

p

pólusok ■■■
folyóirat

2020 I. évfolyam, 1. szám

Politikatudományi és Nemzetközi Tanulmányok Tanszék
Pécsi Tudományegyetem



BRETTER ZOLTÁN¹

A FUNDAMENTALISTA LIBERALIZMUS PERSPEKTÍVÁJA – IN MEMORIAM HELLER ÁGNES

ABSZTRAKT

A tanulmányban áttekintem a liberalizmus alakváltozásait, (a tolerancia fogalmára összpontosítva) John Rawls, 1971-ben megjelent, a szociál-liberalizmus alapművének számító, *Az igazságosság elmélete* című munkájától az 1990-es évekig, amit modern liberalizmusnak nevezünk. Követik ezt a korszakot (illetve összefonódnak vele), az 1990-es években, a liberalizmus átfogalmazásának kísérletei, melyek a „*fundamentalista liberalizmusnak*” politikai keretét jelölik ki. Következésképpen a liberalizmuson belüli teoretikus ellentmondás keletkezik a tolerancia fogalmát illetően. Basszam Tibi kevésbé teoretikus és inkább politikai *Leitkultur*-javaslata megpróbálja megkerülni a megoldhatatlan elméleti ellentmondásokat.

Kulcsszavak: *liberalizmus, fundamentalista liberalizmus, biopolitika*

¹ Habilitált egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, Politikatudományi és Nemzetközi Tanulmányok Tanszék.
DOI: 10.15170/PSK.2020.01.01.01

Heller Ágnes a liberalizmust egyfajta nyelvként, liberális grammatikaként érti (Heller, 1997: 140) és közel áll ahhoz, hogy kizárólag eljárások szabályrendszerének értelmezze, ami megfelel annak, ahogy a liberalizmus az 1970-es évektől az 1990-es évekig saját maga felől gondolkodott. Az egyéni szabadság és a politikai szabadság csak meghatározott szabályok érvényesülése mellett képzelhető el. John Rawls, 1971-ben megjelent *A Theory of Justice* című (Rawls, 1997), a szociál-liberalizmus összefoglalójának tekintett, műve szerint az együttélés szabályait a tudatlanság fátyla mögött kell megalkotnunk, mintegy bekötözött szemmel, hogy a valódi életünk ne tegyen bennünket részrehajlókká, s a szabályok valóban értéksemlegesek legyenek.

Heller erről a „liberális grammatikáról” azt állítja, hogy egyfelől ez jó, másfelől pedig rossz nyelv. Jó annyiban és akkor, amikor a liberalizmus képes visszavonulni a semleges eljárásba, melynek eredményeképpen a különböző közösségi sajátosságokat érvényesülni enged. Ezáltal teret kínál a kulturális sokféleségnek, végső soron annak, amit multikulturalizmusnak szokás nevezni, jóllehet éppen a liberalizmus birkózik meg vele a legnehezebben. Ugyanaz a jogi, adminisztratív eljárás jár ki mindenkinek, nemre, fajra, társadalmi csoportra való hovatartozás nélkül, ugyanaz a respekt. A szólásszabadság – hogy csak egy és valóban szélső példát vegyünk – megillet bárkit, azokat is, akik a humanizmus értékeit, de azokat is, akik „*ordas eszméket*” vallanak. S éppen ez az, ami a gyöngeségét adja a liberális grammatikának. A visszavonulás a szenttelen eljárások mögé, lényegi világnézetek támasza nélkül hagyja az egyént. Bármilyen választható és bármilyen közösség, bármilyen politika „*jó lebet*”, hiszen a választás szabadsága szavatolja ezt. A hegyen túl más az igazság, mint innen, mondta volt a sztoikus Montaigne, megadva ezzel a modern kulturális és morális relativizmus alaphangját.

Nem is oly régen, amikor a világot nem csupán a liberális eljárások, de a liberális konszenzus összetartotta – ama boldog, a kevesek számára berendezett 19. században – a liberális eljárásnak nem kellett szembenéznie saját kiürülésének veszélyével, hiszen maga volt a megtestesült tartalom, a politika. De egy olyan korszakban, a 20. században, melyet egyik oldalon az első világháború vége – a gyarmatbirodalmak fölbomlása, a nemzetállamok fölemelkedése, a nacionalizmus, a weimari köztársaság és annak csúfos bukása, másfelől 2001. szeptember 11-e határol, a liberális nyelv holt nyelvvé válik, ami azt jelenti, hogy elvesz politikai súlya.

Heller Ágnes látteleében semmi újdonság nincs. Megismétli a John Rawls monumentális műve nyomán keletkezett közösségelvű kritikát, ami különösen Michael Sandelhez (Sandel, 1981) és Alisdair MacIntyre-hez (MacIntyre, 1999) kapcsolható. Már az 1970-es években szemére vetették a liberalizmusnak, hogy kifutott az időből és lassan-lassan azok pártját fogja, akik korántsem érdemlik ezt meg. Vajon ebből az következik, hogy más eszmék után kell néznünk, ha meg akarjuk őrizni a nyugati, másképpen szólva a zsidó-keresztény politikai kultúra vívmányait? Zárkózzunk be közösségeinkbe, nehogy közösségeinket tönkretegyék a liberalizmus értéksemleges eljárásainak sanda haszonélvezői? És ha már bezárkózzunk, nem lehetne mégis liberálisokként tenni ezt?

Kétségtelenül van ilyen javaslat, és nem is akármilyen: a fundamentalista liberalizmus.

2002-ben (s nem függetlenül a 2001. szeptember 11-i terrortámadásoktól), Pim Fortuyn, holland, magát liberálisnak nevező politikus eszméi és halála hívták föl erre a figyelmet. Pim Fortuyn holland szociológus professzor és politikus meggyilkolása, mintegy kimerevített képben összegzi az elméleti dilemmát, melyet Ron Eyerman éppen ilyenképpen elemez, mert az „*a kollektív identitás alapjairól szóló vita*” (Eyerman, 2011: 132). Az alapvető kérdés az, hogy miért volt több mint elfogadható Fortuyn mind a konzervatívok, mind pedig a nácik számára (Eyerman, 2011: 124)? Mi az a „*holland identitás*”, melyet Fortuyn kifejezett, másfelől pedig az, melyet gyilkosa szimbolikusan képviselt?

Volkert van der Graff, nős, egy leánygyerek halk szavú apja, főiskolát végzett, nem elmebeteg, elkötelezett környezetvédő, vegán és lelkes madár-megfigyelő, 2002 május 6-án, délután, valamivel 18 óra után, pár nappal a választások előtt (május 15.), lelőtte Pim Fortuynt és tettét politikai kötelességnek érezte, amit a demokrácia, a szociális kisebbségek, a holland társadalom és az egyetemes humanizmus érdekében el *kellett* követnie, mert áldozata „*nagy fenyegetést jelentett a társadalom számára*” (Eyerman, 2011: 114), s mert a muszlimokat bűnbakoknak tüntette föl, akiket meg akart védelmezni.²

² Ez a címe a *Telegraph* tudósításának is: Evans-Pritchard, Ambrose and Joan Clements "Fortuyn killed 'to protect Muslims'", *Telegraph* (28 March 2003), utolsó hozzáférés 2020.09.21.

Pim Fortuyn politikai karrierjét lényegében a *Kultúránk iszlamizációja ellen: a holland identitás, mint alap* című könyve³ tette igazán szimbolikussá. A könyv második kiadása, mely 2002-ben, tehát 9/11 után és a választások ideológiai előkészítése érdekében jelent meg, borítóján az egyébként közismerten homoszexuális, kopaszra nyírott Pim Fortuyn-t kifogástalanul elegáns öltönyben ábrázolja, akivel szemben egy turbános, szakállas, muszlim imám áll.

Pim Fortuyn politikai álláspontja akár néhány szóban összefoglalható, s talán éppen ez a lényege. A Nyugat a Római Birodalom hanyatlásának utolsó periódusát éli meg. A liberális értékek nem univerzálisak, hanem a holland nemzeti kultúra szerves összetevői, amelyik viszont a nyugati, zsidó-keresztény kultúra és a Felvilágosodás része.⁴ Mindebből pedig az Iszlám elleni kulturális háború szükségessége következik (Akkermann, 2005: 347-348).

Nem Pim Fortuyn volt az, aki először exponálta a liberalizmus és tolerancia fellegvárának tartott Hollandia és ezzel egyidőben a liberalizmus belső ellentmondását. Frits Bolkesteijn, aki a kilencvenes években (1990-1998) a konzervatív-liberális VVD (Volkspartij voor Vrijheid en Democratie – Szabadság és Demokrácia Néppárt) vezetője volt, már párhuzamba állította a holland liberalizmus kulturális relativizmusát és az iszlamizmus politikai gyakorlatát. Arra a politikai következtetésre jutott, hogy az iszlám fundamentalizmussal szemben, s a hagyományos liberális relativizmus helyett a liberális fundamentalizmust, a Felvilágosodásban gyökerező értékeket kell harcba hívni. Állam és egyház szétválasztása, szólásszabadság és egyenlőség, különösképpen a női egyenjogúság (amihez aztán Pim Fortuyn a homoszexuálisok egyenlőségét is hozzátette) felsőbbrendű értékek.

A liberális fundamentalizmus, a Frits Bolkesteijn – Pim Fortuyn – Geert Wilders vonulat⁵, egy olyan társadalomban jön létre, ahol a klasszikus liberalizmus totális győzelmet aratott, de egy olyan helyzetben, mely alapvetően különbözik az 1970-

³ *Tegen de islamisering van onze cultuur: Nederlandse identiteit als fundament* (Uithoorn: Karakter, 1997).

⁴ A „nyugati értékekről”, tehát például a klasszikus liberalizmus tolerancia-felfogásról, Pim Fortuyn-tól ennél közelebbit nem tudunk meg. Ian Bruff ezért tekinti Fortuyn-t populistának, aki mesterien használta ki a mainstream politika elvi, sokak által támogatott konszenzusát, csak egy, igaz létfontosságú pontján támadva azt meg (Bruff, 2003: 159).

⁵ Lásd: Damhuis, 2019. A szerző a Bolkesteijn-Fortuyn-Wilders eszmei és politikai ívet rajzolja meg.

es évektől, ami aztán a győzelmet vereséggé változtatja – legalábbis a felsorolt politikusok szerint.

1970-ben, Hollandiában a bevándorlók aránya a lakosság 1%-át tette ki, ami az 1990-es évekre 6%-ra nőtt, s különösen a marokkói, valamint a török bevándorlók integrálása okozott mind nagyobb gondot. A *Contested Citizenship* című könyv szerzői a következőképpen összegzik a történelmi tapasztalatot és magyarázzák Pim Fortuyn fölemelkedését: „*Kétségkívül, a multikulturális retorikának megvan az a haszna, hogy a befogadó politikai közösséggel egy toleráns nemzet önképét támogatja, de vannak korlátjai, abban a tekintetben, hogy mennyiben szolgálja a társadalmi integráció politikáit*” (Koopmans et al., 2005: 245).

A közösséglvű liberalizmus fundamentalizmusba hajló, erőteljes megnyilvánulásának lehetünk itt tanúi, ami részint radikálisan különbözik az eddig szokásos szélsőjobboldali retorikától, másrészt a modern, emberjogi univerzalizmus hagyományos elvei között sem lehet értelmezni. Jobban szolgálja a közösség kulturális öndefinícióját mint az egyetemes emberi értékeket, s utóbbiaknak éppen az előbbi mond ellent.

Tjitske Akkermann ezt a liberalizmus-ellenes liberalizmust, „*etnokratikus liberalizmust*” (a mi szóhasználatunkban fundamentalista liberalizmust, Heller szerint „*biopolitikát*”) oxymoronnak, s végső soron nehezen magyarázhatónak tartja (Akkermann, 2005: 343). A javaslat így hangzik: a tolerancia határa saját közösségünk határainál húzódik. A létrejött liberális közösség megvédi magát, ha kell minden áron, önmagától, a fenyegető toleranciától, ami éppen e liberális, toleráns közösség létét veszélyezteti.

Liberális berkekben korábban egy ilyen álláspont elképzelhetetlen lett volna. Az 1950-es évek végén H.L.A. Hart, a homoszexualitás szabályozásáról szóló Devlinnel folytatott vitájában, eléggé világosan kifejtette a liberális tolerancia-elmélet elveit. Sir Patrick Devlin azt állította, hogy a tolerancia határát az undornak, az elutasításnak, a fölháborodásnak a hármasa jelzi, amit kellő intenzitással él meg a „*józan, köznap ember*”, a 6-os villamos utasa. A határnál márpedig meg kell állni, a „*közösség*” követeli ezt. Ha nem így történne, a társadalom elveszítené összetartó erejét, végső soron pedig a türelem terjedésével a társadalom is szétesne. A társadalomnak joga van az önvédelemre – zárul az érvelés; a toleranciának egyszer csak véget kell vetni (Lásd: Bretter, 2004). Ha nem így volna – mondja Burketől

errefelé majd minden konzervatív érvelés – a társadalom elveszítene konzisztenciáját, végső soron pedig a türelem terjedésével a társadalom esne szét.

A tolerancia határait imígyen rögzítő Devlinnel szemben Hart, (érdekes módon, kevésbé magabiztosan), azt fejtegeti, hogy modern társadalmaink alapjánál nem a korlátozott tolerancia, hanem éppen annak teljessége áll. A kölcsönös tolerancia társadalmából számos előnye származik az egyénnek, élvezheti saját egyéni önkifejezésének gyümölcseit, a különbözőségek vitája pedig a morális fejlődés feltétele. Mindez alig több mint, amit annak idején John Stuart Mill a liberalizmus klasszikusa is megfogalmazott. A magabiztosság hiánya pedig abból fakad, hogy a 19. század győzedelmes individualizmusa, a 20. század totalitarizmusainak perspektívájából, meglehetősen esendőnek bizonyult.

A liberalizmus – minden látszat ellenére – gyöngé volt és nem eléggé meggyőző, éppen úgy ahogy illiberális kritikussai, főként Carl Schmitt, igen részletesen és leplezetlen ellenszenvvel kifejtette⁶. A „gyöngesség-kritikának” az volt, s ma is az a lényege, hogy a liberalizmus nem vállalja nyíltan saját politikai szerepét, elveit nem transzformálja napi politikai harcok terepévé. Ezzel ellentétben a kompromisszum, a megegyezés-keresés apolitikus unalmába fullad. Carl Schmitt identitás-politikát vár el, s a barát/ellenség megjelölést nem egzisztenciális döntésként kezelő liberalizmust nevezi gyöngének, esendőnek.

Ezen nincs mit csodálkozni, hiszen már John Locke óta hordozza magában az önellentmondást, csak hogy a liberális demokráciák térhódítása elfedte a hiányosságokat, s a politikai siker nem készítette a liberalizmust politikai önvizsgálatra; csak az eszmei apológiát tette lehetővé. A liberális tolerancia-elmélet még magában hordozza azt a születési gyöngeséget, mely abból fakadt, hogy egyszerűen a vallási összetűzések elkerülésére megfogalmazott negatív politikai eszköz, s ennél alig több, ami viszont éppen a pusztító vallásháborúk elkerülését tette lehetővé, s ezzel az európai identitásnak nyújtott maradandó támasztékot.

A belső inkonzisztenciát jól mutatja, hogy a legkövetkezetesebb tolerancia-hívők is úgy határozzák meg lényegét, ami politikai értelemben aztán kevésbé teszi tarthatóvá. D.D. Raphael, a tolerancia-fogalom jeles elemzője, például ezt mondja: „A tolerancia gyakorlata azt jelenti, hogy tudatosan hagyunk vagy megengedünk valamit, amit elítélünk” majd így folytatja: „Jóllehet a tolerancia nem egyszerűen a szabadság tiszte-

⁶ Lásd Bretter Zoltán: *Carl Schmitt – Az illiberális demokrácia kottája*. Megjelenés előtt.

letben tartása, értékét a szabadság értékéből nyeri. A döntésünk, hogy valamit megtűriünk, az a döntés, miszerint mások választási szabadságának tiszteletben tartása előnyt élvez ama vélekedésünkkel szemben, hogy amit más emberek választanak az jó vagy rossz” (Raphael, 1988: 139). Amiből még csak az következik, hogy a türelem voltaképpen önmagam edzése annak elfogadására, amiről igen elítélő véleményem van, azaz saját, közösségi, politikai szabadságom korlátozása, akkor, amikor meggyőződésem szerint mások szabadságának kiterjesztése, ebben a „mi közösségünkben”, amúgy helytelen volna.

Annak idején, Joel Feinberg, a monumentális amerikai büntetőjogi kommentár liberális szerzője, földidézve Irving Kristol konzervatív ideológus egy példáját (Kristol, 1971), már megnyitotta az utat ebbe az irányba. Röviden, Kristol megkérdezte a liberálisokat, hogy mit tennének, ha egy futball céljaira épült stadionban egyszer csak halálos kimenetelű gladiátorharcokat rendeznének, melyekre bárki válthat jegyet, tudván-tudva, hogy véres látványban lesz része? Vajon a liberális törvényhozó megengedné-e az ilyen játékokat? Erről a példáról maga Feinberg is elismeri (Feinberg, 1990: 128-129), hogy pusztán a klasszikus elvek birtokában nehéz vele megbirkózni, viszont mi sem volna könnyebb egy liberális fundamentalista számára (Lásd még: Ripstein, 2010).

Ha a fent már idézett tolerancia-meghatározásból kiemeljük az önkorlátozás mozzanatát, melyet mások kulturális szokásai, hagyományai, erkölcsi felfogása miatt kellene, hogy magunkra mérjünk, akkor magától értetődik, hogy saját kulturális szokásaink, hagyományaink és erkölcsi fölfogásunk megvédéséért kíméletlenül harcba fogunk szállni.

Nem az a kérdés tehát, hogy létrehozható-e az egyetemes erkölcsi értékek világbirodalma (klasszikus változat), hanem csupán annyi, hogy saját erkölcsi világrendünk védelmében semmitől sem kellene visszariadnunk (fundamentalista változat). A multikulturalizmus többé nem a másik kultúra tisztelete (akármilyen is legyen az), netán ezen kisebbségek jogainak biztosítása, hanem saját kultúránk elhelyezése a multikulturális univerzumban. Ez tehát az a fundamentalista javaslat, mely az emberjogi univerzalizmus értéksemleges ürességét a liberális értékek harcoss védelmével váltja föl, s ezáltal válik identitásképző erővé.

Heller persze egy ilyen megoldást azonnal elutasít: „egy fundamentalista liberalizmus önellentmondás lenne” – mondja Heller (Heller, 1997: 146). Sőt, egy röpke pillanatra úgy néz ki, mintha Heller ezt a fundamentalista liberalizmust is – egyéb funda-

mentalizmusokkal együtt – a biopolitika alá sorolná. Ez a politika a testiséggel összefüggő érdekeket, a vágyakat és érzelmeket, a fajt és a nemet saját önmeghatározása leglényegévé teszi és a *Saját* közösséget a *Másik* közösséggel mindig szembeállítja, hiszen ez önmeghatározásának kényszere. A fehérek és feketék, már pusztán bőrszínüket tekintve is, örök szembenállásra vannak kárhoztatva.

Igen nagy baj volna, ha a liberalizmust észrevétlenül belecsúsztatnánk a biopolitikába, hiszen ellenfelei éppen ezen munkálkodnak. Egy alapos szemelvény- és mocsári-komment-gyűjteményt a hazai bal-, liberális-, jobb-, szélső írásokból valahogy így lehetne összefoglalni: a baloldali és liberális álláspont egybeesik a szélsőjobbival abban a tekintetben, hogy a fundamentalista iszlám ellen valamilyen háborút csak-csak folytatni kell, elsősorban kultúrharcot („*civilizációk ütközése*”), vallásit, etnikait, keresztet, miegyebet. Ha a „*ballib*” elkötelezett a Felvilágosodás értékei mellett, nem hunyhat szemet a teokratikus berendezkedést szorgalmazók, a nők és férfiak egyenlőségét tagadók, a patriarchális családmódot szorgalmazók, az egyén önkifejezésének szabadságát korlátozók ténykedése fölött, hiszen az emberi méltóság univerzális érték, amit a fundamentalista liberalizmus náci következetességgel hajt végre.

Durván fogalmazva, a lecsupaszított állítás annyit jelent, hogy a liberalizmus – kiváltképp szeptember 11 után –, harcos náci lett; ez volna hát a fundamentalista liberalizmus, biopolitika – mondják bármiféle liberalizmus ellenségei.

De rögvest elvethetjük azt a feltételezést, hogy Heller Ágnes azt sugallná, mintha a fundamentalista liberalizmusnak ez volna egyetlen kiútja. A liberális fundamentalizmus, Heller-féle változata, nem a biopolitika szókészletét használja (ha már „*grammatika*”, nem az etno-nacionalizmus nyelve), sokkal inkább a republikanizmusét. A liberális fundamentalizmus nem az *oikos* hanem továbbra is a *politeia*, nem a hagyományos közösség, hanem a politikai közösség önmeghatározása. (A New York-i New School for Social Research egykori tanszékvezetője, Hannah Arendt így tanította volt, s úgy tűnik Heller Ágnes nem csak a tanszékvezetést örökölte ott meg, de eszmeileg is elődje nyomdokain halad.⁷)

⁷ Inkább fokozatos közeledésnek lehet ezt nevezni, ahogy azt Martin Jay aprólékosan elemzi (Jay, 1994). A leglátványosabb találkozási pont nem időbeli: mind Hannah Arendt, mind pedig Heller Ágnes átvehette a Hamburg szabad város Lessing-díját, Arendt 1959-ben, Heller 1981-ben. Elfogadó-beszédükben, mindketten ünnepelték Lessing toleranciáját, az egyetlen, abszolút igazsággal szemben a sokszínű, sokértelmű igazságot. Mindketten dicsérték Lessinget, mert

De akkor mi marad? – tehetjük föl ismét a kérdést Heller Ágnesnek. Ha kiürül a liberális grammatika, az értékválasztó liberális politika pedig fundamentalizmusba hajlik, akkor van-e megoldásunk a tolerancia és szabadság mindig is alapvető kérdésére, azaz arra, hogy tűrhető-e a tűrhetetlen, jár-e szabadság a szabadság ellenségeinek?

Nos, Heller Ágnes részéről, itt egy érdekes válasz vár ránk. A kétségbeesés és a remény szülte válasz. Marad a várakozás. A történelmi színpad közepén áll egy szék és valakire vár, arra, aki nem fog eljönni, mert nem jöhet el, hiszen, ahogy valaki beleül a székbe, többé már nem az, akit vártunk. A széket sem lehet kitolni a színpad közepéről, mert elpusztul a remény, megszűnik a várakozás, a színészek és a közönség szétszélednek. Mert az üres trónus a Messiásra vár, ahogy mi is.

Ez volna Heller válasza a politikai filozófia számára? Igen, s jól megfontolt válasz.

„A modernitásnak nincs alapja, hiszen minden alap megsemmisítésével és ezen keresztül jött létre. Más szavakkal, a modernitás alapja a szabadság. (...) A modern világ a szabadságon alapul: a szabadság a modern világ arché-ja [öselve]. Pedig a szabadság alkalmatlan arra, hogy arché legyen, mert alap, ami nem alapoz. Mint Grund [alap] – hogy Hegellel és Heideggerrel szóljunk – az Abrundot [az alap alattit] nyitja meg, vagyis az alap a végtelen mélységet [abyss]” (Heller, 2000: 1).

Heller Ágnes a modernitás, illetve a Felvilágosodás karakteréből vezeti le, hogy a Messiás nem jöhet el, a modernitást nem lehet megalapozni. *„S minthogy a modern világ a szabadságon alapul, olyan arché-n, mely nem alapoz, egy alap nélküli világ marad, egy olyan világ, mely folyamatosan ki kell, hogy találja önmagát” (Uo., 1).*

Heller azt is észreveszi, hogy a „modernitás dinamikája” – ahogy ő fogalmaz – két irányba is vezethet: a meg-megújuló kísérletek a Fölvilágosodás utáni állapot megalapozására lehetnek radikálisan nihilisták, melyek minden érték tagadását magukba foglalják, elsüllyednek a megnyílt végtelen mélységben és fundamentalista irányba is fordulhatnak. Utóbbi esetben viszont a korlátlan megkérdőjelezhetőség Felvilágosodás-beli projektjének mondanak ellent. Sőt a

előnyben részesítette a konkrét barátságot, szemben az absztrakt egyenlőséggel (liberalizmus) és a testvéri közösség absztrakt felfogásával (konzervativizmus): Uo., 44. Hannah Arendt beszéde magyarul: Arendt, 2007, Helleré: Heller, 1981.

fundamentalizmus maga is par excellence modern jelenség, hiszen a „*megszentelt értékek*” premodern világában fundamentalizmus sincsen.

Noha örvendeznének az ő lelkükben, de senki nem mondhatja, hogy Heller a marxista messianizmust váltotta föl egyfajta posztmodern csodavárással, hiszen modernitás-meghatározásából következik, hogy bármilyen *fundamentalizmus* (a náci és bolsevik is az, de a „*különbség fundamentalizmusa*” – értsd: liberális fundamentalizmus – is az), csak a *modern* világban lehetséges, viszont bármilyen fundamentalizmus a Felvilágosodás (premodern) tagadása (Uo., 11). Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a bolsevik fundamentalizmussal való (marxista) leszámolás (a nyolcvanas években⁸) vezeti őt el minden fundamentalizmus megtagadásáig.

Heller tehát nem ül meredten és bámulja a középre kihelyezett széket, míg a káprázat fényében majd valóban megpillanthatja a Messiást, de meglehetősen nehéz, szinte megoldhatatlan feladat elé állította saját magát. Hogyan lehet a nem-alapozó szabadságra nem-fundamentalista alapot emelni?

Úgy tűnik, Heller a modernitás-felvilágosodás foucault-i, kanti folytatását javasolja, a republikanizmusnak abban a szellemében, melyre már utaltam. Michel Foucault, Baudelaire modernség-felfogását elemezve arra a következtetésre jut, hogy „*A modern ember Baudelaire számára nem az, aki föl akarja fedezni önmagát, titkait és rejtett igazságait; hanem az, aki megpróbálja kitalálni önmagát. Ez a modernség nem „felszabadítja az embert saját lényében”, hanem arra készíti, hogy vállalja önmaga létrehozásának feladatát*” (Foucault, 1991: 112). A televíziós jósdák és asztrológia közepkorra hajazó virágkorában a modernség eme meghatározása könnyen bizonyulhat a liberális 19. század kései illúziójának, hiszen az emberek jó része már nem akar önmaga kitalálásával vesződni, ellenben meggyőződése, hogy ő már egy kitalált fenség, aki saját titkait a Való Világot kukkolva igyekszik fölfedezni, s fölfedezett egyediségét haladéktalanul magára tetoválja.

Heller azonban számtalan helyen megtámogatja a modernségnek ezt az általa is vállalható foucault-i attitűdjét. A cigányságnak például ezt ajánlja: „*Egyfelől a cigányság követheti a ma szomorúan divatos biopolitika, a „test átpolitizálásának” útját. Ebben az esetben fájnak fogja tekinteni magát, olyan csoportnak, amelynek testébe, génjeibe van*

⁸ „*Mindazoknak, akik bíék maradtak a Felvilágosodáshoz, meg kell ismerniük helyette az emberi szükségleteket, melyeket, még ha torz formában is, a modern fundamentalizmus fejez ki*” (Heller, 1981). Lásd még: Fehér – Márkus – Heller, 1983.

írva közössége. Minthogy így, az amerikai feketék egy tekintélyes részének módjára, ugyanazt a nyelvet, a faj, a vér, a gének nyelvét beszélné, mint egykori elnyomói és a mai gyűlölet felszí-tói, az eredménye előre látható lenne. A cigányság ezzel a választással egy önpartheidbe vo-nulna, melynek megszgyén, majd dűlni fog, szokásos bájával, a fajháború. De van egy másik út is: az etnosszá a politikai és kulturális közösséggé válás lehetősége.”

Heller nem veti föl azt a perdöntő kérdést, hogy ez a politikai közösség vajon milyen alapelveken nyugszik majd, s vajon milyen eséllyel lehet liberális politikai közösség, ahol a joguralom és jogbiztonság helyett a vezető teljhatalma, nem a jogtisztelet, hanem a nők elnyomása, nem az igazságosság, hanem a gyermekek kizsákmányolása a jellemző. Pedig egy-egy politikai közösségnek igencsak meg-lehetnek a maga politikai alapelvei és szokásai, „*morális szövet*” (Patrick Devlin – ha tetszik). Mi történik akkor, ha a multikulturális elismerés és tisztelet nevében megengedjük a gettósodást, önggettósítást?

Heller inkább érzi, mintsem kifejti, hogy a liberalizmus valamilyen lényegi, érték-elvű meghatározása, ha nem is megfogalmazható, de legalább lehetséges. Kant-nak az *Örök béke* egyik lábjegyzetére hivatkozik⁹, ahol Kant azt mondja, feltételeznünk *kell*, hogy a szabadság és természet egyazon cél irányába hat; semmint, hogy önkényuraknak hízelegjünk, és ezáltal eláruljuk az emberi nemet. Elméleti elkötelezettség és értékválasztás így váratlanul és spontán módon egészen közel kerül egymáshoz. Az elmélet vélhetőleg föl kell, hogy adjon valamics-két logikai és elvi koherenciájából, ha politikai értelemben nem akarja kiszolgáltatni valamelyik fundamentalizmust (akárha liberálist), vagy netán valamilyen totalita-rizmust. Hogy ez a megérzés mennyiben támasztható alá elméletileg is? Nagy kérdés, hogy egyáltalán alátámasztható-e? De politikailag lehet esetleg reményt keltő. A tolerancia pedig egyszerűen a goethe-i *Gemütllichkeit*, azaz türelmünk kedélyünkben kell, hogy megnyilvánuljon és nem a gondolkodásunkban, s nem is a politikában. Heller Ágnes itt lényegében elakad, s ha visszatérhetünk a Mes-siáshoz: Heller ábrázolásában megtudjuk, hogy néz ki a Messiás, pedig nem is létezik. S hogy ez igen vékonyka elméleti szempontból? Igen, az, de sokkal lé-nyegesebb, hogy milyen üzenetet hordoz a politikafilozófia, szűkebben pedig a

⁹ 14. lábjegyzet: „*Úgy szeretnénk itt előtárni a természetet, ahogy valóban előtálalható, azaz szeretnénk bemu-tatni, mint valósulnak meg maguktól ama dolgok, melyeket, ha eszünkre ballgatunk, akár meg is tebettünk volna, ám amelyeket mégis elmulasztottunk megtenni*” (Kant, 1997: 280). Kant érvelésében a háború és béke nem áll szemben egymással, hiszen mindkettő a természet parancsa, amit – ha akarunk – józan ésszel beláthatunk.

liberalizmus számára. Nincs elvszerű megoldás a liberalizmus dilemmájára, csak politikai kísérletek vannak.

Egy új, a megszokott nyomvonalon haladó, de a liberális fundamentalizmus feltűnésével jelzett problémákat is kezelni akaró, közösségelvű, de mégis liberális tolerancia-politika kidolgozását, az emlegetett oxymoronnak, ha nem is föloldását, de legalább érthetővé tételét, a megoldás körvonalainak megrajzolását, Basszam Tibi professzor, szíriai-német vállalta magára, főleg a 2001. szeptember 11. sokkját követően és az erősödő iszlám fundamentalizmus (iszlamizmus) árnyékában.

Kiindulópontja ennek a megközelítésnek az, amit ő maga emel ki egy *Spiegel*-interjúban (Meyer, and Schmidt, 2006): a tolerancia nem tévesztendő össze a kulturális relativizmussal, ami – olybá’ tűnik – egy igen elterjedt, hamis nézet a toleranciáról (fentebb már többször utaltam rá, amikor Montaigne-t, vagy a fundamentalista liberalizmus liberalizmus-ellenességét idéztem, s amit Geert Wilders „*rózsaszín álomnak*” nevezett).

Ez a sokkal inkább politikai, semmint elméleti javaslat egy konzervatív trükkel kerül el a belső ellentmondásokat. Feltételezi (amit egy szemérmes liberális szégyenlősen elrejt), hogy létezik a liberális közösségnek lényegi, de talán, ami ennél is fontosabb, kulturális definíciója és a tolerancia határait ott ugyanúgy meg lehet vonni, ahogyan ezt egy konzervatív érvelés tenné (Basszam Tibi ezt a „*vezérlő kultúra*”, *Leitkultur* határának mondja). A fundamentalizmusok összeütközése akkor következik be, amikor „*az emberek átpolitizálják kulturális hátterüket*” – így Tibi, de éppen ezt teszi ő is. De Tibinek van egy érdekesebb, s a jelennel, különösképpen az USA-ban zajló rasszizmus-antirasszizmus, utcai ütközetekbe torkoló föllángolásával szorosan összefüggő meglátása is. Az iszlamisták (= átpolitizált vallás-kultúra), igen képzett és rendezői vénával megáldott vezetői, pontosan tisztában vannak avval, hogy ha az euro-atlanti kulturális térben rasszizmussal vádolják meg az „*uralkodó kultúrát*” (voltaképpen a saját, választott hazájukat), akkor az „*uralkodó kultúra*” kétségbeesetten és sietve lemond mindarról, ami saját hegemoniájára emlékeztetné a politikai közösséget, s éppen azért, mert hű akar maradni az emberi méltóság eredeti, liberális, univerzális eszméjéhez és önnön, Tibi szerint lejárt szavatosságúnak tekintett relativizmusához. Tibi állítja (Uo.), politikai ellenfeleiknek evvel világos, *par excellence* politikai üzenetet küldenek saját gyöngeségükről.

A muszlim-hitű Basszam Tibi, a német professzor, aki – saját bevallása szerint – arisztokrata családfáját Mohamed prófétaig tudja visszavezetni, határozottan azt vallja, hogy a Nyugat becsapja magát, ha azt hiszi, hogy a muszlim világ eljutott volna Kant *Örök béke tervezetének* értő olvasatáig, más szóval a „*demokratikus béke*” koncepciójának elfogadásáig, ami a Nyugat (Európai Unió és az USA) egyik, ha nem is kizárólagos, politikai (és külpolitikai) meggyőződése (Tibi, 2004: 60, 79, 139-140).¹⁰

Összefoglalva, tehát, Heller mind a liberális emberjogi univerzalizmust és a semleges eljárásokban való hitet, mind a liberális fundamentalizmust kritika tárgyává teszi, s mindkettőt – különböző érvek alapján elveti. Az elsőt azért, amiért általában a közösséglvű kritikusok is, vagyis azért, mert nem képes a jó élet valamilyenféle meghatározását adni, mert megengedi a multikulturális politikai ostobaságot: a Salman Rushdie életére törő bérgyilkosokat nem lehet fölmenteni azért, mert „*meg kell érteni más kultúrákat*”. A liberális fundamentalizmus pedig abban vétkes, hogy teljesen elveti a toleranciát és így a liberalizmuson belüli önellentmondáshoz vezet. Végző soron, habár álláspontja első látásra a liberális fundamentalizmus alakját ölti, de Heller Ágnes abban reménykedik, hogy a tolerancia és szabadság republikánus közössége mégis, talán (?), lehetséges. Abban és csakis abban az esetben, ha föladjuk az elméleti koherenciát és lemondunk a végző meghatározásokról, viszont vállaljuk a politikai megoldást, aminek filozófiai alapja a belátás, az arisztotelészi *fronészisz*¹¹ (Heller, 1990: 106). Ez esetben valóban megtalálhatjuk a politikai és kulturális együttélés polgári közösségét, aminek megalakulása politikai szándék eredménye lehetne, noha éppen ez az, aminek esélye ma végképp elmúlónak látszik. Nem véletlen, hogy Basszam Tibi a német

¹⁰ Egészen hasonló gondolatokat fogalmaz meg az arab származású, maronita keresztény, francia nyelven író, Amin Maalouf, a Francia Akadémia tagja. Hivatkozva a Felvilágosodásra, azt mondja, a kereszténység nem csak alakította Európát, de Európa is alakította a kereszténységet. Így jött létre Európában, Condorcet 18.századától a II. világháború végéig tartó hosszú-hosszú folyamatban a „morális hatalmi egyensúly” állapota (politikai fegyverszünetnek is nevezhetnénk) egyház és állam között. *Ez a Felvilágosodás hiányzik az arab, muszlim világban; ez az, aminek hiányát hátrányként, elmaradottságként érzi ez a világ, s vad ressentiment-el válaszol: még nem írták alá a modernitás „tolerancia-megállapodását” (protocole de tolérance), noha korábban és éppen az európai keresztény fundamentalizmussal ellentétben, gyakorolták a toleranciát* (Maalouf, 1998: 79).

¹¹ Arisztotelész *phronészisz*-fogalmáról, a „politikai okosságról” bővebben írtam: Bretter, 2020. Nem nehéz felfedezni az arisztotelészi megközelítés és a Lessing-Goethe-, illetve a *phronészisz* és a *Gemütllichkeit*-rokonságát.

politikai közösségre vonatkozóan fogalmazza meg¹² – fölöttébb vitatott¹³ – javaslatát, amit nyugodtan fölfoghatunk úgy, mint az 1960-1970-es években politikai konszenzussal létrejött, kant-i vétetésű, „alkotmányos patriotizmus” (*Verfassungspatriotismus*¹⁴) megújítási kísérletét. A liberális fundamentalizmus republikánus esélyeiről a német kísérlet hirdet majd eredményt.

Irodalomjegyzék

- Akkermann, Tjitske (2005): Anti-Immigration Parties and the Defence of Liberal Values: The Exceptional Case of the List Pim Fortuyn. *Journal of Political Ideologies* 10(3): 337-354.
- Arendt, Hannah (2007): Embernek Lenni Sötét Időkben. *Holmi*, 2007/április, utolsó hozzáférés: 2020. 09. 24.
- Bretter, Zoltán (2004): *Politika a Határon*. Kalligram, Budapest-Pozsony.
- Bretter, Zoltán (2020): Machiavelli a Művész. *Politikatudományi Szemle* 29(1): 31-47. DOI: <https://doi.org/10.30718/POLTUD.HU.2020.1.31>.
- Bruff, Ian (2003): The Netherlands, the Challenge of Lijst Pim Fortuyn, and the Third Way. *Politics* 23(3): 156-162.
- Damhuis, Koen (2019): “The Biggest Problem in the Netherlands”: Understanding the Party for Freedom’s Politicization of Islam. *Brookings Institute*, 2020. 09. 24.
- Eyerman, Ron (2011): *The Cultural Sociology of Political Assassination: From MLK and RFK to Fortuyn and Van Gogh*. Palgrave Macmillan.
- Fehér, Ferenc – Márkus, György – Heller, Ágnes (1983): *Dictatorship over Needs: An Analysis of Soviet Societies*. Basil Blackwell, Oxford – New York.
- Feinberg, Joel (1990): *Harmless Wrongdoing*. Oxford University Press, Oxford.
- Foucault, Michel (1991): Mi a Felvilágosodás? In: *A Modernség Politikai-Filozófiai Dilemmái, a Felvilágosodáson Innen És Túl*, translated by Szokolczay Árpád. MTA Szociológiai Kutató Intézete, Budapest.

¹² Lásd: Tibi, 1998

¹³ Lásd ennek (egyik) összefoglalóját: Stein, 2008. A tanulmány így kezdődik: „Egy liberális állam alapkérdése, hogy a sok egyediből, hogyan lehet egészet kovácsolni (integrálni)...” A tanulmány címe tökéletesen kifejezi jelen írás paradox kérdéseit is: „Létezik-e multikulturális vezérlő kultúra (Leitkultur) mint alkotmányos patriotizmus?”

¹⁴ A fogalmat, „alkotmányos patriotizmus” 1979-ben, Dolf Sternberger alkotta meg, amit azután sokan átvettek, másokhoz mellett Jürgen Habermas. A republikánus hazaszeretet (alkotmányos patriotizmus) a nacionalizmussal szemben kívánt alternatívát állítani és a II. világháború utáni Német Szövetségi Köztársaság identitásának az alapját képezte. Lásd: Sternberger, 1990.

- Heller, Ágnes (1981): Enlightenment against Fundamentalism: The Example of Lessing. *New German Critique* 23(13): 13-26. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/487934>.
- Heller, Ágnes (1990): *Can Modernity Survive? Berkeley and Los Angeles*. University of California Press, California.
- Heller, Ágnes (1997): *Életképes-e a Modernitás?* Latin Betűk, Budapest.
- Heller, Ágnes (2000): *The Three Logics of Modernity and the Double Bind of the Modern Imagination*. Collegium Budapest, Budapest.
- Jay, Martin (1994): Women in Dark Times: Agnes Heller and Hannah Arendt. In: Burnheim, John (ed.): *The Social Philosophy of Agnes Heller*. Rodopi, Amsterdam – Atlanta: 41–57.
- Kant, Immanuel (1997): Az Örök Békéről. In: Mesterházi Miklós (szerk.): *Történeftilozófiai Írások*. ICTUS, Budapest: 255-311.
- Koopmans, Ruud – Statham, Paul – Giugni, Marco – Florence, Passy (2005): *Contested Citizenship – Immigration and Cultural Diversity in Europe*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Kristol, Irving (1971): *Pornography, Obscenity, and the Case for Censorship*. Times Magazine, New York.
- Maalouf, Amin (1998): *Lés Identités Meurtrières*. Grasset and Fasquelle.
- MacIntyre, Alisdair (1999): *Az Erény Nyomában*. Translated by Biróné Kaszás Éva. Osiris, Budapest.
- Meyer, Cordula – Schmidt, Caroline (2006): Europeans Have Stopped Defending Their Values. *Spiegel International*, utolsó hozzáférés: 2020.09.13.
- Raphael, D.D. (1988): The Intolerable. In: Mendus, Susan (ed.): *Justifying Toleration*. Cambridge University Press, New York: 137-154.
- Rawls, John (1997): *Az Igazságosság Elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Ripstein, Arthur (2010): *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Harvard University Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.4159/9780674054516>.
- Sandel, Michael J (1981): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Stein, Tine (2008): *Gibt Es Eine Multikulturelle Leitkultur Als Verfassungspatriotismus?* *Leviathan* 36(3): 33-53.
- Sternberger, Dolf (1990): *Verfassungspatriotismus – Band X Der Gesammelten Schriften*. Edited by Peter Haungs. Insel, Frankfurt am Main.
- Tibi, Bassam (1998): *Europa Ohne Identität? Die Krise Der Multikulturellen Gesellschaft*. Bertelsmann, München.
- Tibi, Bassam (2004): *Der Neue Totalitarismus*. Primus Verlag, Darmstadt.

Abstract

The Perspective of Fundamentalist Liberalism – In memoriam Ágnes Heller

I am going to consider the strains of liberalism (focusing on the concept of tolerance), since the publishing of John Rawls's social-liberal foundation in *A Theory of Justice* in 1971 through the 90's, which period might be called the phase of modern liberalism. This phase is followed (or rather is intertwined), by attempts to reformulate liberalism, creating the framework the politics of „liberal fundamentalism”. In its effect, within liberalism itself, there will arise a theoretical self-contradiction regarding the concept of tolerance. Bassam Tibi's less theoretical, but political, proposal of *Leitkultur* tries to avert the unsolvable theoretical contradiction.

Keywords: *liberalism, fundamentalist liberalism, biopolitics*