)
- Slobodan Milošević beszéde; Kosovo Polje, 1987. április 25: <https://www.youtube.com/watch?v=gqNke6x8R7M> (Utolsó letöltés: 2019. 11. 1.)
- Mazzoleni, Gianpietro (2006): *Politikai kommunikáció*. Budapest, Osiris.
- McGee, Michael C. (1975): In search of ‘the people’: A rhetorical alternative. *The Quarterly Journal of Speech*, Vol. 61, No. 3, 235–249.
- Mertus, Julie (1999): *Kosovo: How myths and truths started a war*. Berkeley, University of California Press.
- Morus, Christina M. (2007a): Slobodan the Redeemer: The Rhetoric of Slobodan Milosevic and the Construction of the Serbian „People”. *Southern Communication Journal*, Vol. 72, No. 1, 1–19.
- Morus, Christina M. (2007b): The SANU Memorandum: Intellectual Authority and the Constitution of an Exclusive Serbian „People”. *Communication and Critical/Cultural Studies*, Vol. 4, No. 2, 142–165.
- Pavlaković, Vjeran (2005a): Serbia as a Dysfunctional State. In: Sabrina P. Ramet – Vjeran Pavlaković (szerk.): *Serbia since 1989: Politics and Society Under Milosevic and After*. Seattle, University of Washington Press, 3–10.

- Pavlaković, Vjeran (2005b): Serbia Transformed? Political Dynamics in the Milosevic Era and After. In: Sabrina P. Ramet – Vjeran Pavlaković (szerk.): *Serbia since 1989: Politics and Society Under Milosevic and After*. Seattle, University of Washington Press, 13-55.
- Roy, Abhik – Rowland, Robert C. (2003): The Rhetoric of Hindu nationalism: A Narrative of mythic redefinition. *Western Journal of Communication*, Vol. 67, No. 3, 225–248.
- Schlett István (2018): *A politikai gondolkodás története Magyarországon – Appendix*. Budapest, Századvég.
- Szabó Márton (2006): *Politikai idegen: a politika diszkurzív szereplőinek elméleti értelmezése*. Budapest, L'Harmattan.
- Szabó Márton (2016): *Diszkurzív politikatudomány. Bevezetés a politika interpretív szemléletébe és kutatásába*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Zentai Violetta (1997): Politikai antropológia: a politika antropológiája. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai Antropológia*. Budapest, Osiris Kiadó, Láthatatlan Kollégium, 9–36.