

DEMETER M. ATTILA

A MULTIKULTURALIZMUSRÓL ÉS AZ ÚN. „KULTÚRÁK KÖZÖTTI PÁRBESZÉDRŐL”

■ 2008-ban felelős szerkesztője voltam a *Kellék* című filozófiai folyóirat egyik lapszámának, amit a szerk. az európai bevándorlók kérdésének s a bevándorlók jelenlétével kapcsolatos különféle – elsősorban azonban kulturális természetű – konfliktusoknak szentelt. A lapszám (H.G. Wells emlékét megidézve) a *Világok harca* pompázatos címet viselte, de tartalmában a némelykor meglehetősen szembeötlő játékossága ellenére sem volt teljességgel komolytalan. Így például helyet kapott benne Bhikhu Parekhnek egy fölöttébb gondolatébresztő szövege – pontosabban szövegtörredéke, hiszen egy régebbi könyvének egyik fejezetéről van szó csupán.¹ Parekh ebben sorra veszi azokat a közösségi (vallási) tradíciókat, szokásokat, gyakorlatokat, amelyek a nyugati világ „liberális” értékrendjével az idők folyamán összeütközésbe kerültek, s hosszan tárgyalja azokat az érveket, amelyek befogadásuk vagy elutasításuk mellett szólnak. (Az elemzést akkoriban azért tartottam fontosnak, mert olyasvalaki végezte el, akinek a kétségbevonhatatlan elméleti kvalitásai mellett példás volt a helyzet- és tényismerete is. Parekh ugyanis, amellett hogy a politikai filozófia elismert professzora és a Brit Királyi Akadémia tagja, egyszersmind munkáspárti tagja a Lordok Házának is. Ilyen minőségében nevéhez fűződik a 2000-ben közzétett úgynevezett *Parekh Report*, amit többedmagával a Multietnikus Britannia Jövője Bizottság számára készített el, kiválóan okadatolva benne a britanniái – s általában az európai – bevándorló közösségek akkori társadalmi helyzetét és problémáit.)

Az említett fejezetben, hogy visszatérjek rá, olyan problémákat vesz sorra, mint a nők körül-



Azt mondjuk:
elfogadlak téged,
de csak akkor, ha olyan
vagy, mint én;
elfogadlak téged,
mint a jogok alanyát,
mint absztrakt emberi
lényt.

metélésének a franciaországi muszlimok körében meglehetősen népszerű szokása, a poligámia, az állatok levágásával kapcsolatos muszlim és zsidó előírások, a közvetített, a felek beleegyezése nélkül megkötött gyerekházasságok, a közeli rokonok közötti házasság, a muszlim lányok eltiltása az iskolai sporttevékenységektől, a hidzsábot (kendőt) viselő muszlim lányok helyzete az iskolákban, valamint a szikhek ragaszkodása a hagyományos turbánhoz, amit motorbiciklin, rendőrként vagy építkezésen dolgozva sem hajlandók sisakra cserélni. – Nem kívánom persze itt az – amúgy kiváló, tárgyismeretükben és logikájukban egyaránt lenyűgöző – elemzéseit részletekbe menően ismertetni, sőt nem kívánom még csak a fejezet általánosabb bemutatását sem ezen a ponton folytatni. Ha mégis megemlítettem, az azért volt, mert – bármennyire is megalapozottnak tűnjenek egyébként az elemzései – Parekh szövegével a kifejtés egy későbbi pontján mégiscsak vitatkozni fogok. Sejtésem szerint ugyanis két elvi premisszája közül, melyekre ezeket az elemzéseit építi, legalább az egyik vitatható.

Mindenesetre, amennyire vissza tudok emlékezni, Parekhnek a könyve volt az (egyébként a második, 2006-ban megjelent kiadása járt a kezemben), ami arra ösztönzött, hogy később is figyelemmel kövessem – a napisajtón keresztül – a bevándorlók és a bevándorlási politikával kapcsolatos angolai fejleményeket, sőt ahányszor csak megtehettem, azon voltam, hogy a helyszínen is szerezzek, ha mást nem, legalább futó, személyes impressziókat az ottani bevándorlók életével és hétköznapijaival kapcsolatban. (Aligha fogom például valaha is elfelejteni azt a sétát, amit Manchester Moss Side negyedében tettem.) De mindezzel együtt sem lettem nyilván bevándorlás-szakértő, és ilyesmire soha nem is törekedtem. Engem ugyanis mindvégig egy másik kérdés izgatott – és izgat ma is: az érdekelt (és ma is az érdekel), hogy milyen típusú követeléseket fogalmaznak meg ezek a bevándorló közösségek, mikor érik el ezek a követelések a többségi – befogadó – társadalom ingerküszöbét, mikor váltanak ki konfliktusokat (egy akár még annyira nyitott és befogadó társadalomban is, mint amilyen hagyományosan a brit társadalom), s főként természetesen az, hogy milyen érvek mentén dönthetünk az egyes követelések befogadása vagy elutasítása mellett. Azt is lehetne mondani tehát, hogy mindvégig, valószínűleg már foglalkozásomból eredően is, ennek az egész kérdéskörnek a normatív vetülete érdekelt: megpróbáltam feltérképezni a multikulturalizmusnak és az interkulturális vitának egy lehetséges, elvi keretrendszerét. – A kérdéseim, akárcsak a Parekh kérdései, rendre arra vonatkoztak, hogy melyek azok az „értékek”, amelyekhez a bevándorlókval folytatott interkulturális párbeszédben feltétlenül ragaszkodnunk kell, s melyek azok, amelyek fölött alkudozhatunk. Tárgyuk tehát sokkal inkább „mi” voltunk, nem pedig „ők”. Végző soron az érdekelt, hogy melyek a nyugati demokratikus rendszerek politikai identitásában szerepet játszó végző „értékek” vagy „elvek”, azaz hogy kik is vagyunk – politikai értelemben – mi. Elsősorban „magunkat” akartam megérteni tehát, nem pedig „őket”.

Az évek során aztán természetesen bele is botlottam a napisajtóban számos vonatkozó híradásba és elemzésbe – ezek közül hadd emeljek itt ki csupán egyet, ráadásul egy olyat, amelynek a tárgyát még csak nem is a Britanniában élő bevándorlók (jelen esetben éppen a muszlimok) képezik – vagy ha igen, akkor csupán áttételesen. Egy olyan újságcikkről van szó, ami a *The Times* 2008. február 9-i lapszámában jelent meg, Matthew Parrisnek, a lap ismert kolumnistájának (és korábbi politikusnak) a tőlából, s amelyben Rowan Williamsnek, Canterbury akkori érsekének arról a javaslatáról értekezik, meglehetősen éllel, miszerint a Britanniában élő muszlimoknak lehetővé kellene tenni, hogy bizonyos vitás ügyekben az iszlám jog, a saria szerint járjanak el. (Az érsek 2012-ben, az egyházán belül egyre inkább kiéleződő ellentétek miatt lemondott hivataláról, de a következőkben – az egyszerűség kedvéért – továbbra is ek-

ként fogom emlegetni.) Az anglikán egyháznak ez az okos, bár (nézeteit tekintve) különc ember hírében álló feje javaslatát előbb a BBC élő adásában tette meg, majd később a londoni Királyi Bíróságon, 2008. február 7-én, csütörtökön tartott előadásában is megismételte. Felszólalásával sokfelé döbbenetet és megütközést keltett, ahogy mondani szokták: óriási vihart kavart. Többen, különösen konzervatív oldalon (például a *The Times* hasábjain is) társadalmi összeomlásról, Anglia alkonyáról beszéltek.

A javaslat, valószínűleg éppen ezért, később sem maradt sajtóvisszhang nélkül, így például ugyanazon év szeptember 22-én ugyanez a lap igen komor hangvételben számolt be arról a – brit társadalomban általánosan elterjedt – gyanúról, miszerint állítólag máris öt saria törvényszék (békéltető bíróság) létezik Angliában, nyilván főként azokban a városokban, ahol a legnagyobb létszámú muszlim közösségek élnek: Londonban, Birminghamben, Bradfordban, Manchesterben és Nuneatonban. A cikk írója, bizonyos Stephen Pollard ráadásul azt a – szintén általánosnak nevezhető – aggodalmat is megemlíti, miszerint ezeknek a bíróságoknak a döntései az angol igazságszolgáltatási rendszer utólagos (és hallgatóságos) jóváhagyását is élvezik. – Nos, hogy így volt-e vagy sem, azt nehéz lenne ma már eldönteni, de az össztársadalmi gyanú ahhoz mindenképpen elég erős volt, hogy mindkét érintett felet válaszlépésre késztesse: a muszlim szervezetek a hírt „nonszensznek” nevezték, az akkori, munkáspárti igazságügyi miniszter viszont nyilatkozatban szögezte le, hogy a saria nem képezi részét Anglia és Wales törvényeinek.

Pollard viszont, aki cikkében mindezeket a fejleményeket is megemlíti, az utóbbival kapcsolatosan gúnyorosan jegyzi meg, hogy ez „aligha kell bennünket megnyugtasson”. Mert meglehet ugyan, mondja, hogy a saria nem képezi részét Anglia törvényeinek, ám tényleges társadalmi hatása annak, hogy a muszlim közösségek bizonyos belső ügyeiket mégis eszerint rendezik, nagyon is ártalmas lehet. – Nincs abban semmi kivetnivaló, írja, ha két fél a maga vitás ügyét egy pártatlan harmadik elé viszi. Csakhogy a saria és az angol jog bizonyos ügyekben fölöttébb eltérő módon rendelkezik. Így például, mondja, míg az angol örökösödési jog szerint fiú- és lányörökös egyenlő mértékben örököl, addig a saria szerint a fiú kétszer annyit kap. A probléma még ennél is súlyosabb lehet ott, ahol a bíróságok olyan ügyekben hoznak döntést (például a családon belüli erőszak bizonyos eseteiben), amelyek már az angol büntetőjog hatálya alá tartoznak. Pollard szerint 2008 folyamán legalább hat ilyen esetben született döntés, s mindenik esetben az erőszakot elkövető félnek (azaz a férfinak) mindösszesen annyit tanácsoltak, hogy látogasson dühmenedzsmunkakurzusokat, illetve hogy forduljon gondjaival a közösség spirituális elöljáróihoz.

S végezetül ugyancsak ebben a lapban, ugyanebben az évben s ugyancsak szeptemberben (közelebből 26-án) Richard Kerbaj már arról számolt be, ez esetben némileg optimistább tónusokban, hogy egy „mérsékelt” imámok és „befolyásos” muszlim nők által szervezett kampány keretében maguk a muszlim közösségek nyíltan feljelentették az olyan spirituális vezetőiket, akik elhallgatták a közösségen belüli családi erőszak eseteit. A kampány szervezői ezen túlmenően kérték a Bevéndorlási Hivatalt, hogy alaposabban világítsa át a Britanniába érkező muszlim spirituális vezetőket. A cikk szerint az Iszlám Pluralizmus Központja által végzett, mintegy négy hónapos vizsgálat során legalább negyven, családon belüli erőszak áldozatául esett nőt és számos szociális munkást hallgattak meg, történeteket kutattak fel arról, hogy miként erőszakolták meg, égették meg cigarettával és verték nadrágszíjjal férjeik asszonyaikat az iszlám nevében. A kampány során több imámot is azzal vádoltak meg, hogy nem volt hajlandó felemelni szavát a családon belüli erőszak ellen, mert félt attól, hogy a tabutémát érintve elveszíti a közösségtől húzott fizetését.

Természetesen már az első, felületes ránézésre is látszik, hogy ezek az újságcikkek legalább olyan mértékben szólnak a többségnek a bevándorlókkal kapcsolatos ilyen vagy olyan percepciójáról, mint magáról a tényszerű valóságról. Mindazonáltal egyéb, további híradások (és nem utolsósorban magának Parekhnek a korábbi jelentése is) abban erősítenek meg, hogy a bevándorló (főként muszlim hitű) közösségek problémája jelen van a brit társadalomban, s ennek megfelelően jelen van, ilyen vagy olyan formában, a brit köztudatban is. Néha ugyan csupán a többségi társadalom paranoid viszonyulásának következtében létezik a probléma, néha viszont olyan – fölöttébb valóságos – formában is, ami kihívások elé állítja az angol polgári jogot és büntetőjogot megalapozó értékrendet. – Ezek után pedig visszatérnék Parekh szövegéhez s elemzéseinek említett két elvi premisszájához.

Az egyik premisszája, ami számomra is elfogadhatónak – sőt egyenesen megfeltehetőleg – tűnik, hogy a mélyen gyökerező erkölcsi és kulturális nézeteltérések esetében mindenképp szükség van nyilvános társadalmi vitára – úgymond a „kulturák közötti párbeszédre”. De, teszi hozzá rögtön, elvi és tapasztalati okok is arra intenek minket, hogy ne legyenek az ilyen vitákkal kapcsolatosan különösebb illúzióink. Több oknál fogva sem. Először is, mert ezek a viták mindig konkrét társadalmakban zajlanak, amelyek már megszilárdult politikai hagyományokkal rendelkeznek, s ez a tény nagyban leszűkíti az ilyen viták lehetséges mozgásterét. (Franciaországban például a hírhedt kendővita során nem lehetett megkerülni a laicitás jellegzetesen francia elvét, noha ez a kompromisszumos megoldást eleve lehetetlenné tette.) Másodszor, mert az ilyen viták résztvevői sohasem testetlen erkölcsi lények, hanem hús-vér emberek, akik a vitákban teljes emberekként, azaz érzelmeikkel és indulataikkal vesznek részt. Harmadszor, mert az ilyen viták általában szokások, vallási hagyományok, közösségi gyakorlatok erkölcsi értékei körül forognak, s mivel erkölcsi értékekről nem lehet objektív és általánosan érvényes ítéletet mondani, ez nagymértékben korlátozza a vita során az igénybe vehető érvelészet jellegét: a tapasztalat szerint ezekben a vitákban az érvek hamar elfogynak, s egy idő után már csak a kikezdetetlen értékek és az indulatok maradnak. S legvégül, mert szemben a parttalan filozófiai vitákkal, az ilyen viták nem maradhatnak lezáratlanok: a kormányzat és a többségi társadalom döntési helyzetbe kerülhet, anélkül hogy az összes lehetséges érvet és ellenérvet kielégítően megvitatta volna. Mindezek a megfontolások, állítja Parekh, óvatosságra kell intsenek minket az ilyen viták hatékonyságával szemben.

Parekh elemzéseinek másik premisszája, mint említettem, már jóval vitathatóbbnak tűnik. Bár jómagam hajlanék az ellenkező véleményre, Parekh mégis azt állítja, hogy az ilyen vitákban a többség nem hivatkozhat a liberális demokráciák alapvető politikai értékeire, vagyis azokra az értékekre, amelyek a nyugati társadalmak, politikai rendszerek végső legitimitációját adják. Mégpedig azért nem, mondja, mert ezek az értékek nem általánosan elfogadottak. Tévedés azt hinni, hogy a liberális társadalmakban az emberi jogok eszméjének, az egyenlőség eszméjének vagy valami hasonló politikai értéknek vagy eszmének kényszerítő ereje és általános elfogadottsága lenne. Egy liberális társadalom nem minden tagja liberális, s a köztünk élő rasszisták számára az egyenlőség egészen biztosan nem kívánatos érték. Bárhogy is viszonyuljunk tehát a vitát képező szokáshoz (akár betiltjuk, akár helytelenítjük, akár toleráljuk, akár követendő példaként állítjuk a többség elé), a vitában nem hivatkozhatunk soha ezekre a politikai értékekre. – Jómagam viszont úgy gondolom, hogy Parekh fentebbi álláspontjával szemben több érv is felhozható – mint ahogyan azt még is tettem korábban, egy a *Muszlim Európáról* szóló cikkemben.² Alant megpróbálom ezeket az érveket újfent összefoglalni s lehetőleg továbbiakkal kiegészíteni.

Először is, bár igaz lehet ugyan, hogy egy liberális társadalomnak nem minden tagja liberális (még a konszolidált, nagy hagyományú nyugat-európai demokráciákban sem szokta a liberális pártok támogatottsága meghaladni a 20%-ot), de a liberális társadalom elfogadottságát többek között éppen az a tény adja, hogy megengedi és tolerálja a nem liberális álláspontokat is. Azaz a liberális társadalom éppen azért liberális, mert egyik alapvető értéke, jelesül a tolerancia vagy a türelem elve vonatkozik az illiberális nézetekre és véleményekre is. (Ha egy liberális társadalomban csak liberális emberek élnének, akkor az nem liberális lenne, hanem – minden valószínűség szerint – diktatórikus.) Most nem is beszélve arról, hogy egy olyan politikai rendszer, amely nem élvez legalább a többség támogatását, előbb-utóbb elveszíti minden legitimitását. Igaz ugyan, hogy liberális társadalomban is élhetnek fasiszták: de ha egy liberális társadalom tagjainak többsége fasiszta nézeteket vall, akkor az a társadalom előbb-utóbb faszálódni fog, s nem kell nagyon messzire menni a történelemben ahhoz, hogy erre példát találjunk. – Nem állítom azt, hogy az a többség, amelynek egy liberális társadalom a támogatását köszönheti, tudatosan és elvi meggyőződésből támogatja ezt a politikai rendszert. Nem mindenünk öntudatos állampolgár, s többségünknek ehhez nincs is meg a kellő filozófiai, politikai vagy állampolgári kultúrája. Így aztán többnyire a rendszer fennállásából húzott anyagi vagy gazdasági haszon jelenti a mellette szóló legkézzelfoghatóbb érvet. De állítom, hogy ha egy politikai rendszer nem képes megszerezni és megtartani – ilyen vagy olyan módon – a többség támogatását, ha polgárainak többsége mentálisan és habituálisan nem tud azonosulni vele, máris deficitesnek tekinthető, s előbb vagy utóbb legitimitási problémákkal fog küszködni.

Vagyis álláspontom röviden az, hogy Parekh premisszái közül az egyik, ha nem is téves, de mindenképpen kiegészítésre szorul, s hogy mégiscsak vannak olyan politikai értékek, amelyekre az ilyen vitákban minden további nélkül hivatkozhatunk. Ami pontosabban azt akarja jelenteni, hogy vannak olyan politikai értékek, amelyekből maguk a nyugat-európai demokratikus rendszerek legitimitásukat nyerik, amelyek tehát nem tehetők vita tárgyává, vagy legalábbis nem anélkül, hogy ezzel egyszersem ezeknek a politikai rendszereknek a legitimitását is ne veszélyeztetnénk. Hajlok arra az álláspontra, hogy nem minden demokratikus érték és nem minden liberális alapelv ilyen, azaz némelyikük természetesen vitatható és vita tárgyává tehető. Mint ahogyan abban is többé-kevésbé biztos vagyok, hogy éppen azok a demokratikus és liberális alapértékeink a leginkább vitathatóak (például az emberi jogok eszméje), amelyekről ezt a legkevésbé lennének hajlamosak feltételezni, azaz amelyekről azt gondoljuk, hogy elválaszthatatlanul összefonódnak a liberális demokráciával. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy minden demokratikus és liberális érték vagy alapelv vitatható és vita tárgyává tehető lenne.

Ahhoz, hogy fentebbi álláspontomat illusztrálni tudjam, két példát hívnék segítségül. Az egyik Rowan Williamsnek a már említett javaslata, miszerint a muszlimoknak lehetővé kellene tenni, hogy benső ügyekben a sariát kövessék, a másik egy ismertebb példa, ami viszont kivételesen nem Angliából, hanem Hollandiából származik, s ami a dán *Jyllands-Posten*-ben közölt Mohamed-karikatúrák által kiváltott későbbi tiltakozást és a *Charlie Hebdo* szerkesztősége elleni merényletet is előrevetíti valamiképpen. Mint köztudott, 2004. november 2-án kora reggel Mohammed Bouyeri marokkói holland fiatalember késsel elvágta Theo van Gogh filmrendezőnek a torkát. (Theo Van Gogh a festő Vincent szintén Theo nevezetű testvérének volt kései leszármazottja.) Korábban Van Gogh, közösen Ayaan Hirsi Ali somáliai holland (liberális) politikusnővel filmet készített *Submission* (Alávetettség) címmel, amelyben a nők kiszolgáltatottságát mutatta be a muszlim családokban. Gyilkosa, aki egyébként Hollandiában felcseperedett, Hollandiában iskolázott második gene-

rációs betelepült fiatalember, a tett elkövetése után késsel papírt szegzett a filmrendező mellére, s ezen hosszú, tekervényes felhívást intézett a szent háborúra.

Ehhez képest Williams érsek javaslata kétségkívül szelídnek és visszafogottnak tűnik, de közelebről megvizsgálva mégiscsak egy sor kérdés szegezhető szembe vele – mint ahogyan ezt Matthew Parris az említett cikkében, mindjárt az érsek előadása után két nappal meg is tette. Joggal kérdezhetjük például, hogy mennyire önként vetik magukat alá a muszlimok a sariának, s akaratukat a közösségük mennyiben tartja tiszteletben. Szabadon kiléphetnek-e saját közösségükből? A tagok beleegyezése vajon egyhangú, önkéntes, valóságos és teljes-e? Szerepe van-e itt bármiféle kényszernek? Mi történik a gyerekekkel? Ki képviseli őket, és milyen lehetőségük van a későbbi kilépésre? – Mindezek azonban, bármennyire is fontos kérdések legyenek egyébként, jelentőségüket tekintve eltörpülnek a javaslat által támasztott legfőbb nehézség mellett – bárha áttételesen maguk is a világi törvény és a saria közötti leglényegibb ellentmondásra mutatnak rá. Több muszlim kommentelő azt hozta fel Parris ellenében (és a javaslat védelmére), hogy a tételes brit törvények és a saria között több ponton is megfelelés van. Lehet, hogy így van. De mégis van egy lényegi különbség közöttük. Míg a saria a *Korán*ban nyeri el igazolását (lett légyen egyébként bármennyire is kiszolgáltatva az értelmezésnek), addig a brit törvényeket részint az alsóház alkotja meg, részint a felsőfokú bíróságok precedensértékű döntései alapozzák meg. Vagyis szekuláris eredetűek, a hagyomány vagy a többség akaratára szentesíti őket. A demokratikus rendszerek egészére (és nem csak a demokratikus államok jogrendjére) érvényes igazság, hogy a közakarat és nem valamiféle szakrális vagy egyházi autoritás legitimálja őket. A törvényt azok közmegegyezése és beleegyezése legitimálja, akiknek az a kötelességük, hogy engedelmessé válnak neki.

Nyilván Williams érsek távolról sem azt javasolta, hogy a brit törvényhozást helyezzék vallási alapokra, kiiktatva belőle a közakarat végső legitimációs elvét – és ez még akkor is így van, ha egyesek ilyesféle hátsó szándékot tulajdonítottak neki. Nem kevesen voltak ugyanis azok, akik utóbb azzal gyanúsították az érseket, hogy megnyitva a kiskaput a saria törvényszékek előtt, valójában az anglikán egyház világi pozícióit és törvényhozási befolyását kívánta erősíteni. Szigorúan véve azonban mindösszesen csak azt kérdezte, hogy vajon megférne-e elvben a közakarat által legitimált világi törvény a muszlim közösségek azon jogával, hogy bizonyos belső ügyekben a sariát kövessék. Véleménye szerint igen, feltéve, hogy a törvény funkciójának nem „az állampolgári egyenlőség absztrakt, tehát üres formájának megteremtését tekintjük”. A világi törvény feladata nem az, állítja, hogy a különálló vallási közösségeket felszámolja valamiféle absztrakt egyenlőség és emberi jogi univerzalizmus nevében, hanem hogy az ilyen közösségek tevékenységét nyomon kövesse, hogy elejét vegye annak, hogy ezek a közösségek az egyéni szabadságnak a többségtől radikálisan eltérő értelmezését adják, valamint annak, hogy tagjaikat olyan igazságtalanságok ériék, amelyekre később nem kereshetnek nyilvános jogorvoslatot.³

Williams érseknek vitathatatlanul igaza van egy dologban. Mégpedig abban, hogy a nyugat-európai multikulturalizmus a multikulturalizmusnak olyan formája, ami a kulturális különbözőséget a különbözőséghez való jog formájában kívánja megerősíteni, azaz a sokféleség tényét és értékét megpróbálja összehétközíteni a jogegyenlőség nála alapvetőbb elvével. Ezt minden további nélkül nevezhetjük „emberi jogi fundamentalizmusnak” (ahogyan azt Leszek Kołakowski teszi⁴), és legalább annyira szemellenzős és dogmatikus módon követjük ma Európában, mint az összes többi fundamentalizmust a maguk követői. De ez nem jelenti azt, hogy a nyugat-európai társadalmak alapvető, legitimáló értékeit, a szabadságot, a toleranciát és a beleegyezés elvét fel kellene adnunk. Meglehet, hogy a szabadságnak az alapvető emberi jogokba kódolt formája a szabadon követhető identitások és magatartásformák körét megen-

gedhetetlenül szűkre szabja – és akkor vitát kell nyitnunk a szabadság lehetséges értelmezéseiről. De társadalmainkat, jogrendünket és végső soron egész politikai berendezkedésünket mégiscsak a szabadság, a tolerancia és a beleegyezés értékei igazolják. Jellemző, hogy maga az érsek is a különböző (világi és vallásos) joghatóságok melletti érvét végső soron a szabadság (kulturálisan) eltérő percepcióit megidézve igazolta, mint ahogyan azzal az észrevételével is, miszerint a saria is ki van szolgáltatva a rivális értelmezési hagyományoknak, tulajdonképpen a beleegyezés motívumának jelenlétét hangsúlyozta az iszlám jogi kultúrában.

Csakhogy, bárha az érsek hajlik az ellenkező nézetre, az iszlám civilizáció önmagát nem a szabadság és a beleegyezés fogalmaival, hanem a meghódolásával határozza meg.⁵ Az iszlám főnév a *szalima* ígére megy vissza, amelynek elsődleges jelentése „biztonságban” vagy „feddhetetlennek” lenni, de származékos formájában meghódolást jelent. Muszlim az, aki meghódolt, és így tett szert biztonságra. – A nyugati civilizáció persze ugyancsak közös vallásos hitből és szent könyvből fejlődött ki, és miként az iszlám is, az egyik sémita nép körében terjedő vallásos mozgalomból eredt. Mégpedig olyan korban, amikor ez a nép birodalmi igát viselt, és a hódoltságot napi valóságként volt kénytelen megélni. Csakhogy ez a civilizáció elhagyta hitét és a szent könyvet, és bizalmát nem a vallásos bizonyosságba, hanem a nyílt vitába vetette. Maga a keresztények szent könyve is szigorúan elválasztja a szakrális autoritást a világi főhatóságtól, amikor azt írja: „Adjátok meg azért a mi a császárnak, és a mi az Istené, az Istennek” (Máté 22:21, Lukács 20:25).

Isten országa, legalábbis keresztényi szemmel nézve, nem e világról való, következésképpen – ha nem is egykönnyen, de – a keresztény világban lehetséges volt az egyházi és a világi autoritás, vallás és politika fokozatos elválasztása (nem utolsósorban az európai vallásháborúk megrázkódtatásainak a hatására). Az iszlám vallás semmi hasonlót nem ismer. Az iszlám megalapítója nemcsak vallást, hanem birodalmat is alapított, s ebből következően nem hozott létre – nem kényszerült létrehozni – az államtól megkülönböztethető egyházat. Mint ahogyan, tegyük hozzá, a vallástól megkülönböztethető világi államot sem. „A *regnum* és *sacerdotium* dichotómiájának, amely a nyugati kereszténységben oly nagy fontossággal bírt, az iszlámban nem létezett megfelelője.” „A keresztényeknek választaniuk kellett Isten és a császár között, és számtalan nemzedékük szenvedett gyötrelmeket e választási kényszer miatt. Az iszlámban nem volt szükség ilyen fájdalmas választásra. A muszlimok által elképzelt univerzális iszlám államban nincs császár, csak Allah, aki az egyetlen úr és az egyetlen jogforrás.”⁶

2002 novemberében felkerült az internetre egy levél, amit akkoriban Oszama bin Ladennek tulajdonítottak, de maradjunk inkább annyiban, hogy a szerzősége vitatható. A dokumentum elősorolja azokat a – részben általános, részben konkrét – vádakat, amelyekkel Amerikát szokás manapság illetni, s amelyek – minden változatosságuk ellenére – eredetükben felismerhetők, amennyiben tudniillik azokra az egymást követő ideológiákra mennek vissza, amelyek különböző időszakokban befolyással voltak a közel-keleti politikusokra és politikára. „Némelyikük a náci érából való, például az elkorcsosulásra és a teljes zsidó ellenőrzésre vonatkozó; mások a szovjet befolyás időszakát idézik, például a kapitalista mohósággal és kizsákmányolással kapcsolatosak. Sokuk a közelmúltbeli Európából, sőt Amerikából származik, bal- és jobboldalról egyformán.”⁷ De van egy közöttük, ráadásul a legsúlyosabb, amelyik nem érthető meg semelyik fentebbi ideológiából, hanem csakis magából az iszlám vallásból. „Önök olyan nemzet – írja a levél szerzője, bárki is legyen az –, amely ahelyett, hogy alkotmányában és törvényeiben Allah sariájára bízna magát, inkább maga alkotja meg a törvényeit, saját akarata és vágyai szerint. Különválasztják a vallást a politikától, szembehelyezkedve a tiszta természettel, mely

Uruk és Teremtőjük abszolút hatalmának bizonyosságául szolgál.” Ezért is (meg még más okoknál fogva is) „az önöké a legrosszabb civilizáció, amely az emberiség története folyamán létrejött”.⁸

Mindent összevetve tehát nemigen van indok arra, hogy a nyugati demokratikus rendszereknek miért kellene olyan követelést, szokást, hagyományt befogadniuk, elturniuk vagy pártolniuk, amely veszélyezteti magának a rendszernek a legitimációját, kikezdi annak legitimáló értékeit, vagy akadályozza annak zavartalan működését. Ha ezeket a demokratikus rendszereket (többek között) a nyilvános és szabad vita lehetősége legitimálja (bármilyen szabadon vitatható, ideértve akár még mások legszentebb, vallásos meggyőződése is), ha zavartalan működésük megköveteli, éppen a szabad vita érdekében, egyház és állam intézményes elválasztását (az állam nem szól bele a polgárainak a hitébe: nem törvényesíti azt, s következőképpen nem is szankcionálja annak sérelmét), akkor minden olyan követelés, amely ezen elvek és mechanizmusok ellen irányul, magának a demokratikus rendszernek a legitimitását és működését veszélyezteti.

A szabad vitát azonban s ennek leglényegibb feltételét, a szólás szabadságát ma két oldalról is komoly veszély fenyegeti. Veszélyt jelent egyfelől a véleménynyilvánítás szabadságára Mohammed Bouyeri (vagy Chérif és Saïd Kouachi) és mindenki, aki azt gondolja, hogy a bírálatot, legyen jogos vagy alaptalan, öltse akár az izgatás vagy a karikatúra formáját, erőszakkal kell elhallgattatni. De ugyanilyen veszélyt jelentenek, teszem hozzá halkán, a megrémült európai kormányok is, melyek cenzúrát készülnék bevezetni az interkulturális békesség kedvéért. Példa erre a gyűlöletbeszédet, vallási gyűlöletre való izgatást szankcionáló vagy szankcionálni kívánó büntetőjogi cikkelyek, törvények és törvénytervezetek egyre szaporodó száma. Egy erőszakos kisebbség arra irányuló akciója, hogy saját vallási hagyományainak tiszteletét akár erőszak árán is kikényszerítse, lényegét tekintve nem különbözik attól, amikor egy vallási hagyomány tiszteletét a törvény által akarjuk oktrojálni a többségre. Így vagy úgy, de mindkettő a szabad vita megszűnéséhez vezet. Ez a multikulturalizmusnak olyan változata, amely egymás tabuinak kölcsönös tiszteletére „kényszerít”. Csakhogy igaza van Timothy Garton Ashnek: ha összerakjuk a világ összes kultúrájának az összes tabuját, nem sok olyan dolog marad, amiről szabadon lehetne beszélni.⁹

Nyilván a fenti problémák nagyon összetettek, kár lenne tehát sommásan ítélni a fölöttük vagy bagatellizálni őket. De mindezek után, ha nem több, legalább egy dolog eléggé nyilvánvalónak tűnik számomra. Hasonlóan ugyanis Canterbury érsekehez magam is úgy látom, hogy semmire sem jó, ha megpróbáljuk vélt „értékeinket” s intoleráns emberi jogi fundamentalizmusunkat a bevándorlókra kényszeríteni, hiszen ezeknek számukra nincs különösebb értéke. Ha mégis megtesszük, az nem eredményez mást, mint „az állampolgári egyenlőség absztrakt, tehát üres formáját”. Annak ellenére, hogy az egyéni szabadság tartalmát mintegy kétszáz éve az elidegeníthetetlen emberi jogokban gondoljuk el, semmiféle olyan kényszerítő erejű filozófiai érvet nem találunk, ami azt bizonyítaná, hogy a szabadság állapota logikailag összefügg az elidegeníthetetlen (vagy annak vélt) emberi jogokkal.

Ráadásul korunknak ez az emberjogi fanatizmusa a politikának egy fölöttébb különös víziójával is társul, s a kettő együtt végképp lehetetlenné teszi, hogy a nyugati, befogadó társadalmak értelmes és termékeny vitát folytathassanak a bevándorló közösségekkel. Az egyik következménye ugyanis ennek a „fanatizmusnak”, hogy mindenféle követelést – legyen az jogos vagy jogtalan, szóljon mellette a józan ész vagy csupán valami alkalmi gerjedelem – akkor tekintünk legitimnek, ha az lefordítható az emberi jogok nyelvére. Ez pedig többek között azért van, állítja – az amúgy liberális – Pierre Manent, mert elfogadtuk a politikának egy különös vízióját, misze-

rint az egyes politikai cselekedetek csak akkor legitimek – sőt csak akkor érthetőek egyáltalán –, ha egy univerzális elvnek tudjuk azokat alárendelni, legyen ez az egyéni jogok tisztelete vagy bármilyen más, végső, „erkölcsi” elv. Elfogadtuk azt a nézetet, miszerint minden politikai cselekedet leírható kell legyen úgy, mint egy egyetemes erkölcsi elv alkalmazásának sajátos esete. Ám ez a gyakorlat, állítja Manent, a mi radikális politikai moralizmusunkat paradox módon nagyon hasonlóvá teszi ahhoz, amit általában ennek ellentétének vélünk: a vallási fundamentalizmushoz.¹⁰ Hiszen ez utóbbi számára is egy emberi cselekedet csak akkor legitim, ha az Isten parancsolatait követi. S függetlenül attól, hogy milyen különbségek állnak itt fenn a végső, engedelmességre kényszerítő akarat vagy törvény értelmezésében, közös a két meggyőződésben az, hogy a legitim emberi cselekvés mindkettő számára valamilyen végső elvnek való feltétlen engedelmeskedést jelenti. Ami, teszi hozzá Manent, a politikai megállapodást nehezzé, ha ugyan nem lehetetlenné teszi, hiszen mindkettő megfosztja a politikai tárgyalást, a politikai deliberációt nem csupán minden legitimitástól, hanem egyenesen minden indoktól vagy értelemtől. Azt remélni ezek után, hogy létrejöhet valamiféle megállapodás azok között, akik csak „az Ember jogait” ismerik, s azok között, akik csak az „Isten jogait”, merő illúzió.

Azonban a politikának ez a „kantianus” eszméje, az a törekvés, hogy mindenféle politikai cselekedetet egy végső, univerzális erkölcsi elvnek rendeljünk alá, nem csupán kontraproduktív, hanem egyszersmind ellentmond a politika klasszikus görög víziójának is. Márpedig igaza van Hannah Arendtnek abban, hogy a politikára vonatkozó nézeteinket ma sem függetleníthetjük teljes mértékben az antik görögség politikai tapasztalataitól. A görögök, mondja, valami olyasmit sejtettek meg a politikai lényegéből, ami a későbbi (és a korábbi) időkben is elkerülte az emberek figyelmét. Bizonyíték rá, hogy „az emberek soha, sem azelőtt, sem azután nem tartották olyan becsben a politikai tevékenységet és nem ruházták fel olyan méltósággal azt a szférát, mint ők”.¹¹ Innen nézve nem árt mindig újra meg újra felidézni azt, hogy a politika, a szónak ebben az eredeti és legnemesebb értelmében nem volt más, mint az egymással való beszélgetésnek, vagyis a megegyezésnek a művészete. Politikáról tehát csak ott lehet szó, ahol mind a két fél enged az álláspontjából. Arisztotelész nem véletlenül nevezte az embert egyszerre politikai és beszélő lénynek: a két definíció egymással egyenértékű. Politika csak addig létezhet, amíg mi, politikai lények a bennünket elválasztó szemléleti különbségeket át tudjuk hidalni, s valamilyen végső megállapodásra tudunk jutni egymással. Ott, ahol a beszéd ellehetetlenül, véget ér a politika is, és nem marad más, mint az erőszak, ami szükségképpen néma. A politikában tehát, eme klasszikus vízió szerint, végső és megfellebbezhetetlen elveknek nincs mit keresniük, amennyiben ugyanis ezek szükségképpen alkuképtelenek.

Ha tehát vannak kikezdehetlen elvek vagy értékek a politikában, akkor ezek nem lehetnek mások, mint azok, amelyek a szabad vitaként felfogott politikai tevékenység leglényegesebb feltételeit s annak szükséges kereteit adják: a szólás szabadsága és a tolerancia. (Az „elismerés politikájának” töretlenül felfele ívelő népszerűsége napjainkban azonban éppen azt mutatja, hogy hovatovább hajlamosak vagyunk megfelekedezni a vallási türelem eszméjének eredeti értelméről. Arról tudniillik, hogy a tolerancia eredetileg korántsem kötelezett bennünket mások hiteinek kritikátlan elfogadására és helyeslésére. Ez eleve lehetetlenség is, amennyiben a hit – legálábbis teológiai szempontból nézve – az igazság egyetlen, kizárólagos és üdvösséghez vezető keskeny ösvénye. Következésképpen a miénktől eltérő hiten lévő ember-társaink óhatatlanul a kárhozát széles útját járják. A hit ismérve ugyanis nem a szabadság, hanem az igazság. Ha tehát valamire kötelez minket a tolerancia, akkor az nem mások hiteinek, hanem mások lelkiismereti szabadságának a tiszteletben tartá-

sa – ám ez nem hitbéli, hanem politikai, vagyis állampolgári kötelességünk. Fájó szívvel bár, de el kell fogadnunk, hogy egyes polgártársaink a kárhozat útját választották, s hogy ez ellen – talán a szóbeli meggyőzés kevés reménnyel biztató kísérletét leszámítva – nem tehetünk semmit.)

De még ha mindezek az ellenvetések (amelyeknek kisebbik része Rowan Williamstől, nagyobbik része Pierre Manent-től származik) alapvetően tévesek és könnyen cáfolhatóak is lennének (merem remélni, hogy nem ez a helyzet), a politikának eme, az emberi jogokra alapított különös víziója akkor is alkalmatlan lenne arra, hogy segítségével a befogadás – a mások, az idegenek befogadásának – imperatívuszát megalapozzuk. Mert bár igaz lehet, hogy napjaink egyik fontos jelszava a „másság tisztelete” vagy a „különbözőség elfogadása”, de – amint azt már említettem – ezt az alapvetően helyes és tiszteletre méltó törekvést láthatóan úgy igyekszünk megalapozni és elfogadtatni, hogy a toleranciának ezt az igényét lefordítjuk az emberi jogok univerzalizmusának nyelvére. Azok, akik ma a különbözőséget ünneplik, és abban a jelenkori társadalom legörvendetesebb és legnemesebb vonását látják, minduntalan arra hivatkoznak, amit úgy hívnak, hogy „a különbözőséghez való jog”.

S bár őszinte meggyőződésük, hogy a különbözőség érdekében cselekszenek, valójában pontosan az ellenkezőjét teszik: a társadalom homogenizálásához járulnak hozzá, hiszen a másságot az emberi jogok nyelvén fogalmazzák meg, azaz a különbözőség eszméjét a jogok eszméjébe rejtik. Vagyis a sokféleség tényét és értékét megpróbálják összebékíteni a jogegyenlőség nála alapvetőbb elvével. Az Ember úgy jelenik meg itt, mint a jogok alanya, függetlenül attól, hogy az egyes, valóságos emberek ténylegesen hajlandóak-e úgy tekinteni magukra, mint akik ilyen vagy olyan jogok hordozói. Ez szinte természetszerűleg következik az emberi jogok univerzalista, homogenizáló logikájából, mert azok magát az Embert, a csupas, tulajdonságaitól megfosztott absztrakt emberi lényt illetik meg.

Ez aztán egyfajta kulturális neurózist eredményez, egy olyasféle civilizációs tudathasadást, mondja Kotakowski, amikor ugyanazzal a szájjal hol azt mondjuk, hogy „minden különbséget tisztelni kell”, hol pedig azt, hogy „mindnyájan legyünk egyformák”. (A muszlim nők ugyan legyenek muszlimok, de ne járjanak burkában, azaz egész testet elfedő lepelben, mert az az emberi jogaikon tett erőszak, „mozgó börtön” – ahogyan, fölöttébb tanulságosan, nemrégiben valaki az Európai Parlamentben fogalmazott.) Gyakorlati eredménye viszont az, hogy láthatóan egyre kevésbé vagyunk képesek elfogadni mások különféle okokra visszavezethető másságát. Ami önmagában még nem volna probléma: a politikai közösségek mindig is a befogadás és a kirekesztés aktusai mentén szerveződtek. A probléma az, hogy az emberi jogok univerzalista logikája szerint minden másságot tisztelnünk kell, és minden különbözőséget el kell fogadnunk. Ez egy olyan hatalmas, már-már elviselhetetlen erkölcsi terhet ró ránk, ami elől újfent csak a jogok eszméjéhez menekülünk. Azt mondjuk: elfogadlak téged, de csak akkor, ha olyan vagy, mint én; elfogadlak téged, mint a jogok alanyát, mint absztrakt emberi lényt. De ennek nyilván az az ára, hogy a te különbözőséged is csupán az emberi jogok által felkínált – meglehetősen szűkös – térben nyilvánulhat meg.

Gondolom, aligha kell magyaráznom, hogy a multikulturalizmus ilyen formája végső soron csak akkor lehet sikeres, ha ember és ember között majdan eltűnik minden mértékadó különbség.

■ JEGYZETEK

1. Bhikhu Parekh: *The Logic of Intercultural Evaluation*. In: Uő: *Rethinking Multiculturalism*. Palgrave (MacMillan), New York, 2006. 264–294.
2. Lásd Demeter M. Attila: *Muszlim Európa*. Székelyföld 2009. 8. sz. 91–111.
3. Az érsek beszédét lásd itt: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1137/archbishops-lecture-civil-and-religious-law-in-england-a-religious-perspective>.

4. Leszek Kołakowski: *Emberi Jogok? Mi végre?* Kritika 2004. 2. sz. <http://www.szochalo.hu/hireink/article/102261/1359>.
5. Lásd ezzel kapcsolatban bővebben Roger Scruton terjedelmes esszéjét vagy rövidebb könyvét: Roger Scruton: *A Nyugat és a többi. A globalizáció és terrorveszély*. In: Uő: *A nemzetek szükségességéről*. Helikon Kiadó, Bp., 2005. 7–153.
6. Bernard Lewis: *Az iszlám válsága*. Európa, Bp., 2004. 31–32.
7. Uo. 205.
8. Uo.
9. Timothy Garton Ash: *Az iszlám Európában (Eurázia)*. <http://www.c3.hu/scripta/lettre/web/index.htm>.
10. Lásd erről részletesebben Pierre Manent: *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*. ISI Boooks, Wilmington, Delaware, 2007. 41–42.
11. Hannah Arendt: *Mi a szabadság?* In: Uő: *Múlt és jövő között*. Osiris – Readers International, Bp., 1995. 151–180. 163.

