

Demeter M. Attila

Az interkulturális párbeszéd referenciái¹

Ha még emlékszünk rá, 2015 nyarán, a menekültválság idején Angela Merkel német kancellár többször nyilatkozta azt, hogy a bevándorlóknak el kell fogadniuk a német társadalom értékeit és a német emberek életformáját. Továbbá azt is mondta, hogy „integrálni fogjuk”, s hogy „integrálnunk kell” őket. Az *integráció* azonban bizonytalan jelentésű fogalom, és sok mindent takarhat. Másfelől, tegyük hozzá, a bevándorlás Nyugat-Európában ma már egy több évtizedes folyamat (nem 2015 nyarán kezdődött), így abban a helyzetben vagyunk, hogy leszűrhetünk vele kapcsolatosan némely történelmi tanulságokat. – Először is minden rendelkezésünkre álló statisztika azt mutatja, hogy a bevándorlók munkaerőpiaci és szociális vagy gazdasági integrációja nem eléggé hatékony: nagymértékű mindenütt a bevándorló (elsősorban muszlim) fiatalok körében a munkanélküliség, szociális helyzetük rossz, életszínvonaluk alacsony. Márpedig Max Weber óta szociológiai közhely, hogy a marginalizált vagy leszakadó társadalmi rétegek mindig is hajlamosabbak a radikalizálódásra, s ugyanezt tapasztaljuk ma a második vagy harmadik generációs bevándorlók, döntően tehát a fiatalok körében. Könnyebben rá lehet venni őket a radikális eszmékre, megnyerhetőek a hit harcosabb változatainak. – A szegénység azonban nem magyarázat mindenre, annál is inkább, mert a terrorcselekmények elkövetői, vagy az Iszlám Államhoz csatlakozók között jómódú nyugat-európai szülők gyerekei is vannak. Valószínű tehát, hogy itt az identitással, annak válságával kapcsolatos problémák is meghúzódnak, s a muszlim hitnek az a globalizált változata, amit a nyugat-európai mecsetekben, vagy internetes portálokon hirdetnek, megnyugtató választ nyújt a második vagy harmadik generációs betelepülők számára az önazonosság kínzó dilemmáira. És ezzel eljutottunk a második fontos problémához, a bevándorlók társadalmi és kulturális integrációjához.

Számos olyan jelzésünk van, hogy Nyugat-Európában, különösen Franciaországban ez a folyamat korántsem zökkenőmentes. Vég nélkül sorolhatnám az idevágó példákat, de elégedjünk meg itt csupán eggyel, talán a legismertebb és legkorábbival mindenik közül. 1989. október 9-

¹ A tanulmány a Bolyai János Ösztöndíj támogatásával készült.

én Ernest Chanière, a creili Collège Gabriel Havez igazgatója megtiltotta három muszlim lánynak, Fatimának, Leilának és Samirának, hogy kendővel (hidzsábbal) a fejükön járjanak be órákra.² A lányok ennek ellenére a következő reggelen mégiscsak kendővel a fejükön jelentek meg, dacára a ténynek, hogy még szüleik is igyekeztek őket erről lebeszélni. Úgy tudjuk, hogy a kendőt Daniel Youssouf Leclercq tanácsára viselték, aki akkoriban az úgynevezett Intégrité egyesület vezetője volt, egyben pedig a Franciaországi Muszlimok Nemzeti Szövetségének elnöke. A lányokat végül is kiutasították az iskolából, s ezt 1996-ban további huszonhárom muszlim lány kizárása követte az Államtanács (a mi fogalmaink szerinti Legfelsőbb Bíróság) döntése alapján.

Azt gondolhatnánk, hogy mivel itt egy egyszerű problémáról, egy ruhadarab viselésének a tényéről volt szó, az azóta eltelt negyed évszázad elegendő kellett volna legyen arra, hogy az ilyen típusú ügyek a francia társadalomban megnyugtató módon rendeződjenek. Csakhogy éppen ellenkező a helyzet: 2004 óta törvény tiltja a francia közintézményekben a hidzsáb viselését, 2011-ben pedig az egész arcot elfedő fátyol (az ún. nikáb) viselését is betiltották. De ezzel együtt sajnos az ügy mind a mai napig nem jutott nyugvópontra. 2015 tavaszán például még azt is megtiltották egy kendőt viselő muszlim nőnek, Malek Layouninak, hogy gyerekével egy Párizs mellett ideiglenesen kialakított, felfújható játékokkal üzemelő vidámparkba belépjen. A szervezők arra hivatkoztak, hogy a szabályzat értelmében a parkból „a kutyák, az alkoholos italok és a vallási szimbólumok” ki vannak tiltva.

A probléma elvben végtelenül egyszerűnek tűnhet, elvégre mindenki olyan ruhában jár, amilyenben csak akar: legalább akkora képtelenség, írja Timothy Garton Ash,³ hogy a francia köztársaság tiltja a nőknek a kendő viselését, mint az, hogy Irán iszlamista köztársasága viszont meg kötelezi őket erre. Ami mégis ilyen reménytelenül bonyolulttá teszi, az a laicitás (vagyis a *laïcité*) elve Franciaországban. Itt nem egyszerűen egyház és állam elválasztására kell gondolni, hanem sokkal inkább a köztársaság radikális vallástalanításának igényére: Franciaországban a közsféra intézményeiben vallási szimbólumok viselése tilos. A laicitást egy 1905-ből származó törvény írja elő Franciaországban, de a köztársaság radikális vallástalanításának igénye jóval korábbi. Gondoljunk csak arra, hogy már az első köztársaság a katolikus (gallikán) egyházzal, s egyáltalán a vallással való szembenállásban fogant még a francia forradalom idején. (Ezzel

² Az esettel kapcsolatosan lásd részletesebben: Seyla benhabib: L'affaire du foulard, in: Uő.: The Rights of Others. Aliens, Residents, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 183–198.

³ Timothy Garton Ash: Az iszlám Európában (Eurábia), <http://www.c3.hu/scripta/lettre/web/index.htm>

szemben például Britanniában lehetővé teszik a szikh férfiak számára, hogy építkezésen dolgozva, motorbiciklin vagy rendőrként is a hagyományos turbánt viseljék, noha ez ellentmond a munkavédelmi előírásoknak, a közlekedési szabályoknak, illetve a szolgálati rendszabályzatnak.)

Ez a példa egyébként két dolgot is megmutat számunkra. Egyfelől azt, hogy a kulturális integrációval kapcsolatos problémák mindig akkor keletkeznek, amikor a bevándorló közösségek olyan követeléseket fogalmaznak meg, olyan szokásokat, hagyományokat próbálnak megőrizni Nyugat-Európában is (legyenek ezek vallásiak, nemzetiak vagy egyszerűen csak törzsi eredetűek), amelyek a befogadó országokban a társadalmi érintkezés írott vagy íratlan szabályaival, a politikai kultúra hallgatóságos vagy törvényekbe foglalt normáival ellenkeznek. Másfelől a többségi társadalom és a bevándorló közösségek közötti kompromisszumok azért születnek meg olyan nehezen (ha egyáltalán), mert ezek a viták többség és kisebbség között, ellentétben mondjuk a filozófiai vitákkal, nem a légtüres gondolati térben zajlanak, hanem konkrét társadalmakban, amelyek megszilárdult politikai hagyományokkal és intézményi struktúrákkal rendelkeznek. Franciaországban sem lehetett (és ma sem lehet) a kendő-vitában a laicitás jellegzetesen francia elvét megkerülni, noha ez a kompromisszumos megoldást eleve lehetetlenné tette (és teszi).

Mindezek ellenére véleményem szerint a legnehezebb mégsem annyira a bevándorlók munkaerőpiaci/szociális vagy társadalmi/kulturális integrációjának, hanem inkább a politikai integrációjának a kérdése. Szociológiai felmérések tucatjai támasztják alá ezt az álláspontot. Így például a Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung egyik, 2013-as felmérése szerint az Európában élő muszlimok többsége számára a vallásos előírásoknak nagyobb a jelentősége, mint a világi törvénynek, és háromnegyedük elutasítja a vallásos pluralizmus eszméjét magán az iszlám valláson belül. Kérdés tehát, hogy miként fogja Németország (vagy bármelyik más európai ország) politikai értelemben integrálni olyan emberek tömegeit, akiknek a szemében a világi törvény a vallási előírásoknál csekélyebb jelentőséggel bír.

Ezt a helyzetet, s ennek a helyzetnek a kiúttalanságát látszólag maga Angela Merkel is elismerte (jóval a 2015-ös menekültválság előtt), amikor 2010 októberében a Kereszténydemokrata Unió (CDU) ifjúsági gyűlésén úgy fogalmazott: „a multikulturális társadalom építéséről szóló kísérlet megbukott”. Azt értette alatta, hogy a bevándorlók (elsősorban a törökök) integrációjának az a modellje, amivel Németország gyakorlatilag a múlt

század '60-as évei óta kísérletezett, nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Hasonló szellemben nyilatkozott (nyilván saját országának vonatkozásában) nem sokkal később (2011. február 10-én) Nicolas Sarkozy akkori francia államfő egy televíziós interjúban, s rá két napra a brit kormányfő, David Cameron is. Mindez már csak azért is figyelemre méltó, mert az említett országokban az integrációnak nagyon különböző modelljei működtek, amint az talán a fentebbi példákból is kiviláglott. Ha tehát ezek a modellek egyként megbuktak, akkor a nyugat-európai, befogadó országok ma tényleg nehéz helyzetben vannak: ki kell alakítaniuk az integrációnak egy, az eddigiektől eltérő, hatékonyabb modelljét, olyan körülmények között, hogy a többségi lakosság türelme a nehézkes, árnyalt és időigényes megoldások, a talán éveken vagy évtizedeken át elhúzódó konstruktív társadalmi viták iránt egyre inkább elfogyóban van.

Mi ebben a helyzetben a teendő? A kérdés nyilván nem a cselekvés irányaira vonatkozik – ennek kijelölése a politikusok feladata. A kérdés inkább a *gondolkodás* irányaira vonatkozik. A filozófusok ugyanis mindig is hajlamosak voltak azt hinni, hogy a gondolkodás irányait kijelölni a filozófia feladata. Erre a – gondolkodás irányaira vonatkozó – kérdésre keresi a választ a multikulturalizmus kérdésének talán egyik legjobb és legismertebb mai szakértője, Bhikhu Parekh, az egyik, először 2000-ben megjelentetett könyvében. Az alábbiakban egy darabig az ő elemzéseire hagyatkozom, helyenként azonban vitatkozva is ezekkel, vagy legalábbis ezek mögöttes elvi premisszáival. Parekh egyébként, amellet, hogy a politikai filozófia elismert professzora, egyszersmind munkáspárti tagja a Lordok Házának is. Ilyen minőségében nevéhez fűződik többek között a 2000-ben közzétett úgynevezett *Parekh Report*, amit többedmagával a Multietnikus Britannia Jövője Bizottság számára készített el. De nevéhez fűződik számos elemzés, tanulmány, kötet, amelyeket a multikulturalizmus és az interkulturális párbeszéd elvi és gyakorlati problémáinak szentelt.

Az először 2000-ben megjelentetett, majd 2006-ban újra kiadott, multikulturalizmusról szóló könyvének 9. fejezetében⁴ sorra veszi azokat a közösségi tradíciókat, amelyek a nyugati világ liberális értékrendszerével az idők folyamán összeütközésbe kerültek, s hosszan tárgyalja azokat az érveket, amelyek befogadásuk vagy elutasításuk mellett szólnak. Olyan kérdéseket tárgyal, mint a nők körülmetélésének (a franciaországi muszlimok körében meglehetősen népszerű) szokása, a poligámia, az állatok levágásával kapcsolatos muszlim és zsidó előírások, a

⁴ Bhikhu Parekh: *Logic of Intercultural Evaluation*, in: Uő.: *Rethinking Multiculturalism*, Palgrave – Macmillan, New York, 2006, 264-294.

közvetített, a felek beleegyezése nélkül megkötött gyerekházasságok, a közeli rokonok közötti házasság, a muszlim lányok eltiltása az iskolai sporttevékenységektől, a hidzsábot viselő muszlim lányok helyzete az iskolákban, valamint a szikhek ragaszkodása a hagyományos turbánhoz. Nem kívánom tárgyalni az összes idevágó érvét, viszont részletesen kitérek azokra az elvi premisszákra, amelyekre az elemzéseit alapozza. Főként azért, mert véleményem szerint – bármennyire is megalapozottak legyenek egyébként érvei – a két elvi premisszája közül legalább az egyik vitatható.

Az egyik premisszája, ami számomra is elfogadhatónak – sőt egyenesen megfellebbezhetetlennek – tűnik, hogy a mélyen gyökerező kulturális nézeteltérések esetében mindenképp szükség van nyilvános társadalmi vitára – úgymond a „kultúrák közötti párbeszédre”. Még akkor is, ha elvi és tapasztalati okok is arra intenek minket, hogy ne legyenek az ilyen vitákkal kapcsolatosan különösebb illúzióink. Több oknál fogva sem. Először is, mert – mint említettem – ezek a viták mindig konkrét társadalmakban zajlanak, amelyek már megszilárdult politikai hagyományokkal rendelkeznek, s ez a tény nagyban leszűkíti az ilyen viták lehetséges mozgásterét. 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 igénybe vehető érvkészlet jellegét: a tapasztalat szerint ezekben a vitákban az érvek hamar elfogynak, s egy idő után már csak a kikezdhethetlen 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 kapcsolatban.

Parekh elemzéseinek másik premisszáját viszont már jóval vitathatóbbnak látom. 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 a többségi társadalomban sem. 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. Bárhogyan 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 politikai értékekre.

Jómagam viszont azt gondolom, hogy Parekh vonatkozó álláspontja, bármennyire is meggyőzően adja elő, mégiscsak vitatható. Persze igaza lehet abban, 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 fasizálódni 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 mindenikünk 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. Természetesen teljesen

nyilvánvaló számomra, hogy a nyugat-európai demokratikus rendszerekben is léteznek olyan eszmék, elvek vagy intézmények, amelyek – bár talán hajlamosak vagyunk róluk azt gondolni, hogy elválaszthatatlanul összefonódnak a demokráciáinkkal – vitatható legitimitásúak. Ilyen lehet például a laicitás már említett elve is. Másfelől viszont arról is ugyanúgy meg vagyok győződve, hogy nem minden demokratikus eszmény, elv vagy intézmény ilyen természetű: vannak tehát köztük olyanok, amelyek fölött nem vitatkozhatunk és alkudozhatunk egymással és másokkal. Főként azokra gondolok itt, amelyekből a demokratikus rendszereink a végső legitimitásukat nyerik, s amelyek tehát nem tehetők vita tárgyává, vagy legalábbis nem anélkül, hogy ezáltal politikai rendszereink legitimitását ne veszélyeztetnénk. Anélkül tehát, hogy politikai értelemben meg ne tagadnánk önmagunkat.

Egyik ilyen elv, amint azt már fentebb említettem, a tolerancia elve. Egy másik elv lehetne a *beleegyezés* régi elve. Visszatérve a Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung felmérésére: számunkra éppen azért olyan riasztóak a felmérés által szolgáltatott adatok, mert mi Európában megszoktuk, hogy a törvényt a közakarat, nem pedig valamilyen vallási előírás igazolja: a törvényt azok beleegyezése legitimálja, akiknek kötelességük engedelmeskedni neki. Ezért mi Európában csak olyan politikai kötelezettségeket fogadunk el magunkra nézvést érvényeseknek, s csak olyan törvényeknek engedelmeskedünk, amelyeket alkalmunk volt előzetesen szabadon megvitatni, s amelyekhez beleegyezésünket adtuk. Egészen más dolog ez, mint azért engedelmeskedni egy parancsnak, mert az történetesen Isten szava. S végül pedig egy harmadik, s talán mind közül a legfontosabb elv lenne a szabad és nyilvános *vita* elve, amelyet egyébként Giovanni Sartori a demokráciáról szóló, méltán híres könyvében⁵ egyenesen úgy említ, mint minden demokratikus állam végső legitimitációs elvét. A demokrácia (minden demokrácia) megkülönböztető jegye, s egyben legitimitásának forrása, állítja Sartori, hogy bármi szabadon vitatható benne, s hogy ebben a szabad vitában elvben bárki megszólalhat. Hadd tegyem hozzá, itt most a Charlie Hebdo elleni merényletre is gondolva, hogy a szabad vita elve a vallásos meggyőződésekre is kiterjed egy demokratikus államban.

Ezt azért is említem, mert úgy tűnik, manapság hovatovább hajlamosak vagyunk megfelekedni a vallási türelem eszméjének eredeti értelméről. Arról tudniillik, hogy a tolerancia eredetileg korántsem kötelezett bennünket mások hiteinek kritikátlan elfogadására és helyeslésére. Amire kötelezett, az csupán mások lelkiismereti szabadságának a tiszteletben

⁵ Giovanni Sartori: Demokrácia, Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

tartása volt, és a két dolog messze nem ugyanaz: én minden további nélkül gondolhatom mások hitéről azt, hogy kárhózas: csak azt nem akadályozhatom meg, hogy mások saját akaratukból szabadon elkárhozzanak. Ha tehát mi úgy gondoljuk, hogy a Charlie Hebdo karikatúristái maguknak keresték a bajt, hogy provokatívak voltak, hogy a szabad beszéd, amennyiben az a karikatúra vagy a vallási izgatás formáját ölti, ártalmas és ezért tiltandó, hogy a politikai korrektség kedvéért a szabad beszédet az erkölcsileg helyeslendő dolgok körére kellene korlátozni, akkor véleményem szerint máris megtagadtuk az egyik legfontosabb demokratikus eszményünket, a szabad és nyilvános vita elvét.

A szabad vitát azonban, s ennek leglényegibb feltételét, a szólás szabadságát ma két oldalról is komoly veszély fenyegeti. Veszélyt jelent egyfelől a véleménynyilvánítás szabadságára 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.

De aligha ez korunk multikulturalizmusának az egyetlen, vagy akár a legsúlyosabb problémája. Sokkal súlyosabb probléma például az, hogy a mi társadalmainkban a tolerancia egy olyan felfogásban, s egy olyan intézményi feltételrendszer mellett működik, ami a betelepülő muszlimok többsége számára történetileg idegen, és emiatt végső soron talán érthetetlen is. Ezzel nem akarom azt állítani, hogy történeti értelemben a tolerancia idegen lenne a muszlim társadalmaktól. Éppen ellenkezőleg: a múltban a muszlimok sokkal toleránsabbak voltak, nem csak más vallásokkal, hanem a saját vallásuk sokszínűségével szemben is, mint a keresztények. A nyugati keresztény középkorban a mészárlások, tömeges kitelepítések gyakoriak voltak; a

muzulmán világban ritkák és atipikusak.⁶ Igaz, hogy a muszlim birodalmak nem muzulmán alattvalói meg voltak fosztva bizonyos előjogoktól vagy szabadságoktól, de a helyzetük mégis összehasonlíthatatlanul jobb volt, mint a hitetleneké vagy eretnekeké a keresztény birodalmakban.

Így például az Oszmán birodalomban (történetileg ez a legutolsó ezeknek a birodalmaknak a sorában) a nem muzulmán közösségek (vagyis a keresztények és zsidók) ún. „milletekbe” tömörültek, s lehelőséget kaptak rá, hogy saját ügyeiket maguk igazgassák. Begyűjtötték a közösség tagjaitól az adókat, végrehajtották saját törvényeiket. Maguk a közösségek működtették és tartották fenn az iskoláikat, szabályozták saját törvényeikkel az élet és az emberi tevékenység olyan területeit, mint a házasság vagy az örökösödés. Könnyedén előfordulhatott tehát az a helyzet, hogy ugyanabban az utcában élő három különböző hitű ember hagyatékát halála után háromféleképpen osztották el, ha egyikük muszlim, a második zsidó, a harmadik pedig keresztény volt. Ugyanígy: a zsidót megvádolhatták, ha a szombatot megsértette, vagy az engesztelés (a böjt) napján (Jom Kippur) evett; a keresztényt nem. A keresztényt letartóztathatták és bebörtönözhatték, ha második feleséget vett magának; a muszlimot nem. A bigámia a keresztények számára bűn, de nem bűn egy muszlim ember számára. Hasonló megfontolásokból zsidók és keresztények fel voltak mentve bizonyos muzulmán előírások megtartása alól. Ehettek, akár nyilvánosan is, Ramadán idején. Készíthettek, árusíthattak és fogyaszthattak bort, amíg azt csupán saját közösségeikben tették. Az oszmán birodalom levéltáraiban található néhány dokumentum azt a kérdést is tárgyalja, hogy miként lehetne elejét venni annak, hogy keresztény vagy zsidó esküvőkön részt vevő muszlimok bort igyanak. Az az egyszerű és kézenfekvő megoldás, hogy teljességgel megtiltsák a bor fogyasztását, úgy néz ki, senkinek sem jutott eszébe.⁷

Nem a tolerancia gyakorlata idegen tehát a muszlim civilizációtól, legalábbis ha történetileg nézzük a kérdést, hanem az az elvi és intézményi *feltételrendszer*, amelyek között ez a mai nyugati társadalmakban működik. A millet-rendszert máig sok nyugati politikai gondolkodó a modern tolerancia történeti előképének tekinti.⁸ Csakhogy, miként azt Michael

⁶ Lásd erről részletesebben: Bernard Lewis: Faith and Power. Religion and Politics in the Middle East, Oxford University Press, Oxford, 2010, 185.

⁷ Uo., 187.

⁸ Például az iowai egyetem néhai professzora, Vernon Van Dyke, aki egyenesen a kisebbségi jogok modern formáját is megalapozni képes fontos történelmi precedensként tekint rá. Lásd: Vernon van Dyke: Human Rights, Ethnicity and Discrimination, Greenwood, Westport, 1985, 74-75. Hasonlóképpen kezeli Will Kymlicka a

Walzer a toleranciáról szóló könyvében⁹ meggyőzően bizonyította (összehasonlítva a millet-rendszert, s egyáltalán a premodern, többnemzetiségű, autokratikus birodalmak által működtetett autonómiák rendszerét a tolerancia mai, a liberális társadalmakban honos rendszereivel), lényegi különbség van a tolerancia premodern és modern formái között: az előbbi közösségekre, az utóbbi *egyénekre* vonatkozik. John Locke híres tolerancia-levele óta¹⁰ számunkra, Európaiak számára a tolerancia melletti legfontosabb érvet az egyén lelkiismereti szabadságára való hivatkozás szolgáltatja. A tolerancia melletti egész érvkészletünk ezért máig az egyéni *szabadság* elvén működik.

Márpedig az iszlám civilizáció önmagát nem a szabadság fogalmával, hanem a meghódolásával határozza meg.¹¹ 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 császáré a császárnak, és a mi az Istené, az Istennek”. (Máté 22:21, Lukács 20:25)

Isten országa, legalábbis keresztényi szemmel nézve, nem evilágról való, következésképpen – ha nem is egykönnyen, de – a keresztény világban lehetséges volt az egyházi és a világi autoritás, vallás és politika fokozatos elválasztása (nem utolsó sorban az európai vallásháborúk megrázkódtatásainak a hatására). Márpedig ma a nyugati világban éppen ez a vallási tolerancia működésének tényleges, *intézményi* feltétele. Az iszlám vallás azonban semmi hasonlót nem ismer. Az iszlám megalapítója nemcsak vallást, hanem birodalmat is

multikulturalizmusról szóló, 1995-ös könyvében: Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995, 156-158.

⁹ Michael Walzer: *Five Regimes of Toleration*, in: Uő.: *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London, 1997, 14-36.

¹⁰ John Locke: *Levél a vallási türelemről*, in: Uő.: *A vallási türelemről*, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest, 2003, 194-251.

¹¹ Lásd ezzel kapcsolatban bővebben Roger Scruton terjedelmes esszéjét vagy rövidebb könyvét: Roger Scruton: *A Nyugat és a többi; A globalizáció és a terrorveszély*, in: Uő.: *A nemzetek szükségességéről*, Helikon Kiadó, Budapest, 2005, 7-153.

alapított, s ebből következően nem hozott létre – nem kényszerült létrehozni – az államtól megkülönböztetett egyházat. Mint ahogyan, tegyük hozzá, a vallástól megkülönböztetett világi államot sem. A *regnum* és *sacerdotium* dichotómiájának, amely a nyugati kereszténységben oly nagy fontossággal bírt, az iszlám politikai tradíciójában nincs 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.”¹²

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 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.”¹³ De van egy közöttük, ráadásul a legsúlyosabb, amelyik nem érthető meg semelyik fentebbi ideológiából sem, 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”.¹⁴

Mindent összevetve tehát, nemigen van indok arra, hogy a nyugati demokratikus rendszereknek miért kellene olyan követelést, szokást, hagyományt befogadniuk, eltérniük 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,

¹² Bernard Lewis: Az iszlám válsága, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004, 31-32.

¹³ Uo., 205.

¹⁴ Uo.

ideértve akár még mások legszentebb, vallásos meggyőződését is), ha zavartalan működésük megköveteli, éppen a szabad vita és a tolerancia érdekében, egyház és állam intézményes elválasztását (az állam nem szól bele a polgárainak a hitébe: nem törvényesíti azt, s következésképpen 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.

De nyilván van sok olyan eleme is a mai nyugati politikai kultúránknak, ami a betelepülő muszlimok számára szintúgy idegen, de ami – a fentiekkel ellentétben – fölöttébb vitatható legitimitású, még akkor is, ha úgy véljük, hogy elválaszthatatlanul összefonódnak a demokratikus rendszereinkkel. S miután legitimitásuk vitatható, akár alku tárgyát is képezhetnék a bevándorló közösségekkel folytatott párbeszédben. Pierre Manent, napjaink talán legismertebb francia politikai gondolkodója írja, hogy Nyugat-Európa multikulturalizmusa a multikulturalizmusnak fölöttébb szűkkeblű formája, főként amiatt, mert az emberi jogi elfogultságai miatt a kulturális különbözőséget a „különbözőséghez való jog” formájában kívánja megerősíteni. Azaz a sokféleség tényét és értékét megpróbálja összebékíteni a jogegyenlőség nála alapvetőbb elvével. Ezt minden további nélkül nevezhetjük „emberi jogi fundamentalizmusnak” (ahogyan azt például Leszek Kołakowski is teszi¹⁵), és legalább annyira szemellenzős és dogmatikus módon követjük ma Európában, mint az összes többi fundamentalizmust a maguk követői.

Mert bár igaz lehet, hogy napjaink egyik fontos jelszava a „másság tisztelete” vagy a „különbözőség elfogadása”, de ezt az alapvetően helyes és tiszteletreméltó 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, írja Manent, 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

¹⁵ Kołakowski, Leszek: Emberi Jogok? Mi végre? in: Kritika, Budapest, 2004/2, <http://www.szochalo.hu/hireink/article/102261/1359/>

alapvetőbb elvével. Az Ember úgy jelenik meg itt, mint a jogok alanya, függetlenül attól, hogy az egyes, valóságos emberek ténylegesen hajlandók-e (vagy egyáltalán képesek-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 csupasz, tulajdonságaitól megfosztott absztrakt emberi lényt illetik meg.

Ez aztán egyfajta kulturális neurózist eredményez, egy olyasféle civilizációs tudathasadást, mondja Kołakowski, 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 megjegyezte.) 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. Holott nem kellene megfélemlenünk róla, mondja Manent, hogy a különbözőség (ha már ezt tekintjük a nyugati társadalmak egyik alapvető, vagy alapvetően kívánatos értékének) nem csupán a jog fogalmával, hanem „egy egészen más” fogalommal is megtámogatható, egy olyannal, amelyik végső soron „teljesen ellentétes” a joggal: éspedig a „kötelességével”. Egy muzulmán például vélekedhet úgy, hogy nyilvánvalóan *kötelessége* neki jó muzulmánként lenni, még akkor is, amikor egy nem muzulmán népesség körében él. „S határozottan úgy tűnik, hogy a muzulmán »másságot« jobban biztosítja az a meggyőződés, hogy kötelességünk muzulmánként lenni, mint az, hogy jogunk van hozzá.”¹⁶

Ráadásul korunknak ez az emberi jogi fanatizmusa a politikának egy fölöttébb különös víziójával is társul, s a kettő együtt végképp lehetetlenné teszi, hogy a nyugati, befogadó

¹⁶ Pierre Manent: Politikai filozófia felnőtteknek, Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 162.

társadalmak értelmes és termékeny vitát folytathassanak a bevándorló közösségeikkel. 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 – Manent, mert elfogadtuk a politikának egy különös vízióját, miszerint az egyes politikai cselekedetek csak akkor legitimek – sőt csak akkor érthetők meg 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.¹⁷ 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 nehezíti, 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 parancsait”, merő illúzió.

Azonban a politikának ez a „kantiánus” 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 alighanem igaza van Hannah Arendtnek abban, hogy a politikára vonatkozó nézeteinket ma sem függetleníthetjük teljes mértékben az antik görögség politikai tapasztalataitól. A görögök, mondja Arendt, 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

¹⁷ Lásd erről részletesebben: Pierre Manent: Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2007, 41-42.

olyan méltósággal azt a szférát, mint ők”.¹⁸ 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 mindkét 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 kikezdhetsen 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.

¹⁸ Hannah Arendt: Mi a szabadság? in: Uó.: Múlt és jövő között, Osiris – Readers International, Budapest, 1995, 151-180, 163.