

A CIVILIZÁCIÓ(K) GLOBALIZÁLÓDÁSA, AVAGY A GLOBALIZÁCIÓ (DE)CIVILIZÁLÓDÁSA?

Rostoványi Zsolt

a közgazd. tud. kand., tszkv. egy. t., BKÁE, Nemzetközi Kapcsolatok Tanszék

A hidegháború utáni nemzetközi rendszerben nagymértékben megnövekedett a civilizáció és a kultúra, illetve a civilizációk és kultúrák szerepe. Úgy is fogalmazhatunk, hogy egyfajta „kulturális robbanásnak” lehetünk tanúi. Nemcsak a hidegháború és a kétpólusú nemzetközi rendszer ért véget a 20. század végén, hanem a veszfáliai típusú, a (nemzet)állam primátusán és a nemzetállami logikán alapuló nemzetközi rendszer is. A nemzetállam mellett olyan új szereplők sorajelent meg a nemzetközi szintéren, amelyek közvetlen résztvevőivé váltak a nemzetközi kapcsolatoknak.

James Rosenau amerikai teoretikus figyelemreméltó megállapítása a nemzetközi rendszer dualizmusa, két párhuzamos „világa”: az *államcentrikus világ* és a nem állami szereplők *multicentrikus világa*. Ezt a megállapítást tovább gondolva megállapíthatjuk, hogy a nemzetközi rendszer több síkon is vizsgálható annak függvényében, hogy milyen egységeket tekintünk a nemzetközi rendszer szereplőinek. Vizsgálhatjuk az *államok világát*, de vizsgálhatjuk a *civilizációk és kultúrák világát* is. A kettő természetesen egyáltalán nem független egymástól, hiszen territoriális értelemben a Föld egész területe államokra van felosztva, a civilizációk pedig általában államok sorát átfogó nagyobb egységek. Az államok tehát egyúttal a civilizációk részei is. A két világ között igen szoros az interakció, s az adott civilizációhoz tartozás általában igen erőteljesen befolyásolja az

egy-egy államok látszólag *civilizációtól független* megnyilvánulásait is.

A civilizációs–kulturális motiváltság tetten érhető a nemzetközi kapcsolatok, a külpolitika területén is. Ez megnyilvánul abban, hogy a) a civilizációs illetve a kulturális egységek a nemzetközi kapcsolatok közvetlen résztvevőivé váltak, b) a külpolitika egyre inkább *társadalmasodik* és *kulturalizálódik*, c) a nemzetközi rendszer eseményeit a különböző civilizációkhoz tartozó aktorok egyre inkább saját civilizációjuk fogalom- és szimbólumrendszere alapján értékelik. A kultúrát meghatározó jelenségek, reprezentációk a más civilizációhoz és kultúrához tartozó partner/ellenfél – *a másik* – viszonylatában úgy érvényesülnek, hogy azt általában a saját civilizáció, a saját kultúra viszonyrendszerében és terminusaiban próbálják elhelyezni, s ennek megfelelő viselkedést, reakciókat várnak el tőle. A politikai döntéshozók részéről mindennek a háttérben – különösen konfliktushelyzetekben – az a szándék is megfigyelhető, hogy széles közvéleményük számára a történéseket megfelelően és érthetően, a közvélemény támogatásának megnyerése céljából *kommunikálják*.

A dolgozat – amint címe is jelzi – a civilizáció, a civilizációk és a globalizáció egymáshoz való viszonyát kísérel meg elemezni. Arra a kérdésre keresi a választ, vajon a hidegháború utáni nemzetközi rendszerben mi a viszony az eliasi civilizációs folyamat eredményeként létrejött *egy-egy számú* civilizáció és a civilizá-

ciók között? A globalizáció folyamata és a civilizációs folyamat együttesen eredményezték-e egyfajta globális civilizáció létrejöttét, s ez vajon azonosítható-e a nyugati civilizációval? Válthat-e a (többes számú) civilizációk egyikéből (a nyugatiból) egyes számú (ha úgy tetszik: globális) civilizáció, avagy ez utóbbi csakis a civilizációk szintéziséből keletkezhet? Ha ez utóbbi a helyzet, ténylegesen létezik-e jelenleg globális civilizáció vagy csupán egyfajta *világméretű technostruktúra*,¹ s ez utóbbiból válhat-e igazi globális civilizáció?

Kiinduló hipotéziseim a következők:

- a civilizációs folyamattal párhuzamosan, nem kis mértékben a globalizáció hatására erősödően van egy ellentétes irányú decivilizációs folyamat is, s 2001. szeptember 11-e bizonyos szempontból ennek bizonyítéka;
- a civilizációs folyamat nem valamilyen meghatározott irányba mutató egyenes vonalú mozgás; különböző civilizációs irányai lehetnek;
- globális civilizáció csak a kifejezés technikai értelmében létezik, ez azonban inkább nevezhető *globális technostruktúrának*;
- egy tényleges *globális civilizáció* csupán a létező civilizációk szintéziseként, dialógusuk nyomán, a közös értékek alapján jöhetne létre, s nem is lehet más, mint az eltérő sajátosságú *civilizációk szövetsége*, megállapodásuk eredménye;
- a jelen egyik legfőbb ellentmondása a nyugati, mindenekelelt az amerikai civilizáció bázisán létrejött, azonban immáron arról is levált *globális technostruktúra* és a létező civilizációk között feszül;
- a *civilizációk világáta* nyugati civilizáció, s ennek alrendszeréként elkülönülő amerikai civilizáció hegemoniája jellemzi, bár mind jobban felerősödnek a különböző *nem nyugati* civilizációs diskurzusok.

A világ jövőjét nagymértékben befolyásolja majd, hogy a globalizáció belesimul-e a civilizációs folyamatba, *civilizálódik-e*, vagy decivilizatorikus hatásai válnak-e meghatározóvá.

Civilizáció és civilizációk

A civilizáció fogalma eleve ellentmondásokat rejt. Ezeket két különböző metszet szerint tárgyaljuk, amelyek természetesen áthatják egymást. Ezek egyike a német, a francia és az angolszász, a másik pedig az egyes és többes számú fogalomhasználat különbsége.

1. A széles körben elterjedt német fogalomhasználatban a civilizáció a társadalmi fejlődés anyagi-technikai elemeit jelöli, emiatt technicista–instrumentális jellegű, szemben az értékorientált kultúrával. Sokan a civilizáció részének tartják a tudományt (mások szerint viszont a tudományok a kultúra részei) és a technikát, egyes álláspontok szerint a gazdaság, a politika és a jog is a civilizáció részei. A német civilizáció–kultúra szembeállítását sokan úgy értelmezik, hogy az értékorientált kultúra a *jó*, pontosabban az *értékesebb*, míg a civilizáció a kevésbé értékes, illetve a kultúra a lokális, lényegében nemzeti kultúra, míg a civilizáció a globális, a világméretű, az egyetemes.

2. Fentiekkel szemben sokan a civilizáció és a kultúra fogalmát szinonim kategóriaként használják, legfeljebb tér- és időbeli dimenziális különbséget tételezve fel a kettő között. Az angolszász értelmezés szerint a civilizáció nem más, mint egy nagyobb kiterjedésű kultúra. Ebben az értelmezésben mind a kultúra, mind a civilizáció tartalmazza a társadalom fejlődésének technikai–anyagi és szellemi–intellektuális dimenzióit egyaránt, a különbség pusztán az eltérő méreteken, nagyságrendben van.

3. A francia felvilágosodás teoretikusainak hatására gyökeresedett meg a civilizációt (amely Fernand Braudel szerint maga a felvilágosodás) a vadsággal és barbársággal

¹ Baudrillard (2000) 24.o.

szembeállító, azok ellenfogalmaként haszná-
ló civilizációértelmezés.

A civilizációértelmezések ellentmondá-
sosságát leginkább az egyes számú–többes
számú civilizációértelmezések fejezik ki, s
az egyes számú civilizációértelmezésen be-
lül is különböző civilizációjelentések külön-
bözthetők meg egymástól.

a) Az egyes számú civilizációfogalom – a
kultúra fogalomhoz hasonlóan, amelyre ez-
úttal nincs mód kitérni – meglehetősen el-
lentmondásos jelentéstartalmú, egyidejűleg
fejezi ki az emberiség egységét és különbö-
zőségét. Egyfelől ugyanis a barbárság ellenfo-
galmaként kifejez egyfajta *felsőbbrendű-
séget*, s a *barbársággal* gyakorta azonosított
primitív társadalmak alsóbbrendűségét a
civilizációval – vagyis tulajdonképpen a
Nyugat civilizált társadalmával – szemben.
Másfelől viszont az *emberi civilizáció* gyűjtő-
fogalma összegzi mindazokat az eredmé-
nyeket, amelyeket az emberiség eddigi törté-
nelmének folyamán elért, s ebben az értelme-
zésében sokan a legtágabb kultúra fogalom-
mal azonos jelentésben (ti. a civilizáció vív-
mányainak felfedezése és használata külön-
böztheti meg az embereket az állatvilágtól)
használgják.²

Logikusan következik a civilizációnak
ebből az értelmezéséből, hogy a világban
egy civilizációs folyamat megy végbe (pár-
huzamosan, sőt egybeesve a társadalmi és
kulturális evolúció folyamatával), ami sokak
szerint azonos a fejlődéssel, a haladással. (A
fogalom használatának zűrzavarosságát jelzi,
hogy a civilizációs folyamat kifejezés helyett
sokan – Sigmund Freud nyomán és többé-
kevésbé hasonló értelmezésben – a kultúr-
folyamat kifejezést használják.) A globalizá-
ció bizonyos szempontból része a civilizációs
folyamatnak. E felfogásból egyenesen kö-
vetkezik, hogy napjainkban létezik egy *glo-
bális* vagy *világcivilizáció*.³

² Lévi-Strauss (2001) 2. kötet, 259. o.

³ Heller (1996), Gombár (2000), Tibi (1995) 103. o.

A civilizációnak ebben az értelmezésé-
ben háromféle megközelítés terjedt el a civi-
lizációs folyamat jellegét, tényezőit és moz-
gatórugóit illetően:

- a pszichés ösztönszabályozás, pszichés
önkontroll, illetve a pszichikai tényezővel
egyenrangú hatótényezőként a társadalmi
– emberek közötti – interdependenciák, a
társadalmi összeshövődés viszi előre a civi-
lizáció folyamatát⁴

- a magántulajdon kialakulása, az áruter-
melés, a munkamegosztás fejlődése a fő té-
nyezők a civilizáció folyamatát voltaképpen
a technikai fejlődés viszi előre – ebben az
értelmezésben a civilizációs folyamat nem
más, mint a modernizáció folyamata. Sokan
a nyugati civilizációt eleve *ipari civilizáció-
nak* illetve *mechanikus civilizációnak* ne-
vezik.⁵

b) Többes számú értelmezésében a civi-
lizáció a térben és időben legnagyobb kiterje-
désű kultúra, a *legtágabb kulturális entitás*,⁶
a *kultúrák szintézise*. Önálló – rendszerint
vallás által képviselt – világgéppel, életfelfo-
gással, közös tradíciókban gyökerező közös
történelmi múlttal rendelkező rokon kultúrák
csoportosulása. C. Lévi-Strauss az egymással
szoros kapcsolatot fenntartó társadalmakat
nevezi civilizációnak,⁷ Bassam Tibi szerint a
kultúra lokális, ezzel szemben a civilizáció
regionális, s a civilizációk a lokális kultúrákat
egyesítik egy nagyobb, történelmi–regionális
egységben.⁸ Ez a civilizációértelmezés azok-
ból az egyetemes történetfilozófiai koncep-
ciókból következik, amelyek az emberi törté-
nelmet mind az időben, mind a térben olyan
átfogó kategóriákkal kívánják megragadni,
amelyek elősegítik a történelmi mozgás va-
lamiféle magyarázatát (vö. Oswald Spengler
vagy Arnold Toynbee elméleteivel).

⁴ Freud (1982), Elias (1987)

⁵ Lévi-Strauss (2001) 2. kötet, 256-257. o.

⁶ Huntington (1998) 53. o.

⁷ Lévi-Strauss (2001) 2. kötet 263. o.

⁸ Tibi (1995) 32., 73. o.

Az egyes és a többes számú civilizációhasználat nem zárja ki egymást, civilizáció és civilizációk egymással párhuzamosan létezhetnek.

A civilizáció értelmezésében még egy probléma merül fel – hasonlatosan a globalizáció értelmezéséhez. Mindkét fogalom használatos ugyanis egy folyamat jelölésére – ti. a civilizáció (tkp. civilizálódás) folyamata illetve a globalizáció (tkp. globalizálódás) folyamata –, és egy pillanatnyi helyzet, egy állapot jelölésére. Ez utóbbira a globalizáció esetében többféle fogalmi pontosítás is használatos (globalitás, globalizált világ), a civilizáció esetében viszont nem áll rendelkezésre más kifejezés, pontosabban a *civilizált világ* meglehetősen kétértelmű, illetve az egyes és többes számú fogalomhasználat már ismertetett problematikája bonyolítja a helyzetet.

A civilizáció(k) globalizálódása

A globalizáció az elmúlt évtizedek egyik meghatározó, önmagában igen ellentmondásos folyamata. Mindenekelőtt a gazdaság és ehhez kapcsolódóan a pénzügyek, valamint az információ–kommunikációs szférájára terjed ki. A globalizáció több szempontból is kapcsolatban áll a civilizációval, illetve a civilizációkkal. A globalizáció negatív hatásainak meghatározó szerepük van abban, hogy a globalizáció maga hívja életre saját ellenreakcióját: a civilizációs–kulturális fragmentációt. Az alapvetően technikai-gazdasági-pénzügyi terminusokban kifejeződő globalizációval és az ezen a területen megnyilvánuló egyértelmű nyugati hegemoniával szemben a különböző nem nyugati civilizációk főképp civilizációs–kulturális terminusokban határozzák meg magukat, és hangsúlyozzák a nyugati civilizációtól való különbözőségüket. Ezt teszik egyfelől kifejezetten alárendelt, hátrányos pozícióból (mint az iszlám civilizáció), másfelől viszont látványos – bár válságokkal megszakított – gazdasági sike-

rek bázisán (mint Délkelet-Ázsia és az onnan kiinduló *ázsianizmus, ázsiai értékek* diskurzusa).

A globalizáció háttérében egyértelműen a nyugati civilizáció atlanti/észak-amerikai civilizációjának filozófiája áll. Az a jól ismert tény, hogy a modernitás az elmúlt évszázadok folyamán az egész világon elterjedt, lényegében bizonyos szempontból a nyugati civilizáció *globalizálódását* jelentette, mégpedig eleinte a kolonizáció hol jobban, hol kevésbé erőszakos módszerei révén. (Köztudott, hogy a Nyugat a kolonizációval esetenként deklaráltan egyfajta *civilizációs küldetést* teljesített, amelynek célja a *felsőbbrendű* nyugati civilizáció meghonosítása volt a *civilizálatlan* térségekben.) Ekkoriban a nem nyugati, a Nyugattól függő régiókban kialakultak azok a helyi, *elnyugatiasodott* rétegek, amelyek egyfajta nyugatosító típusú modernizáció bázisát képezték.

Csakhogy a 20. század közepétől a helyzet lényegesen megváltozott. A dekolonizáció folyamatát követően a függetlenné vált korábbi gyarmati és félgyarmati térségekben egyfajta önállósodási, öshonosodási törekvés vált jellemzővé, amit felerősített az addig követett modernizációs, nyugatosító ideológiák és modellek kudarca. A helyi elit új generációja mind inkább szembefordult a Nyugattal, s helyette a saját civilizációs gyökereiben kereste azokat az alapokat, amelyekre a modernizáció modelljeit is építheti.

Jóllehet a nemzetközi rendszerben a nyugati civilizáció szilárdan őrzi domináns pozícióját, a század második felére nagymértékben megnövekedett a nem nyugati civilizációk öntudata, s igényük arra, hogy önmagukról és a világról önálló véleményt formáljanak, szemben a korábbi, egyoldalú és szinte kizárólagos nyugati diskurzussal. Ezek a nem nyugati diskurzusok egyre erőteljesebben bírálják a nyugati civilizációt. Mindezt elősegítette a modernitást belülről ért posztmodern kritika, amelynek hatására

a modernitás maga is erős önkritikával viszonyult saját múltjához illetve működési zavaraihoz.

A modernitás globálissá válása – ha úgy tetszik: univerzalizmusa – annyiban tekinthető végül is viszonylagosnak, hogy csupán technikai–intézményi–gazdasági oldalára vonatkozatható. A nem nyugati civilizációkban is meghonosodtak a nyugati intézmények és a működtetésükhöz szükséges technikák, a gazdaságban és bizonyos szempontból a társadalomban is végbement egyfajta modernizációs folyamat, azonban a modernitás a maga komplexumában, mint a *felvilágosodás projektuma*, mint a Nyugaton a *hosszú 19. században* kialakult társadalmi–politikai berendezkedés elvi–filozófiai, *civilizációs* kerete, nem tudott meggyökeresedni.

Mindezek alapján vonhatjuk le azt a következtetést, hogy napjainkra nem jött létre igazi *globális civilizáció*. Ami kialakult, az egyfajta gazdasági–technikai–intézményi globalitás, egy *világméretű technostruktúra*, amely persze megfelel a német technicista-instrumentalista civilizációértelmezésnek, vagy megfelel a habermasi vagy luhmanni modern, technicizált-technokratikus társadalomképnek.⁹ Ellenben nem felel meg annak a civilizációértelmezésnek, amely a civilizáció egyik lényegi összetevőjének tart egyfajta világgépet vagy világszemléletet. Ez a globalitás ugyanis világnézet nélküli, amelyet a piaci racionalitás, a haszonelvűség mozgat. Nem véletlenül emelik fel egyre többen a hangjukat a *piaci fundamentalizmus* ellen, keresvén a közös értékeket, a globális etikát. Napjainkban csak globális gazdaság (világ-gazdaság) létezik, nem létezik viszont globális társadalom (világtársadalom) és globális civilizáció (világcivilizáció) sem.

Kétségtelen, hogy a 20. század végére a világ multicivilizációssá vált. De annak

ellenére, hogy a civilizációk között a nyugati civilizáció egyértelműen hegemon szerepet tölt be (annak köszönhetően, hogy a nyugati civilizációhoz tartozó államok uralják a világ erőforrásainak túlnyomó hányadát), egyetlen létező civilizáció sem vált globális civilizációvá. A nyugati sem, de annak amerikai alrendszere sem. A kolonizáció folyamatával megindult ugyan a nyugati civilizáció globalizálódása, s a 20. századra jelentős méreteket ért el. Azonban a század végére *a)* felerősödtek a nem nyugati civilizációk „öshonosodási” törekvései; *b)* a *globális technostruktúra* önálló életre kelt, leszakadt nyugati/amerikai civilizációs alapzatáról. A globalizációnak leginkább az amerikai civilizáció filozófiája felel meg, s maga a globalizáció is *amerikai termék*,¹⁰ de a technicizálódott és instrumentálizálódott globalitás mögül hiányoznak az amerikai civilizáció eredeti értékei.

Egyfajta globális civilizáció irányában tett kísérletnek tekinthetjük a civilizációk (és a világvallások) mind gyakoribbá váló dialógusát, a közös pontok, közös értékek keresését. Itt tartjuk szükségesnek aláhúzni, hogy bár végig különböző civilizációkról beszélünk, a civilizációk (és a kultúrák) a világtörténelemben sohasem voltak egymástól elszigetelt, zárt, csak önmagukban létező rendszerek. A civilizációk (és a kultúrák) állandóan változnak, részint belső okok, részint külső tényezők, más civilizációkkal (és kultúrákkal) való kölcsönhatásaik következtében. Kivétel nélkül minden civilizáció modernizálódik, s ennek során átértékeli saját múltját, hagyományait. Ez a fajta modernizáció pedig – részint korábban a kolonizáció, napjainkban pedig a globalizáció következtében – azonos technikákat és intézményeket honosít meg a világ minden sarkában. Ezek azonban, bár óhatatlanul hatnak a civilizációkra és kultúrákra, azok belső lényegét, filozófiáját és világlátását nem változtatják meg. Bizo-

⁹ Habermas (1998) 282. o. és másutt, Luhmann (1994)

¹⁰ Waltz (1999)

nyos szempontból viszont megkönnyítik közöttük a kommunikációt.

Az evolucionizmus és a civilizációs folyamat

Kevés ellentmondásosabb, vitatottabb, eltérőbben értelmezett – és félreértelmezett – fogalom ismert a társadalomtudományokban, mint az evolucionizmus, az evolúció (a *társadalmi evolúció* illetve a *kulturális evolúció*), pontosabban az evolúció metaforájával szorosan összefüggő *fejlődés* illetve *haladáskategóriái*. Sokan Ch. Darwinhoz kötik az evolucionizmus teóriáját, illetve az evolucionizmusnak (pontosabban a biológiai evolucionizmusnak) a társadalmakra, illetve a társadalomtudományokban történő alkalmazását (erre utal a széleskörűen használt *darwinizmus*, *szociáldarwinizmus* kifejezés is) – jóllehet a társadalmi evolúció teóriája már jóval Darwin előtt megjelent, s a darwini biológiai evolúció pusztán felzárkózott mellé. (Darwin legnagyobb újítása – vagy *eretnek-sége* – a teleologikus, céltételezett evolúció elvetése, és helyébe az adott természeti környezeten belüli természetes kiválasztódáson alapuló evolúció állítása volt. Mert milyen evolúció lehet az, amelynek nincs konkrét és határozott célja?)

Állandó a vita az *evolucionisták* és az *antievolucionisták* között. Az evolucionizmus egyik megalapozója, Edward Burnett Tylor a civilizáció különböző *fokozatait* a haladás vagy a fejlődési folyamat lépcsőfokainak tekinti, s a *kultúra evolúciójáról* szólva átveszi a morgani, a vadságtól a civilizáció felé tartó fejlődési sémát. Az antievolucionisták (Franz Boas, Ruth Fulton Benedict és mások), akiket kulturális relativistáknak is szoktak nevezni, azt állítják, hogy az univerzálisnak tűnő jegyek egyáltalán nem bizonyos, hogy azonos vagy akár hasonló okokra vezethetők vissza, és ugyanazok a jelenségek a különböző kultúrákban különbözőképpen jöhettek létre.

Valójában az univerzalizmus vs. relativizmus aligha eldönthető (látszólagos) ellentmondásának filozófiai problematikájával (ahogy Richard Rorty nevezi: a *kantiánusok* és *hegeliánusok* vitájával) állunk szemben. Minek van nagyobb súlya, az *emberiségnek* vagy a meghatározott emberi közösségeknek? Melyikből eredeztethetők az emberi méltóság vagy akár az emberi jogok kategóriái? Mindkét oldal abszolutizálása komoly veszélyeket rejt magában. Azok, akik elvetik az evolucionizmus társadalomra, illetve kultúrára történő alkalmazhatóságát, általában egyfajta, a kultúrák sokféleségének megszüntetésére, a *másság* tagadására, illetve a nyugati civilizáció univerzalizmusának igazolására irányuló törekvést látnak mögötte, s általánosításaik miatt joggal bírálják az egyetemes történelmi fejlődés menetére vonatkozó univerzalista–evolucionista sémákat. Teljesen jogosak viszont a *másik oldal* kritikái is az emberi univerzálékát, az emberi fejlődésben rejlő közös, általános vonásokat tagadó, szélsőséges esetben a *másságot* abszolutizáló kulturális relativizmussal szemben.

Bármilyen paradox, mindkét irányzat az európai modernitás tradícióiban nyert elméleti megalapozást. Köztudott, hogy a modernitás eszmetörténeti hagyományában két, egymással sok szempontból szemben álló vonulat, utópikus vízió követhető nyomon: a felvilágosodás (klasszicizmus) és a romantika, avagy a *racionalista* és a *romantikus* felvilágosodás. Napjaink fejlődéssel, haladással, univerzalizmussal, relativizmussal kapcsolatos vitái is voltaképpen e két eltérő eszmére vezethetők vissza. Koherens formájában mindkettő utópikus, következtetésképpen megítélésünk szerint a mai képviselőik által elképzelt világ sem más, mint utópia.

Napjaink globalizálódó világa mégis különösen fontossá teszi e víziók realizisztikus elemeinek értékelését. Magunk e kérdés-

ben – anélkül, hogy mélyebb elemzésre lehetőség lenne – osztjuk Heller Ágnes *mérsékelt kulturális relativizmus* melletti állásfoglalását.¹¹

A mechanikusan, unilineárisan értelmezett evolúciófelfogással szemben csupán két teoretikus ellenérveire hivatkozunk. Thomas Kuhn meggyőzően cáfolja a tudomány történetének egyenes vonalú vagy összegző folyamatként, összefüggő ontológiai fejlődésvonalként láttató felfogását,¹² Michel Foucault közismert diszkontinuitáselméletében a folytonossággal (legyen az teleológia, evolúció avagy pusztán a korszellem által az egymásra következő jelenségek között teremtődő szimbolikus összefüggések) szemben sorakoztat fel érveket.¹³

A Ch. Darwint interpretálókkal ellentétben Darwin valójában soha nem állított olyasmit, hogy az evolúció valamilyen meghatározott irányba tartó, egyenes vonalú fejlődés lenne, amelyben a *fejlettebbet* mindig valami *fejlettebb* váltja fel. Ellenkezőleg, nézetei az evolúció fentebb említett értelmezését tekintve kifejezetten *antievolutionisták*. Nem célunk, hogy behatóan foglalkozzunk Darwin teóriájával, a darwini elmélet pontos olvasata viszont jóval közelebb visz egyfelől a társadalmi vagy a kulturális evolúció kérdéséhez, másfelől az univerzalizmus–relativizmus (látszólagos) antinómiának a megoldásához. Témánk, a civilizációk „fejlődése”, a civilizációs folyamat szempontjából *A fajok eredetének* fontosabb megállapításai – nem a Darwint értelmezők interpretációjában, hanem a Darwin munkájában foglaltak szerint – a következők:¹⁴

- minden élőlény a saját feltételeihez viszonyítva egyre jobban tökéletesedik,
- a természetes kiválasztás révén előrehaladó fejlődés a szerveződés–szervezettség

mértékében, a részek növekvő differenciáltsági és különféle funkciókra való specializáltsági fokában nyilvánul meg, miáltal a részek hatékonyabban képesek ellátni funkciójukat,

- jöllehet a szerveződés a föld egészét tekintve fejlődött és fejlődik, *mindig többféle tökéletességi mércét kell figyelembe venni*, s egyáltalán nem biztos, hogy a *fejlettebb a jobb*, a hasznosabb, az életképesebb,

- a magasabb és alacsonyabb szervezetségi fokú (vagyis tulajdonképpen fejlettségű) organizációk egyidejű jelenlétét az indokolja, hogy az adott körülményeknek nem mindig a magasabb szervezetségi fok felel meg a leginkább, s a magasabb rendű szervezetség bizonyos életfeltételek között hasznavehetetlen, sőt kifejezetten káros is lehet,

- a leszármazás közössége ellenére a különbségek mértéke nagyon is különböző lehet, s az élőlényeket „a felépítés, az alkat és az életmód végtelen változatossága” jellemzi,

- a természetes kiválasztás mindig az adott hely természete szerint működik.

A már Darwin előtt kidolgozott spenceri társadalmi evolúció¹⁵ két legfontosabb vonása az integrálódás és a differenciálódás, vagyis a társadalmak az evolúció folyamatában egyre kiterjedtebbek, egyre összetettebbek, bonyolultabbak és komplexebbek lesznek, alkotórészeik ugyanakkor mind job-

¹¹ Darwin *A fajok eredete* című munkája először 1859-ben jelent meg. Ezt hét évvel előzte meg Spencer egy tanulmánya az organikus fejlődés elméletéről, s négy évvel *A pszichológia alapelvei* című műve. Természetesen a társadalomra alkalmazott evolúció kategóriájának is megvannak a Spencer tevékenységét jóval megelőző előzményei, amelyek a felvilágosodás teoretikusainak nézeteiben gyökereznek. „Nos, nem látjuk-e, hogy valamennyi állat és valamennyi más létező kivétel nélkül azt a törvényt váltja valóra, melyet a természet fajtájának ad?” – teszi fel a költői kérdést Voltaire abban a munkájában, melyben a „barbárokról” és a „civilizált népekről” értekezik. Vö. Voltaire (1975) 173.o.

¹¹ Heller (1990) 58. o.

¹² Kuhn (2000)

¹³ Foucault (1999), különösen 169-199. o.

¹⁴ Darwin (2000) különböző helyei alapján

ban eltérnek egymástól. A társadalom egy kis, integrálatlan, homogén csoportosulásból egy nagy, integrált, összetett, egyben heterogén csoportosulássá válik. Később ezt a társadalmi evolúciós teóriát fejlesztették tovább (az újabb és újabb, önálló funkciót betöltő alkotórészek, *alrendszer*ek leválnak, elkülönülnek egymástól), majd egyfelől a kultúrára is alkalmazni kezdték (kulturális evolúció), másfelől pedig teret nyert az az álláspont – pontosabban az az értelmezés – amely szerint ez a fajta evolúció egy bizonyos, meghatározott irányba történő, mégpedig többé-kevésbé egyenes vonalú, unilineáris fejlődéssel, a haladással azonos, hátterében pedig egyetemes, vagyis mindenütt érvényes törvényszerűségek húzódnak. Következésképpen nincsenek – nem is lehetnek – szignifikáns különbségek a különböző kultúrák (illetve társadalmak) között, pontosabban ezek a különbségek pusztán a fejlődésben való *visszamaradottság*, vagyis egy *korábbi*/fejlődési foknak való megfelelés következményei.¹⁶

A reális értékelést könnyítheti az evolúció differenciált értelmezése, vagyis egyfelől a

¹⁶ Darwin művét igen sokan tévesen értelmezték és értelmezik, hiszen maga Darwin utal arra, hogy semmiféle természeti törvény nem írja elő a fajok módosulását, avagy azt, hogy eme módosulás következtében az élőlények fejlettségének is növekednie kellene. A sajátos (félre)értelmezés alól Herbert Spencer sem kivétel, hiszen őt általában az unilineáris evolucionisták közé szokták sorolni. Ezzel szemben a következőket írja: „Mint a haladás más formái, a társadalmi haladás sem lineáris, hanem szét- és újfent szétágazó. Minden egyes elkülönült szülemény újabb elkülönült szülemények sorozatának ad életet. A földön való elterjedés során az emberiség sok különböző jellegű környezetet talált, s az osztályrészül jutó társadalmi életet mindegyik esetben részben a korábbi társadalmi élet határozta meg, részben az új környezet hatása határozta meg: úgy, hogy a sokasodó csoportok folyvást hol nagyobb, hol kisebb különbségeket mutattak fel: kialakultak a társadalmak nemei és fajtái.” Spencer, Herbert: *The Principles of Sociology*. Vol. 3. D. Appleton and Co., New York, 1897. Idézi: Sahlins (1997) 497.o.

specifikus, másfelől az általános evolúció megkülönböztetése.¹⁷ Kétségtelen ugyanis, hogy mind a relativista, mind az univerzalista felfogásban sok a helyes megfigyelés. Hogyan lehetne tehát a két, egymással látszólag szemben álló irányzat között szintézist teremteni? Erre kísérlet az evolúciós folyamat kettős jellegének kiemelése. A kulturális evolúció (hasonlóan a biológiai evolúcióhoz) voltaképpen két különböző hatással jár: egyrészt a kultúrák páratlan sokféleségét hozza létre, másrészt viszont tagadhatatlanul valamiféle általános, *egyetemes* haladást, fejlődést fejez ki. Az evolúcióban rejlő sajátos kettősség Spencer óta foglalkoztatja az evolucionizmus teoretikusait: egyfelől az összetettség, komplexitás, integráltság, másfelől a heterogenitás, a differenciálódás, a sokféleség fokozódása.

Korábban is kísérleteztek azzal, hogy feloldják ezt a látszólagos ellentmondást. Ilyen például a *multilineáris evolúció* fogalmának megalkotása, amely a kulturális evolúció egymással párhuzamos szálait próbálja modellezni, vagy az utalások a kulturális fejlődés párhuzamosságaira a Föld egymástól távoli területein. Ezek a kísérletek azonban nem tudták megragadni az összetett folyamatok minden aspektusát. A specifikus és az általános evolúció fogalmainak a bevezetése megoldást látszik kínálni erre a problémára.

A specifikus kulturális evolúció a kultúrák (többes számban) rendkívüli sokféleségét fejezi ki. A specifikus evolúció a különböző történelmeket, az egyes kultúrák sajátos fejlődéstörténetét írja le, amely az adott, lokális környezeti feltételekhez történő alkalmazkodás kényszereinek hatásai alatt áll, s az adott kulturális tradícióban rejlő belső hajtóerő, dinamika, újítási és megújulási készség (invenció) és a kulturális diffúzió nyomán

¹⁷ Sahlins (1997). Sahlins elvetve az unilineáris evolúció koncepcióját, a haladást és a sokféleséget próbálja összeegyeztetni egymással.

átvett kulturális minták beépítése révén megy végbe. A specifikus evolúció viszonyrendszerében a kultúrák összemérhetetlenek, semmiféle *sorrendiség*nem állítható fel közöttük, nincsenek *jó és rossz, fejlettség primitív* kultúrák. A specifikus kulturális evolúció maga a kulturális relativizmus (avagy pluralizmus).

Az általános kulturális evolúció a kultúra (egy-egy számban) fejlődéséről, a haladásról szól. E viszonyrendszerben beszélhetünk fejlettebb és kevésbé fejlett kulturális formákról, s a fejlettség mértéke a környezethez, a külső feltételrendszerhez történő magasabb fokú adaptációs készségben, ezáltal az adott kultúra társadalmán belül a (materiális és immateriális) szükségletek teljesebb kielégítésében, a bizonytalanságok és a kockázatok csökkentésében nyilvánul meg. Mindez a kultúra *önbizalmát* növeli, és pozitívan hat vissza a kultúrára, s nem más, mint a kulturális univerzalizmus.

A fenti kétfajta evolúció valójában ugyanannak az evolúciós folyamatnak a különböző aspektusa, különböző nézőpontja, s ugyanazt a kultúrát, ugyanazokat a tényeket vagy eseményeket az egyik és másik aspektusból is vizsgálhatjuk. Mindezeket a civilizáció fogalmkörére is alkalmazva megállapíthatjuk, hogy az általános (kulturális) evolúció lényegében nem más, mint a civilizációs folyamat, míg a specifikus (kulturális) evolúció a különböző civilizációk fejlődéstörténete.

A globalizáció és a decivilizáció

A *civilizációs folyamat* kifejezés használatával kapcsolatban többfajta ellenvetés fogalmazható meg:

- Bár nem ő volt az első, aki ezt a kifejezést alkalmazta, a *civilizációs folyamat* mégis Norbert Elias nevéhez kötődik. Elias műve pedig – minden érdeme ellenére – alapvetően Európa-centrikus munka, s maga a *civilizációs folyamat* nem más, mint az európai civilizáció tovaterjedése a *kevésbé civilizált*

Európán kívüli régiókra. Elias a civilizáció német értelmezését alkalmazza, így nála a civilizációs folyamat anyagi-technikai jellege dominál, illetve a viselkedéskultúrában bekövetkező változásokat érti alatta.

- Amennyiben a *civilizációs folyamat* alatt meghatározóan a technika terén végbemenő és végbemenő, valóban hatalmas léptékű és jelentőségű fejlődést értjük, véleményünk szerint pontosabb modernizációs folyamatról beszélni. E folyamat alapvetően az anyagi szférát befolyásolja, az erkölcsi-etikait nem. A civilizáció kifejezést mi egyébként is a kultúrával rokon jelentésű fogalomként használjuk.

- A kifejezés gyakorta összekapcsolódik a kolonizációs folyamattal és a gyarmatosító Nyugat *civilizációs küldetésével* a deklaráltan alacsonyabb rendű civilizációjú és kultúrájú – vagyis *civilizálandó* – Európán kívüli területeken. A történelmi tapasztalatokból pedig jól tudjuk, hogy ez a Nyugaton kívüli *civilizációs folyamat* valójában gyakran erőszakkal *civilizált*, vagyis a *civilizálás* érdekeiben decivilizatorikus módszerekkel járt együtt.

- Ebben az értelmezésben minduntalan előbukkan a *primitív társadalmak* kategóriája, a *másokat* gyakran a *vadak*, a *barbárok* jelenítik meg szemben a *civilizáltakkal*. Kétségteljes, hogy a *primitív* egyik eredeti jelentése ősi, eredeti, kezdeti, mégis inkább a kezdetleges, elmaradott jelentéstartalom rendelődik hozzá. A *primitívből civilizálttá* válás egyedüli útja pedig az a civilizációs folyamat, amely valójában nem más, mint Európa, a Nyugat fejlődési útja.

Az eliasi teóriával kapcsolatban megfogalmazott kritikák nem jelentik azt, hogy magunk is ne értenénk egyet a civilizációs folyamat, valamint az ezzel szorosan összefüggő társadalmi és kulturális (ha úgy tetszik – Niklas Luhmann kifejezését használva – szociokulturális) evolúció létével. Pontosabb persze többszörös koevolúcióról beszélni, hiszen

egyfelől a humánétológia, illetve szociobiológia kimutatta a genetikai – biológiai – és a kulturális evolúció közötti szoros kölcsönhatásokat,¹⁸ másfelől az eliasi teóriát továbbgondolva Luhmann hívja fel a figyelmet a pszichikai és szociális rendszerek közötti koevolúcióra.¹⁹

Maximálisan egyetértünk viszont az evolucionista történelemszemlélettel (és így közvetve a civilizációs folyamattal) szembeni azon fő kritikai észrevételekkel, amelyek mechanikus jellegére, a belőle szükségszerűen következő unilinearitásra, a fejlődés szakaszolására (bizonyos esetekben *körforgásra*, a történelmi korszakokként visszavisszatérő *ciklusokra*),²⁰ az egyes civilizációk és kultúrák *alsóbb*- illetve *felsőbbrendűként* történő kezelésére vonatkoznak.

A civilizációs folyamatnak lényege alighanem leginkább abban ragadható meg, hogy fokozza a belső és külső környezettel szembeni kiszámíthatóságot, így csökkenti a bizonytalanságot, vagyis növeli a biztonságot. Ezekből is következően visszaszorítja az erőszakot, *felértékeli* az emberi életet és méltóságot. Persze Eliásnál a pszichés és társadalmi önkontroll mellett először a hatalom fokozódó monopolizálása (vagyis az erőszakmonopólium), majd annak ellenőrzése és demokratizálódása, ugyanúgy először a külső kényszer, majd ennek a fizikai erők kiiktatása révén fokozatosan belső, egyéni önkényszerré válása a folyamat fő sajátossága.²¹ Amennyiben mindezt az elmúlt évtizedek globalizációs folyamatával összefüggésben vizsgáljuk, azonnal láthatjuk az újból és újból jelentkező decivilizációs tenden-

ciákat, amelyek bizonyos szempontból éppen a globalizáció *elszabadulásának*, a globalizáció feletti kontroll csökkenésének a következményei. Az eliasi civilizációs folyamatban ugyanis meghatározó szerepet játszik az az állam, amely az utóbbi évtizedek nemzetközi rendszerében erőteljesen erodálódik, mindinkább elveszítve korábbi civilizáló funkcióját. A hidegháború utáni nemzetközi rendszer kulturális fragmentációs-dezintegrációs folyamatainak egyes szélsőséges megnyilvánulásai és ezek ellenreakciói ugyancsak a decivilizációs folyamat részei.

Sok más mindenhez hasonlóan persze a decivilizációs folyamat is különféleképpen értelmezhető. Heller Ágnes például az emancipáció egy folyamatának tekinti, amely felszabadítja a testet a társadalmi kényszerektől, felszabadít a formalitásoktól.²² Ennyiben a decivilizációs folyamat – amelynek kezdetét Heller 1968-ra teszi – a posztmodern részeként kifejezetten pozitívan, mint a pluralizmushoz való hozzájárulás is értékelhető, amely megkönnyíti a másság elfogadhatását, könnyebbé, esetleg teljesen feleslegessé teszi az asszimilációt.

A nemzetközi szintér viszonylatában a decivilizációs folyamat másképp értelmezendő. A fő problémát ugyanis az jelenti, hogy csupán a gazdaság szférája globalizálódott – vagyis csupán globális (világ)gazdaságról beszélhetünk –, a társadalom szférája nem. Nincs globális vagy világtársadalom, de nincs globális civilizáció sem, a civilizáció szó teljes, nem technikai, társadalom- vagy történelemfilozófiai értelmezésében.

Nem véletlen, hogy sokan beszélnek ma-napság a globális civilizáció vagy a globális kapitalizmus válságáról, vagy egyszerűen az emberiség globális és általános válságáról.²³ A nyugati civilizációban is mélyül az ellentét

¹⁸ Csányi (1999)

¹⁹ Luhmann (1994) 92.o.

²⁰ Ez a leginkább Oswald Spengler és Arnold Toynbee teóriájára vonatkoztatható, de teoretikusok sorát említhetnénk, akik akár lépcsőfokokban, akár ciklusokban képelték el az emberiség fejlődéstörténetét (Voltaire, Montesquieu, Pascal, Vico, Concordet stb.)

²¹ Elias (1987) 677-699.o.

²² Heller (1998)

²³ Heller (1996), Hobsbawm (1995), Korten (1996), Hankiss (1999), Soros (1999), Lukacs (1995), Balogh (1993) stb.

a gazdasági–társadalmi modernizáció és a kulturális modernitás között, a világ többi részén pedig még mélyebbek az ellentmondások. (Azt is tudjuk persze, hogy szinte minden történelmi korban kialakult egyfajta válsághangulat, illetve mindig akadtak olyanok, akik a felmerült problémákat válságként értékelték.)

A globalizáció egyik legnegatívabb következménye a differenciálódás és polarizálódás mind az egyes társadalmakon belül, mind világviszonylatban. Adatok tömege sorakoztatható fel a világ polarizálódásának alátámasztására. A globalizáció előnyeiből ki- és lemaradó térségek és emberek növelik a marginalizáltak, periferezáltak, a leszakadók táborát, s ők adják a kulturális fragmentációs törekvések egyik fő bázisát, a szélsőséges, radikális megnyilvánulások hátterét.

A modernitás utolsó időszakát eluralkító globalizáció technicizál és elszemélytelenít, folyamatai elsősorban technikai terminusokkal írhatók le. Felbomlottak a hagyományos közösségek, széttöredeztek a hagyományos értékek, felerősödött a bizonytalanság. Jóllehet mindez többé-kevésbé szükségszerű velejárója a modernitás fejlődésének (nem véletlenül erősödött fel néhány évtizede a modernitás belső – posztmodern felőli – és külső, a retraditionalizáció oldaláról kiinduló kritikája), az elmúlt évtized hallatlanul felgyorsult folyamatai fokozottan előtérbe állították ezeket a problémákat.

Korunk az *identitások reneszánszának*, reaktivizálódásának kora: pre- és posztmodern identitások (etnikai, törzsi, nemi, faji, vallási stb.) élednek újjá, illetve keletkeznek és állnak szemben egymással hol békésen, hol erőszakosan. E folyamat hátterében a civilizációs–kulturális okok mellett általában gazdasági okok és érdekek is meghúzódnak.

Az a tény, hogy jelenleg nem létezik globális civilizáció, fokozottan veti fel egy *globális etika*, a különböző civilizációk közötti érintkezési pontok, közös értékek keresésé-

nek szükségességét. Nyilvánvaló ugyanis, hogy léteznek ilyen közös értékek, mégpedig mind evolucionista, mind filozófiai megfontolásokból. (A közös biológiai, genetikai örökség *közös emberi mivoltként* értelmezve már filozófiai dimenziókat ölt.) Egyfelől az erkölcsi értékek maguk is a biológiai evolúció során alakultak ki, s jöllehet bár a kultúra genetikailag nem determinált, hosszú távon csakis az ember biológiai szükségleteit támogató kultúrák maradhatnak fenn. Másfelől, minthogy a civilizációk központi eleme a vallás által legitimált világnézet, a nagy világvallások legalapvetőbb értékei – amint arra az elmúlt években a különböző vallások képviselői közötti dialógusok során gyakran rámutattak – nem különböznek lényegesen egymástól. Ilyen alapvető, egyetemes emberi értéként tételezhető például az élet méltósága és tisztelete, s az ebből következő alapvető norma, az élet védelme.

Egy ilyen fajta, a létező civilizációk közös pontjain, közös értékein alapuló globális etika megvalósítása minden civilizáció elemi érdeke. Valójában az erre irányuló törekvés tekinthető az igazi, történelemfilozófiai és nem technikai értelemben felfogott civilizációs, az ezzel szemben álló pedig a decivilizációs folyamatnak. Az élet ellen irányuló megnyilvánulások (genocídium, etnikai tisztogatás, terrorizmus, erőszak) bátran tekinthetők az univerzális civilizációs értékek – ha úgy tetszik: az emberi univerzálék – elleni fellépésnek, vagyis decivilizációs megnyilvánulásnak.

A fentiekben értelmezett civilizációs folyamat abban markánsan különbözik az eliaszi értelmezéstől, hogy nem a nyugati civilizációt azonosítja az egyes számú civilizációval. Nagyon nehéz persze annak a napjainkban sokat vitatott kérdésnek a *pártatlan* (vagy *objektív*) megválaszolása, hogy vajon a nyugati civilizáció értékei univerzálisak-e, avagy egy partikuláris civilizáció kísérli meg értékeit univerzálisnak feltüntetni. A részletek

említése nélkül utalunk az *ázsiai értékek*, avagy az emberi jogok univerzalizmusa körül kibontakozott éles vitákra. Ezek a viták általában azért félrevezetők, mert a tárgyukat sohasem függetlenül, önmagában, hanem valamely civilizációs diskurzus részeként vizsgálják.

Az emberi jogok kérdésköre például szorosán összefonódott a nyugati diskurzussal és az emberi jogok kérdéskomplexumának a felvilágosodás filozófiájában gyökerező (vagyis megint csak nyugati) eredetével. A viták általában nem az emberi jogok egyes konkrét tételeire, hanem a kérdéskör filozófiai beágyazottságára és a nyugati civilizációban való gyökerezettségére irányulnak. Mihelyt ezt a külső burkot lehántjuk, egy sor olyan konkrétumot találunk, amelyek nem csak a nyugati civilizáció sajátjai. A nem nyugati civilizációk is igyekeznek viszont ezeket saját civilizációjuk filozófiai gyökerezettségére visszavezetni – például az iszlám civilizáció a sariára. Ez is oka, hogy a nem nyugati civilizációk homlokegyenest ellentétes álláspontokat képviselnek e kérdésben. Egyes muszlim teoretikusok – akik az emberi jogok nyugati filozófiai gyökerezettségének adnak nagyobb hangsúlyt – az emberi jogok és az iszlám összeegyeztethetlenségét vallják. Mások ellenben, akik magukból a konkrétumokból (például az Egyetemes Nyilatkozatban foglaltakból) indulnak ki, a kettő teljes összeegyeztethetősége mellett foglalnak állást, egyesek pedig kifejezetten azt állítják, hogy az isteni törvénynek köszönhetően az iszlámban az emberi jogok sokkal jobban érvényesülnek, mint a nyugati civilizációban.

Az elméleti-filozófiai problematikán túl a nyugati civilizációnak az elmúlt évszázadokban – beleértve az elmúlt évtizedeket is – követett gyakorlata, tetten érhető, hatalmi- illetve érdekviszonyok által motivált következetlensége is nehezíti e kérdések *objektív* tárgyalását. Az emberi jogok kérdéskörénél maradván a nem nyugati civilizációk gyakran

vetik a Nyugat szemére az úgynevezett kettős mércét, vagyis az emberi jogok esetenkénti számon kérését (a Nyugattal nem szövetségi viszonyban álló országokon), és a megsértésük feletti esetenkénti szemhunyást (a Nyugattal szövetséges országok esetében). Mindez eleve megkérdőjelezi a Nyugat emberi jogok univerzalizmusára vonatkozó szilárd elvi álláspontját.

Visszakanyarodva a decivilizációs folyamat kérdésköréhez, úgy véljük, napjainkra nem csupán az univerzális értékek durva megsértése hordoz magában decivilizatorikus tendenciákat, és nem csupán a nyugati civilizáció a civilizációs folyamat letéteményese. Egyértelművé vált, hogy az egyes kérdéseket a különböző civilizációk saját értékrendjük szűrőjén át nézve gyakran homlokegyenest ellentétes módon ítélik meg. Vajon ki tekinthető ilyen esetekben az *objektív mérce* birtokosának?

Az elmúlt hónapok eseményei rávilágítottak, mennyire nehéz arra a látszólag könnyű kérdésre válaszolni, hogy ki minősíthető terroristának. Az izraeli és a palesztin fél kölcsönösen terroristának tartja a másikat, és jogosultnak mondja saját fellépését. A hidegháborús rendszer sajátossága volt az a törekvés, hogy a rendszerből kiiktatassák az erőszakot. Ezzel szemben a hidegháború utáni nemzetközi rendszernek részévé vált az erőszak. A *humanitárius intervenció* kapcsán is felvethető a kérdés, mikor jogosult az erőszak ellen erőszakot alkalmazni, és mennyi lehet a *szükségszerű* vagy *még megengedhető* áldozat? Egy légitámadás, egy embargó elrendelése nyomán mennyi lehet a *még elfogadható* ártatlan áldozat? Vajon a nyugati civilizáció ugyanolyan *értékesnek* tekinti-e a nem nyugati civilizációkhoz tartozók életét, mint a saját polgárait? Megannyi nehezen megválaszolható kérdés.

2001. szeptember 11-e
civilizációs összefüggései

Jóllehet a szeptember 11-ei terrorakciót és az azt követő lépéseket semmiképp nem értelmezhetjük *civilizációk összecsapása-ként* (még kevésbé *vallásháborúként*), az azóta eltelt időszak lépései és reakciói egyértelmű civilizációs meghatározottságról, legalábbis befolyásoltságról tanúskodtak. Mind ezt egyfelől az a tény magyarázza, hogy az elkövetők az iszlám civilizációhoz tartozók voltak (ráadásul Oszama bin Laden Izrael- illetve Nyugat-ellenes magyarázatot fűzött az akcióhoz, felszólított a dzsihádra), másfelől pedig az, hogy az akció célpontjai nyilvánvalóan az amerikai civilizációt, pontosabban annak gazdasági és katonai hatalmát szimbolizáló épületek voltak. Le kell szögezni, hogy maga a terrorakció semmiképp sem magyarázható az iszlám civilizációs háttérrel. Semmi olyan sincs az iszlámban, ami alá támaszthatná ezt. (Nem véletlen, hogy az iszlám vallási vezetők világszerte elítélték az akciót.) Sokkal inkább értékelhető egyfajta civilizációs folyamat részeként, hiszen általában a civilizációs értékek (köztük az iszlám civilizáció értékei) ellen irányult. A szeptember 11-e után történtek viszont már bizonyos értelemben civilizációs jellegűek voltak, ugyanis a különböző civilizációs diskurzusok nyomán az események eltérő civilizációs magyarázatokat kaptak, pontosabban maguk is részévé váltak a különböző civilizációs diskurzusoknak.

Az USA lépésein átüt az amerikai civilizáció értékrendjéből következő *amerikai kivételesség*,²⁴ beleértve az ellenakció első elnevezését (Infinite Justice) vagy az amerikai külpolitika különböző megnyilvánulásait. Az amerikai reakciók iszlám értékeléseinek háttérében pedig ott található az iszlám umma egységtudata és az *idegen* (nyugati-amerikai) beavatkozás elutasítása, épp úgy, mint

²⁴ Martin Lipset (1996)

az Öböl-háború időszakában. Mindez természetesen nem a terrorizmus támogatását vagy az ellene való fellépés elutasítását jelenti, hanem bizonyos amerikai módszerek, eszközök és a retorika kritikáját.

Az amerikai illetve az iszlám civilizáció esetében két, önmagát különlegesnek, értékeit más civilizációk értékeinél különbnek, sőt, egyetemesnek tartó civilizációról van szó. Ezt igen markánsan fejezi ki a két civilizáció politikai ideológiája: az *amerikanizmus* illetve az *iszlámizmus*. Csakhogy a két civilizáció nemzetközi rendszerben elfoglalt pozíciói igen különbözőek: az USA a világ hegemón szuperhatalma, a *centrum* első számú országa, az iszlám világ országai a *perifériához* tartoznak, e helyzet minden negatívumával. Az Egyesült Államoknak globális hatalmi pozíciójából következően minden legális eszköze megvan ahhoz, hogy civilizációs értékeinek terjesztése érdekében az egész világon hatékony lépéseket tegyen, az iszlám világ országainak viszont nem. Ez nem mindig volt így, évszázadokkal ezelőtt az erőviszony a mainak pont a fordítottja volt: az iszlám a világ vezető civilizációja volt, s a korabeli Európa (az USA még nem is létezett) ehhez képest minden tekintetben alárendelt helyet foglalt el. Két civilizáció kommunikációját, a nemzetközi rendszer szereplői közötti kapcsolatokat alapvetően befolyásol (mindig is befolyásolt), mekkora a szereplők „súlya”, milyen a pozíciójuk, hogyan alakulnak erőviszonyaik. Az iszlám és a Nyugat, később az iszlám és az USA szinte sohasem volt *egy súlycsoportban*, nem voltak egyenrangúak, kapcsolatrendszerük mindig aszimmetrikus volt.

Óriási a különbség a két civilizáció politikai ideológiája között. Az amerikanizmus a hivatalos amerikai politika ideológiája, terjesztése a mindenkorai amerikai politikai vezetés fő célkitűzése a rendelkezésre álló teljes (kül)politikai eszközrendszer bevetésével. (Legfeljebb a hangsúlyok változnak an-

nak függvényében, hogy éppen inkább a realizmust vagy az idealizmust előnyben részesítő elnökök vannak hatalmon.) Ezzel szemben az iszlámizmus az iszlám civilizáció ellenzéki, a hatalmon levő politikai vezetéseket támogatását nem élvező ideológiája. Eszközrendszere bizonyos szempontból emiatt is radikalizálódott, hiszen elsődleges célja mindig is saját politikai vezetéseinek a megdöntése volt.

Martin Lipset szerint az amerikai nemzet-tudat nem történelmi, hanem ideológiai alapú, lényegében olyan *ideológiai aktus*, amely az amerikai értékekkel való azonosuláson nyugszik. Tocqueville az amerikai civilizáció sajátosságának tartja a két látszólag ellentétes világot, az erkölcsi és a politikai világ szoros összefonódását, Huntington szellemesen *nemzeti civil vallásnak* nevezi azt az amerikanizmust, amelynek határozott küldetésadata van, ami nem más, mint a világ létező legjobb értékeinek, legjobb politikai rendszerének terjesztése. Azok az elvitathatatlan eredmények, amelyeket az Egyesült Államok az elmúlt évtizedekben a gazdasági és technikai fejlődés, az életszínvonal, a jól működő demokrácia, a nemzetközi rendszerben elfoglalt pozíciók terén elért, az amerikaiak előtt mintegy gyakorlati bizonyítékát adják a kivételességtudat megalapozottságának. Az amerikai kivételességérzés esetenként izolacionizmusban, máskor viszont internacionalizmusban ölt testet. Az amerikai értékrendnek mindig fontos szerepe volt és van az amerikai külpolitika alakításában, az értékek viszont mindig alárendelődtek az érdekeknek. Ebből gyakorta komoly ellentmondások adódnak.

Természeténél fogva az iszlám hasonló küldetésstudattal és kivételességérzéssel tölti (töltene) el a muszlimokat. Csakhogy a mindennapok körülményei ennek homlokegyenest ellentmondanak. Az iszlám világ országainak legtöbbször tartós gazdasági-társadalmi válsághelyzet alakult ki, a nemzetközi kapcsolatokban egyértelmű alárendeltség, egyoldalú függőség jellemző rájuk. Az araboknak az 1967-es háborúban elszenvedett katonai veresége szimbolikus értékű volt: az Izrael képviselte Nyugattól elszenvedett vereségként realizálódott, erős frusztráltságot, alárendeltség-érzetet keltett az arab világban. Éles a kontraszt a jelen vezető, hegemón civilizációjához, a nyugatihoz (és annak is amerikai *alcivilizációjához*) képest, de a történelmi múlthoz, az iszlám civilizáció hajdani *dicső* korszakához képest is.

Az említettek magyarázzák az azonos események eltérő civilizációs értelmezését, azt, hogy a külpolitikai lépéseket erőteljesen befolyásolják a civilizációs diskurzusok. De nem magyarázzák szeptember 11-ét, amely decivilizatorikus hatásaival egy időre legalábbis megakasztotta a civilizációs folyamatot. Ez az esemény sok egyéb mellett arra is felhívta a figyelmet, hogy a nemzetközi rendszerben a hidegháború után felerősödött decivilizatorikus tendenciák komoly veszélyforrást jelentenek, s csakis a nemzetközi rendszer működésének új alapokra helyezésével, igazi globális civilizáció irányában tett erőfeszítésekkel küszöbölhetők ki. Ez csakis egyenrangú civilizációk dialógusában kialakuló, bizonyos alapvető kérdésekben egyezséget hozó konszenzus révén képzelhető el.

IRODALOM

- Baudrillard, Jean: *Az utolsó előtti pillanat*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 2000
 Berczkei Tamás: *A belénk íródott múlt*. Evolúció és emberi viselkedés. Dialóg Campus Kiadó, Budapest - Pécs, 1998
 Csányi Vilmos: *Az emberi természet*. Vince Kiadó, Budapest, 1999

- Darwin, Charles: *A fajok eredete*. Typotex Kiadó, Budapest, 2000
 Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1987
 Foucault, Michel: *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk, Debrecen, 1999
 Freud, Sigmund: *Rossz közérzet a kultúrában*. In: *Esszék*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982

- Gombár Csaba: Létezik-e globális civilizáció? In: *A kérdéses civilizáció* (szerk. Gombár Csaba és Volosin Hédi). Helikon-Korridor, Budapest, 2000
- Habermas, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a modernségéről*. Helikon Kiadó, Budapest, 1998
- Heller Ágnes: *Az igazságosságon túl*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1990.
- Heller Ágnes: *A civilizáció globális válsága*. Beszélő, 1996. április
- Heller Ágnes: 1968 – prelúdium a posztmodernhez. Magyar Lettre Internationale, 30. szám, 1998 ősz
- Huntington, Samuel P.: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998.
- Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000
- Lévi-Strauss, Claude: *Strukturális antropológia*. 1-2. kötet. Osiris Kiadó, Budapest, 2001
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994
- Martin Lipset, Seymour: *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*. W.W. Norton & Company, New York, London, 1996
- Panem–McGraw–Hill, Budapest, 1997. 66-104. o.
- Sahlins, Marshall D.: Specifikus és általános evolúció. In: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (szerk. Bohannan, Paul - Glazer, Mark). Panem–McGraw–Hill, Budapest, 1997. 488-514. o.
- Tibi, Bassam: Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg, 1995
- Voltaire: A történelem filozófiája. In: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. (Válogatta Ludassy Mária.) Gondolat Kiadó, Budapest, 1975.
- Waltz, Kenneth N.: *Globalization and Governance*. PS Online, 1999 december. <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/walglob.htm>

