

Bakk Miklós
POLITIKAI KÖZÖSSÉG ÉS IDENTITÁS

A kiadói tanács tagjai:

**Balázs Imre József
Cseke Péter
Horváth Andor
Kántor Lajos
Kovács Kiss Gyöngy
Lászlóffy Aladár
Selyem Zsuzsa**

Bakk Miklós
POLITIKAI KÖZÖSSÉG
ÉS IDENTITÁS



Komp-Press Kiadó
Kolozsvár, 2008

Megjelent a Communitas Alapítvány



valamint a Román Kulturális Alap támogatásával



Cartea a apărut cu sprijinul
Administrației Fondului Cultural Național

Szerkesztette: Demeter M. Attila

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BAKK MIKLÓS

Politikai közösség és identitás / Bakk Miklós. - Cluj-Napoca:

Komp-Press, 2008

ISBN 978-973-9373-89-0

32

© Bakk Miklós, 2008

I. Bevezetés

E tanulmány: kísérlet a politikai identitás filozófiai és politikaelméleti megközelítésére.

A témaválasztást nem csupán a szerző politikatudományi érdeklődése motiválta, hanem annak a sajátos helyzetnek a felismerése is, hogy miközben az identitás kérdésében fontos „hadállások” alakultak ki néhány diszciplínában, így a pszichológiában, a szociálpszichológiában, a szociológiában, az antropológiában, az etnológiában, újabban pedig – a narratívakutatás révén – az irodalomelméletben és művelődésszociológiában, a politikatudomány a politikai identitásra vonatkozó felfogás szintézisében lemaradni látszik e területek mögött.

Kiindulópontom azonban az volt, hogy e lemaradás behozatala nem lehetséges anélkül, hogy az identitásprobléma megfogalmazásának eddigi, egyéb szakterületen elért eredményeit ne helyezzük filozófiai perspektívába, és ne csak ezután tegyünk kísérletet a politikatudomány sajátos területére való átvitelre. Ez a megfontolás határozta meg tanulmányom struktúráját: előbb (a második fejezetben) a filozófiai hagyományok perspektívájába helyezem az „identitásproblémát”, majd ezek alapján teszek kísérletet egy saját modell megfogalmazására, amely a hermeneutikai filozófiai paradigmára és legközvetlenebbül Reinhart Koselleck történeti-szemantikai felfogására alapoz.

Ezt követően kerül sor modellem alkalmazására, mégpedig a politikatudomány két olyan fontos kérdéskörében, mint a „nemzeti mivolt” problémája (harmadik fejezet) és a bal-jobb dichotómia kérdése (negyedik fejezet).

Ebből következően e fejezetek kategóriahasználata nem szakad el azoknak a középfajú elméleteknek a kategória-használatától, amelyeket a két jelzett kérdéskör vizsgálatában relevánsnak tekintek. Itt elsősorban a nacionalizmus-

kutatás, az államelméletek és a diskurzuselemzés konceptuális eredményeiről van szó. A filozófiai nézőpont inkább ezek eredményeinek kritikai átvételében és egy paradigma újrafogalmazásának a kísérletében van jelen, abban a modelljavaslatomban, amely a modernitás, az identitás, az ideológia és a közösség fogalmait próbálja egy új értelmezésben összekapcsolni.

Tanulmányom a politikai identitás szerkezetének vázolásában a következő három fő kérdésre keresett és fogalmazott meg választ.

Először: az identitáskérdés eddigi megközelítésmódjai alapján azt vizsgálta, hogy modellezhető-e a politikai identitás mint kollektív identitás. A politikai identitás általános modelljének megalkotásában a konfliktusosság intézményesítését tekintettem történeti állandónak, továbbá a modern politika diszkurzív jellegét, illetve e diszkurzivitás történeti szerkezetét tartottam szem előtt.

Másodszor: az így vázolt, hipotetikusnak tekintett modellt tanulmányomban a nemzeti közösség kérdésére alkalmaztam. Ebben kiinduló hipotézisem az volt, hogy a „nemzeti mivolt” a cselekvő közösségek intézményesülésének olyan létmódja, amely őrzi a premodern közösségek emlékezet- és eredetközösségi jellegét, ugyanakkor azonban keretet ad a modernitás feszítő politikai konfliktusvilágának is. Azaz: oly mértékben megerősíti az eredet-, illetve emlékezetközösségi kereteket, hogy azok integrálni tudják a modern politikai funkcionális (pluralizmus) talaján kialakult konfliktustereket. Ez válasz arra az alapvető problémára is, hogy a nemzeti közösség miképp maradhat fenn olyan identitásközösségeként (és identitás szerkezetként), amely a modernitás folyamatosan dekonstruáló világában cselekvő politikai közösségeként tud megjelenni, illetve folyamatosan ilyen közösségeként tudja magát újradefiniálni.

Harmadszor: modelletem alkalmaztam a bal-jobb dichotómiára is, és ezzel arra kerestem a választ, hogy a politikai identitás miképp „működik” a politikai moder-

nitás „tisztá” versenyfeltételei között, azaz hogyan funkcionalizálódik azon körülmények között, amelyekben az erőforrásokért folyó politikai kompetíció tűnik elsődlegesnek (és döntőnek) és nem az identitások mérkőzése, nem a közösségi öndefiníciók folyamatossága és megújíthatósága.

A három kérdés vizsgálata adja a tanulmány három központi – második, harmadik és negyedik – fejezetét; ezt követően a záró-összegző ötödik fejezetben csupán a konklúziókat foglalom össze egész röviden.

Tanulmányom végső formája sokak segítő hozzájárulásával alakult ki. Témám első végiggondolása még korábbi, politikatörténeti vizsgálódásaim idejére nyúlt vissza, és főleg Jakabffy Elemér figurája motiválta: sokat foglalkoztattott a két világháború közötti Országos Magyar Párt vezető politikusa és teoretikusa nemzetfelfogásának az a kényszerű, majd intellektuálisan is felvállalt (de pontosan sohasem kifejtett) átalakulása, amely 1919–20 után a „kisebbségi sorsban” ment végbe. Balázs Sándor professzornak köszönhetem, hogy e kérdésben tájékozódni tudtam. A téma kidolgozásában sokat köszönhetek barátaim és kollégáim munkáinak. A legtöbb – észrevétlenül hasznosuló, de fontos – beszélgetést az identitás fogalmáról Bodó Barnával folytattam; a Szász Alpár Zoltánnal a pártrendszerekről és törésvonalakról folytatott beszélgetéseim arról győztek meg, hogy a politikai identitás kérdései mélyen benne gyökereznek a modern politikai rendszerek funkcionalizmusában. Salat Levente könyve (*Etnopolitika – a konfliktustól a méltányosságig. Az autentikus kisebbségi lét normatív alapjai*. Mentor, Marosvásárhely, 2001) témájának rokon volta és megírásának színvonala révén – végig fontos mérce volt számomra.

Külön meg kell említenem a budapesti Teleki László Intézet két munkatársát, Bárdi Nándor történészt és Kántor Zoltán szociológust. Előbbi a történeti érzékenység és a sokoldalúság mintaképe számomra, erőteljesen jelen van e kötetben (még akkor is, ha filológiai értelemben – a forrá-

sokra való hivatkozások tekintetében – hatása nem mutatható ki); utóbbi pedig az a szakmai partner volt végig, akivel a koncepciómat módszeresen végig tudtam tárgyalni, és akinek a legtöbb segítséget köszönhetem a nacionalizmuskutató terén való tájékozódásban. Meg kell említenem továbbá azokat, akik hasznos kritikai észrevételeket fogalmaztak meg a már kész, illetve részleteiben, különböző szakmai fórumokon és konferenciákon bemutatott dolgozat kapcsán. Demeter M. Attila megközelítésmódom egészére tett értékelő és biztató megjegyzést, Vizi Balázs és a nemrégiben tragikus hirtelenséggel elhunyt Lőrincz Csaba pedig a dolgozat első, doktori disszertációként bemutatott változatának egyik-másik részletéhez javasolt továbbgondolhatósági szempontokat.

Úgy gondolom, mindannyiuknak köszönettel tartozom! E kis kötet érdemeiben ők is osztoznak; a hibák és a nem teljesült ígéretek azonban, a dolog természetéből adódóan, egyedül a szerzőt terhelik.

II. A politikai identitás

II.1. Az identitáskérdés a filozófiai hagyományok vitáiban

Mindannyiunknak van mind egyéni, mind kollektív identitása, amelyekre vonatkozóan az is általánosan elfogadott, „hogyan az egyéni és kollektív identitások bizonyos formában kölcsönösen súlyt adnak egymásnak” (Schöpfelin, 2002), továbbá hogy az identitások emberi alkotások és egyben keretei is az emberi tevékenységnek.

Az identitás kérdésének az individualitás és kollektivitás, szabadság és determinációk közé helyezése magát az identitásfogalmat egyfajta „csúcsfogalommá” avatta. Ennek igazi oka azonban az, hogy az identitásról folytatott diskurzus a modernség egyik legfontosabb, „alapozó” diskurzusa. A modern kor, mint Calhoun megjegyezte, „megszilárdította az egyéni és kategorikus identitásokat, valamint az önazonosság megerősítésére tett erőfeszítéseket”, miközben olyan változásokat is hozott, amelyek „az identitások kialakítását és elismerését problematikusá tették” (Calhoun 1997, 99).

Habár az identitásról folytatott diskurzus a modernség diskurzusa, magának a kérdésnek a megragadása a legfontosabb filozófiai hagyományok vitáját is új értelmezésekkel egészítette ki. Két olyan filozófiai paradigmáris is van, amelyeknek vitája külön-külön is fundamentális szerepet kapott a modern – egyéni és kollektív – identitásfogalom kialakításában és folyamatos, filozófiai szintű újraproblematizálásában: az egyik a „dualista paradigma”

ütközése a „hermeneutikai reflexióval”, a másik az esszenzialista-konstruktivista vita.

II.1.1. A dualista paradigma és a hermeneutikai reflexió

Dualista paradigmán itt a filozófiatörténetben *tudatfilozófiaként* vagy *szubjektumfilozófiaként* ismert korszak alapparadigmáját értjük. E paradigmát az újkor egymást keresztező vagy egymástól elszakadó hagyományait visszafejtve találjuk meg egy nagy, de körülhatárolható filozófiatörténeti periódus szellemi beállítódásának domináns értelmező sémájaként, amely – a filozófiatörténet újabb, meghatározó interpretációi szerint¹ – az antikvitásnak és a középkornak a létező létére vonatkozó kérdését (az ontológiát) váltotta fel a létező megragadásának episztemológiai föltételeire irányuló vizsgálódással, és ez a séma határozta meg a filozófiai problematizálást a XX. század elejéig-közepéig. Az újkori európai racionalizmus története felfogható úgy is, mint az a felvilágosodás korától eredeztethető, egységes processzus, melynek képviselői a racionális ismeretek igazolásához vezető út kiindulópontjának egyöntetűen a kételkedés eróziójával szemben immúnis szubjektivitást tekintették. A Descartes-tól Husserlig húzódó szubjektivitásfilozófiai tradíció az egymással szemben álló öntudat és világ egységét (a gondolkodás és a tapasztalati világ egységét) a „helyes kategóriák” rendszereiben kereste. A dualista paradigma a szubjektum és a tapasztalás egységét megteremtő rendszeralkotó és módszerkonstituáló gondolkodás öntudata.

A dualista paradigma helyébe lépő „hermeneutikai problematizálás” csupán Heidegger, Gadamer és Ricoeur munkássága nyomán terült oly mértékben szét a filozófiai kérdések palettáján, hogy erőteljes filozófiai koncepcióként, a hermeneutikai filozófia irányzataként került szem-

¹ Lásd Habermas (1992), Frank (1998), Tugendhat (2000).

be a modernitás szellemiségét megalapozó, a szubjektum-objektum viszonyt kiindulópontként tekintő filozófiai paradigmával. A fordulat egyik terjedő értelmezése szerint a filozófiai hermeneutika irányzata ma: „egy lehetséges *kivezetés* [...] a szubjektum-objektum viszony elidegenítő sémáiból” (Veress 2003, 8).

A filozófiai hermeneutika rehabilitálta a filozófiai gondolkodás számára az ember élet- és világtapasztalatát s vele együtt az életvilágot, amelyet a „szubjektum-objektum”-filozófia, vagyis a dualista paradigma mind a tudomány, mind a racionális társadalmi cselekvés szempontjából diszkreditált. Ez a nyelv és a beszéd „valóságban” elfoglalt helyének teljes újragondolását jelenti, amely elsősorban Gadamer munkásságában ért el radikális ontológiai fordulatot.² Gadamer a nyelvet az ember számára a „világ” létrehozójának tekinti: az, hogy az embereknek egyáltalán *világuk* van, a nyelven alapszik, és ez különbözteti meg az élővilág többi részétől. És nem abban a triviális értelemben, hogy az ember fogalmakban gondolkodik, míg az állatok nem, hanem annak folytán, hogy a nyelv az embert a környező világ fölé emeli, azaz olyan szabad és távolságtartó viszonyulást tesz lehetővé ember és világa között, melynek „végrehajítása nyelvi jellegű” (Gadamer 1984, 309), azaz míg az állatoknak csak környezetük van, az embernek világa.³

A nyelv tehát világviszonyunk egészét tárja fel, vagyis világtapasztalatunk nyelvisége mindent megelőz, amit létezőként ismerünk vagy létezőnek gondolunk. Gadamer

² A dualista paradigma és a hermeneutikai reflexió szembenállása filozófiatörténetileg úgy is értelmezhető, hogy Gadamer hermeneutikája tulajdonképpen a dialógus-filozófiákhoz kapcsolódik, amelyek szemben állnak a német idealizmus rendszerigényével, mely abszolút szisztéma megteremtésére törekedett, előfeltételezve az „általános szubjektumot”, azaz az általában vett tudatot (lásd Bonyhai 1984 389–393).

³ Ezt már Arisztotelész is így látta: míg az állatok hangjelzései mindig egy meghatározott viselkedésre utasítják a faj egyedeit, a nyelvi megértés – melyet a görög filozófiában többjelentésű *logosz* fogalmával nevezett meg – magát a létezőt mint egészet tárja fel.

szerint „...a nyelv és a világ alapvonalatkozása nem azt jelenti, hogy a világ a nyelv tárgyává válik”; nyelv és világ viszonyának alapösszefüggése inkább az, hogy ami a megismerés és kijelentés tárgya, azt már „eleve a nyelv világhorizontja fogja körül” (Gadamer 1984, 312). A világtapasztalat nyelviségének előtérbe kerülése felismerhetőbbé tette, hogy az újkor univerzalizmusa, a dualista paradigma módszertani lendülete mögött régebbi tradíciók is rejlenek. Valójában két olyan meghatározó gondolkodási hagyomány van, amelyeknek gyökerei a görög filozófiába nyúlnak vissza, s amelyek a „dualista” és „hermeneutikai” paradigma ellentétében folyamatosan újrafogalmazódva a nyelv és valóság viszonyának eltérő felfogását eredményezték.

Az már a nyelvről való görög gondolkodás alapművében, Platón *Kratülosz*ában megjelent, hogy a szó és a dolog viszonyáról két különböző elméletet lehet alkotni. A konvencionalista elmélet a nyelvhasználat megegyezés és gyakorlás révén elért egyértelműségét tekinti a szójelentések egyetlen forrásának, míg a vele szemben álló elmélet – melyet Platón a helyesség fogalmával jelöl – a szó és a dolog természetes megegyezését állítja (Platón, 383b–385e), de ugyanakkor a *Kratülosz*ban az is megjelenik, hogy a *beszélés tulajdonképpen cselekvés* (387a–e), amely következőképpen nem a „dolgokról” szól, hanem a cselekvő intencióiról, törekvéseiről, a „világban” számára adott lehetőségekről.

Gadamer szerint Platón e nyelvelméletek megvitatásával tulajdonképpen azt akarta megmutatni, hogy a nyelvben nem lehet semmilyen tárgyi igazságot elérni, és ezzel ideatanát készítette elő, amivel új síkra helyezte a problémát. Célja a dialektika volt, amellyel annak az igénynek adott hangot, hogy a gondolkodásnak le kell győznie a szavakat (Gadamer 1984, 284–286).

Viszont azzal, hogy felfedezte az „ideákat” mint a gondolkodás nyelvtől független tárgyait, Platón még alaposabban elfedte a nyelv saját lényegét. A logosz görög fogalma,

ahogy a *Kratüloszban* megfogalmazta, a szavak és dolgok megfeleltetését jelenti, a szavak pusztja jelfunkcióra való redukálását, amiben már a modern „dualista” paradigma is előrevetül, vagyis az a felfogás, amely szerint a nyelv csupán jelrendszer, és ekként kell mind ideálissá, mind pedig a lehető leghatékonyabbá tenni. Az ideális jelrendszerre való törekvésből származik a *characteristica universalis* eszméje, a nyelvnek az az ideálja, amelyet az újkorban legtisztábban Leibniz fogalmazott meg az *ars inveniendi* fogalmában. Ez a felfedező ész nyelve, amely mögött az az elképzelés rejlik, hogy „a nyelv a mesterséges, egyértelműen definiált szimbólumok rendszere révén legyőzi önmagát” (Gadamer 1984, 290). A XVIII. században megalapozott és a XX. században kiteljesített (ismeretfilozófiai) felvilágosodásnak a nyelve is olyan ideális nyelv, amelynek „a tudható mindensége, a lét mint abszolút kezelhető tárgyiasság” felel meg (Gadamer 1984, 290).

A modern európai gondolkodás nyelvfeledtsége tehát a görög gondolkodásban gyökerezik. Alapfeltevése azonban, mely a felvilágosodás egyetlen forrásaként jutott volna történelmi szerephez, még sem vált egyeduralkodóvá.

Vele szemben az inkarnáció keresztény gondolata egy másik hagyományt is megalapozott. A feltámadás misztikumában, az ige testté válásában ugyanis a teológia olyan perspektívát állított a filozófia elé, amelyben a nyelv kérdése is újrafogalmazódott. A korai egyházatyák annak érdekében, hogy elgondolhatóvá tegyék a teremtés nem görög gondolatát, a nyelv csodájában találták meg a legjobb megoldást: a szóból nem a tudomány (a jel) lehetőségét emelték ki, hanem az inkarnációt, az előjövételt. A *verbum*, az ige nem csupán kifejezi azt, ami korábban már „létezett”, azaz nem a potenciából az aktusba való átmenetet ragadja meg, hanem létrehoz valamit. Az ige, a kimondás intencionálja és ezzel újratelemi a dolgot. Ez a fogalomalkotás folyamatában ragadható meg a legkönnyebben, és a beszélés „teremtő” folyamatában realizálódik. A beszélés, amint Gadamer kifejti, még ha tartalmazza is a mindenko-

ri gondolt alárendelését egy előre adott szójelentés általánosságának, nem számolja fel, hanem éppen előhozza a különöst: „Aki beszél – tehát általános szójelentéseket használ –, az olyannyira valamely tárgyi szemlélet különösségére irányul, hogy minden, amit mond, részesedik a körülmények különösségéből, melyekre a beszélő gondol” (Gadamer 1984, 299).

A beszélésnek ez a felfogása torkollt abba a nyelvkonceptióba, amely Herdertől és Humboldtól kezdődően a nyelvet organizmusnak és *világlátásnak* tételezi. Ebben a felfogásban az ember „ugyanazzal a művelettel, amellyel [...] kitermeli magából a nyelvet, egyben bele is szövi magát...” (Humboldt 1975, 31). A beleszövést Humboldt és Herder az egyes nyelvek kollektív individualitása érvényesülésének és újrateremtésének fogta fel, és ezzel azt is ki mondta, hogy az individuum számára az egyéni létezésnek más kerete, mint e „beleszövöttség”, nincs.⁴ Egy új paradigma alakult ki, amely a beszélő közösségek létezésének horizontját a szubjektum önmagát elgondoló képessége, tehát a tisztán individuális öndefiníció elé helyezi.

E paradigmának a politikumra vonatkozó értelmező lehetőségei ahhoz a görög gondolkodásban is megjelent felismeréshez kapcsolódnak, hogy a „politikum világa” a leginkább „beszélt világ”. Ez a felismerés először az ókori retorikán keresztül fogalmazódott meg és vált a hermeneutikai reflexió egyik előkészítő területévé. A modern nyilvánosság újabb impulzusokat adott a dualista paradigma megkérdőjelezéséhez, amely a társadalmi tényeket (ér-

⁴ Humboldt szerint minden nyelv egy kört von a nép köré, amely beszél (tehát az egy nyelv beszélését közösségkonstituálóknak tekinti), „és ebből csak azzal a feltétellel vonhatja ki magát, ha ugyanakkor belép egy másik nyelv körébe” (Humboldt 1975, 31), ami egyben azt is jelenti, hogy a beszélt nyelv által konstituált közösségekben kívül más létezmód nem adott az emberek mint individuumok számára. Ezen Gadamer csupán annyit módosított, hogy a nyelvi közösségekhez tapasztalatvilágokat rendelt, de ezek nem jelentenek egymást kizáró perspektíválásokat, azaz: a belépés egy új nyelvi közösség „világába” nem jelenti a régebbi világ teljes feladását. Ha idegen nyelvi világokba lépünk be, az nem jelenti, hogy saját világunkat elhagyjuk és tagadjuk, a világtapasztalat nyelvisége ugyanis nem ítéletek viszonyát jelenti, melyek közt ellentmondásmentességnek kell léteznie (Gadamer 1984, 311–312).

dekeket, pozíciókat, intézményeket) a nyelvtől és a beszéléstől független valóságba rendezte.

A XX. század történelmének és politikavilágának néhány további alapvető folyamata is e paradigma tapasztalati háttérét erősítette. Szabó Márton szerint ezek a következők: 1. Európa nyugati felén megerősödött a parlamenti demokrácia, az ennek megfelelően intézményesített politikai verseny, aminek nyomán egyértelművé vált, hogy a politikai döntések diszkurzív folyamatokban születnek (amit viszont nem lehet figyelmen kívül hagyni a politikai jelenségek értelmezésénél). 2. Kibontakozott a „néppártosodás” folyamata, a politikai erők „középre tartása” és harca a „centrum elfoglalásáért”, ami az ideológiai nézetek bizonyos mértékű kiegyenlítődéséhez vezetett. A nagy ideológiai csaták helyébe a politikai kulcsszavak, szimbólumok és a politikai stílus uralásáért folyó nyelvi küzdelmek léptek. 3. A modern tömegtájékoztatás rendszereinek térhódítása nemcsak új távlatokat nyitott a politikai kommunikáció előtt, hanem átalakította a vezetők és vezetettek viszonyát. Felerősítette a manipuláció lehetőségeit, ami magával hozta a politikai manipuláció egyre élesebb kritikáit is. 4. Minthogy a közép- és kelet-európai diktatúrák nyelvi diktatúrák is voltak – mivel rendelkeztek a centralizált hatalom valóságértelmezésének (tudományos és ideológiai) monopóliumával –, 1989 utáni összeomlásuk nyomán egy nyelvi szabadságharc is kiteljesedett, és új nyelvi-politikai küzdelem kezdődött a definíciókért és a kommunikációkért (Szabó 1998, 12).

Mindebből következően a politikai identitás kérdése, amennyiben a nagy filozófiai tradíciók felől vizsgáljuk, nem a dualista paradigma szubjektivitásfogalma, az öntudat politikai tartalmai felől fogalmazható meg, hanem a beszédselekvés nyelvi horizontja felől, amely – a beszélés minden individualizáló szerepe mellett – életközösséget és kollektív (történeti) együttlétet fejez ki.

II.1.2. Esszencializmus és konstruktivizmus

A modernitás mint önnön racionalitását folyamatosan meghaladó racionalizáció nemcsak a premodern közösségeket bontotta fel, hanem a személy problémáját is új összefüggésbe helyezte. A társadalmasítható megismerés iránti igény oly erőteljessé vált a kapitalizmus kibontakozásának kezdeti szakaszában, hogy a megismerés és az átadhatóvá standardizált tapasztalat köréből kizárt mindent, ami csak egy különös személyiséghez volt köthető, amit csupán egy közös tapasztalatokkal rendelkező kisebb csoport tudott felmutatni. E „kvantifikáló és mágiátlanító” racionalizálásban „szociológiai szempontból a megismerés *elszemélytelenedéséről* és a *közösségből való kiválasztásról* van szó, aminek egy több irányba mozgó *elvontság* felel meg” (Mannheim 1994, 40).

A közösségek szociológiailag is értelmezhető lebontása, az, hogy a modernitás elsősorban az „eleve adottságokat” rombolta le – például a rokonsági rendszert, amely minden premodern társadalomban átfogó társadalmi és személyes identitást biztosított⁵ –, azonban megállt az individuum határán. Az individuumra a premodern közösségek szétracionalizálása nyomán „a kollektív és a személyes lét befejezetlensége, töredékessége és ellentmondásossága” (Calhoun 1997, 101) nyomta rá a bélyegét, ezek voltak azok az új feltételek, amelyek mellett – racionalizált és folyamatosan változó társadalmi szerkezetek közepette – az egyénnek új „identitáskonstrukciókba” kellett belépnie.

Bár a töredékességre alapozódó „identitáskonstrukciókat” a modernitásnak tulajdonítjuk, tulajdonképpen olyan folyamatról van szó, amelyet a kereszténység készített elő, és vitt véghez. A kereszténység a páli és ágostoni fogalomrendszerrel radikális fordulatot eredményezett ember és világ (kozmosz) kapcsolatának felfogásában: egyrészt „a hit aktusát a vallási magatartás meghatározó vonásává avatta, s félreérthetetlenül személyes döntéssé tette”, más-

⁵ Az európai történelem korábbi időszaikaiban ehhez még számtalan intézményes és lokális identitás társult.

részt „ennek az aktusnak a bekövetkezését vagy elmaradását kiemelte a kozmikus oksági láncból: az, hogy valaki megtér-e vagy sem, semmilyen lényeges értelemben nem függ tudásától, társadalmi helyzetétől, személyes szokásaitól, hibáitól, korábbi tapasztalataitól, élményvilágától, lelki habitusától, szenvedélyeitől, vágyaitól, közösségétől, egyszóval semmitől, ami őt a tapasztalati világhoz köti” (Balázs 2003, 38). Ennek következtében az ember maga is titokzatos, távoli lény lett, belső végtelensége szembeállíthatóvá vált a világgal, annak külső végtelenségével, a hit misztériuma pedig az ember szabad döntésébe költözött, de épp ezáltal nem maradt meg „emberfölöttinek”, hanem – misztériumvolta ellenére – a mindennapok eseménye maradt (vö. Balázs, 39).

A kereszténység civilizációvá válásával – amikor mindenki kereszténynek született, és készen kapta a hitet annak minden egzisztenciális, életkeretet meghatározó következményével – a hit megvallásának, illetve meg nem vallásának mindennapisága (de egyben a megvallás radikális következményei is) új emberképet eredményezett, amelynek alapja: a hit radikális döntésekkel való újbóli felmutatása, megerősítése. Ez egyúttal hatásos közösségformáló erőnek is bizonyult. Később – a reformáció korától – ez magába foglalta a hit-, illetve felekezetválasztás fogalmát, majd a felvilágosodást követően a vallásos hit választásának vagy elutasításának a lehetőségét (Balázs, 40).

A keresztény alapon kialakult szabad ember – aki önirányító, és szabadon választ életfelfogásokat, az erkölcsi jó és rossz között – „belső végtelenje” találkozott a polgári élet „külső végtelenjével”, amely gazdag, szinte végtelen szerepkészletet zúdított az egyénre.

Ekkor vált az új identitáskonstrukciók megkerülhetetlen kiindulópontjává a természetjog. Mannheim szerint ebben a polgári gondolkodásnak az az „érdekszerű súlypontja” volt a meghatározó, amely az individuum szubsztanciájához kötötte a magántulajdont, azaz nem engedte,

hogy a magántulajdon legitimálása átlendüljön a gazdaság területére:

„Mihelyt [...] a gazdaság síkján vetődik fel a szabadság és egyenlőség problémája, a polgári világ alapakarása át van törve. De pontosan ilyen okokból kellett a proletár érvelésnek a kérdésfeltevés e módját erőltetnie és a gazdasági problematikát hiposztazálnia.” (Mannheim 1994, 35.)

A természetjogi gondolat a *lex naturae* és a sztoá ókori hagyományában gyökerezik, amely beolvadt a keresztény hagyományba, ahol az „abszolút természetjogból” isteni törvény lett. A modern kor elején viszont a *lex naturae* kivált az isteni törvények köréből, és a polgári önmegfogalmazás kiindulópontjává vált: összekapcsolódott az atomisztikus gondolkodással és a szerződéselméletekkel. Az individuum vonatkozásában ez azt jelentette, hogy az atomizált és racionalizált világban elvileg egyedül az egyén volt organikus egységként felfogható, amely belülről termeli a maga szabadságát. Azaz az individuum feltétlen szabadsága egyben az identitását is jelentette, hiszen enélkül szabad cselekvésének és döntésének nem lett volna belső forrása, tehát maga a szabadsága szűnt volna meg.

Ennek konzekvenciái azonban – amint azt Mannheim felismerte – csak a felvilágosodás konzervatív kritikája nyomán bontakoztak ki. A természetjogi gondolkodás kritika alá vett összetevői két felosztásban jelentek meg. A tartalmi elemek a következők voltak: (1) a természeti állapotról szóló tan, (2) a szerződésről szóló tan, (3) a népszuverenitásról szóló tan, (4) az elidegeníthetetlen emberi jogokról, azaz a szabadságról, a tulajdonról, az elnyomással szembeni ellenállásról szóló tanok. A bírált módszertani kiindulópontok pedig a következők: 1) a kérdéses tényállás megalapozása az értelemből kiindulva, 2) a különös dedukciója egy általánosabb elvből, 3) az általános érvényesség mint előfeltétel az összes egyén számára, 4) a minden

történeti testületre való általános alkalmazhatóság, 5) a kollektív képződményeknek – állam, jog, nemzet stb. – az egyesekből, a szingularitásból való levezetése (az atomizmus tétele), 6) a statikus gondolkodás mint erkölcsileg helyes történelem felett lebegő, önmagába zárt szféra (Mannheim 1994, 89).

A természetjogi gondolkodás legkonzisztensebb kritikáját a német romantika fogalmazta meg. Csakhogy – vette észre Mannheim – a romantikus áramlatok számai ugyanabba a szociológiai képletbe futottak össze, amely a felvilágosodás mellett is elkötelezte magát, s amelyet ő „társadalmilag szabadon lebegő értelmiségeknek” nevez.⁶ Ezen az alapon a romantika már nem a régi rend életérzése és filozófiai szublimálása volt: a romantikus tudat felvette magába, azaz megszüntetve-megőrizte a modern-racionalista világgépet. Nem annyira elvetette az egyén, az individualitás primátusát, mint inkább kinagyította azt, különböző előjelű totalitásokat épített bele, aminek a magyarázatát a „lebegő értelmiség” sokfelé nyitott egzisztenciája adja: a „labilis külső helyzet és a saját szűk életkörüket messze túlszárnyaló szellemi horizont révén egyesítenek e romantikus literátorok a maguk hihetetlen érzékenységével erkölcsi bizonytalanságot, a kaland és a »kétesen ismeretlen« iránti állandó készenlétet” (Mannheim 1994, 101).

Az egyéni identitás esszencialista felfogásának gondolkodástörténeti gyökere minden bizonnyal itt tapintható ki. A „több irányba mozgó elvontsággal” a romantika nem csupán felnagyította az individuum belső terét, hanem a természet és az ember szembenállását is előtérbe állította: fundamentálissá tette az abból fakadó dilemmát, hogy az

⁶ E szociológiai képlet bonyolultságát Mannheim a német „intelligencia” rendkívül bizonytalan egzisztenciális helyzetéből, „gazdasági otthontalanságából” vezette le. A szabad írói pályának a romantika korában még nem volt múltja – írta –, és a független szellemi egzisztenciák életpályájára a bizonytalanság nyomta rá a bélyegét: így egy viharos, az egész világgal szembehelyezkedő fiatalok után általában a filiszterré válás útja következett (Mannheim 1994, 101).

ember „természeti” és „társadalmi” meghatározottsága egymással belső ellentmondásban van. E szembenállással ugyanis hol az emberi identitás biológiai gyökerei kaptak nagy súlyt, hol pedig az individuum jelent meg különböző történetfilozófiai spekulációk kiindulópontjaként.⁷ Így vált az egyéni identitás mindezek foglalatává.

A modernitással tehát, a romantikus értelmiségi munka eredményeképp annak igénye is megjelent, hogy az egyének ne csupán szabad individuumok legyenek, hanem ki is fejezhessék saját „legbensőbb természetüket”, annak megfelelően élhessenek. A szabad akarattal és polgári moralitással súlyt kapó „önazonosság” lett az esszencializmus alapja, mely erőforrásait a XVIII., de főleg a XIX. század néhány fontos eszméjében lelta meg: az individualizmus felemelkedésében, a nemzeti identitás retorikájában és a természet mint „erkölcsi forrás” eszméjében (Calhoun 1997, 103).

A konstruktivizmus álláspontja mögött – az esszencializmussal szemben – inkább egy Arisztotelészre visszanyúló hagyományt pillanthatunk meg. Arisztotelész az identitást a „lényeg” és a „látszat” magyarázataival közelítette meg, és ez kapott új tartalmakat a természetiség megidézésekor a romantika esszencializmusával és az esszencializmus biologizmusával szemben. De előzménye a társadalmi konstrukcionizmusnak Locke behaviorizmusa és a XVIII–XIX. század néhány protoszocialista eszméje is.

Több modern irányzat is megkérdőjelezte a természetre való hivatkozást. A pszichoanalízis az egyént összetevőkből kifejlődő lénynek tekintette (hangsúlyozta a személyiségfejlődés külső tényezőit), és „megvilágította, hogy az identitást el kell érni a fejlődés során, nem pedig egyszerűen fel kell fedezni a természetben” (Calhoun 1997, 102). A funkcionalista szociológia és a társadalmi szerepek elmé-

⁷ A romantikus értelmiségiek – írja Mannheim – „rendkívül fejlett érzékenységgel rendelkeznek [...] az élettérben jelenlevő kollektív akarások iránt, és rendelkeznek azzal a képességgel is, hogy felkutassák őket, és beleéljék magukat” (Mannheim, 102).

lete az identitás „elérésében” a társadalmi körülmények determinisztikus játékát igyekezett tetten érni.

Olyan konstruktivista elméletek is megjelentek, amelyek az esszencialista kiindulópontot, a humán identitás biológiai gyökereit igyekeztek összhangba hozni a szociologizáló szerepelmélettel. Ezek szerint „embernek lenni” nem csupán azt jelenti, hogy emberi testtel rendelkezünk, miként a többi ember, hanem azt is, hogy *személyként* tetelezzük magunkat, és más emberekkel *személyközi* kapcsolatokat létesítünk. A személyes identitás ebben a felfogásban az emberi faj életformájához tartozik, és nem más, mint a viselkedés ama integrációja, amelyen a következő dimenziók kölcsönhatása valósul meg: a test anatómiai és fiziológiai evolúciója, az egyéni tudat fejlődése és a társadalmi szerveződés individualizált formáinak kialakulása. Mindennek eredményeképpen „az egyéni organizmus saját viselkedése felett központi, hosszú távú ellenőrzéssel rendelkezik”, a személyes identitás pedig nem más, mint e „hosszú távú” perspektíva kifejeződése (Luckmann 1979, 60).

Mindazonáltal a konstruktivizmus nem aratott egyértelmű győzelmet ezekkel az irányzatokkal. A pszichoanalízis az egyént ugyan összetett lényként ábrázolta, azonban hagyott egy kis teret a naturalizáló/esszencializáló beszédmódnak is azzal, hogy – egyrészt – a különbözőségek bizonyos részét patológiaként vizsgálta, másrészt pedig fejlődésérvként fogalmazta meg azt, hogy az egyénnek egységes identitás elérésére kell törekednie.

Ugyanakkor azt követően, hogy az identitás a kulturális antropológiának is egyik középponti kérdése lett, az esszencializmus és a konstruktivizmus szembenállása mérséklődött, a természeti és a történelmi egymás kiegészítőjévé vált. A személyes identitás, amelynek létrejötte evolúciós folyamat eredménye, történelmi életformává vált (Luckmann 1979, 63); az identitás nem csupán az ember természetjogi megalapozottságú „szabadságra ítéltségét” fejezi ki, hanem cselekvésmódjának társadalmi-történelmi

továbbkonstruálhatóságát is. Az identitás nem csupán egy „dolog”, amellyel az ember „rendelkezik” vagy amelyből „merít”, hanem „történet” is, aminek folyamatos elmesélhetősége, illetve „újramesélhetősége” adja azt a karakterét, amellyel önazonosságként tételezhető. Ezt próbálja megragadni Ricoeur fenomenológiája az *idem* és az *ipse* közötti azonosság és különbség megfogalmazásával (Ricoeur 1990), melyet Tengelyi a következőképpen értelmez:

„A szembeállítás így értelmezhető: önmagunk maradhatunk anélkül is, hogy *ugyanazok* [idem-identitás] maradjunk, mint akik voltunk; az önazonosság (*ipseité*) [...] nem igényli tehát, hogy lényünknek legyen valamiféle magva, amely minden változás közepette megőrződik; nem vonásaink állandósága, jellemünk szilárdsága és nem is meggyőződéseink változatlansága teszi, hogy önmagunk maradjunk, hanem hogy minden átalakulás, amelyen életünk során keresztülmegyünk, egyetlen egységes történet között elbeszélhető. Ezt jelenti az a kijelentés, hogy az *ipszeitás* nem más, mint *narratív identitás*.” (Tengelyi 1998, 18.)

A narratív identításban tehát az individualitás és a történetiség kapcsolódik össze a konstruktivizmus nézőpontjából. Hogy ez a modernséggel került előtérbe, még nem jelenti azt, hogy az újkori identítások inkább a konstruktivizmus, a premodernnek pedig jobbra az esszencializmus nézőpontjából értelmezhetőek.

Először is: a modern társadalmi identitás értelmezése nem tekinthet el a „primitív” társadalmakban létező identitásmódoktól. A „primitív” vagy premodern társadalmakban a személyes identitás kizárólag a „face to face”-viszonyok között fogalmazódik meg (Tönnies 1983, Luckmann 1979). Ebben a viszonyhálóban az emberek közötti kapcsolatok állandóak, nagymértékben egyénítettek, s minthogy állandó rendszerekben – elsősorban a rokonsági rendszerekben – alakulnak, az egyénben annak világképpé szervesülő tapasztalatát erősítik, hogy ugyanolyan

társadalmi valóságban él, mint társai. Az ilyen társadalmak egy közös szabályozást is megvalósító szimbolikus univerzumot hoznak létre, amelyet „közös narratívaként” tartanak fenn, de amely ugyanakkor arra is alkalmas, hogy „esszencializálja” a közös identitáskeretet. Vagyis: a pre-modern kor kollektív identitásai nyitottak mind a konstruktivista, mind az esszencializáló értelmezésre.

A modern társadalmakban viszont a tevékenység különböző területei különálló, specializált – gazdasági, politikai, vallási stb. – rendszerekben intézményesültek. Mindegyik területnek megvan a maga jelentésvilága, amely olykor maga is egy szimbolikus univerzum igényével lép fel (a vallás és – részben – a politika területén), vagy csupán egy funkcionalizmus igényeit szolgálja (gazdaság). Az egyén identitása szempontjából a szétválás azonban azt jelenti, hogy individuumok immár nem egy szimbolikusan is egységes univerzumban oldódnak fel, hanem szerepek sorát elsajátítva vesznek részt a társadalmi tevékenység megosztásában. Luckmann megfogalmazásában: a modern társadalmakban az egyéni identitás társadalmi szerepek általi meghatározottsága valami „tömeges szubjektív problémává”, azaz az egyén problémájává válik; elsődlegesen az egyén problémája lesz az, hogy a rendelkezésre álló – többségükben anonim – szerepek alapján milyen személyes identitás „termelésére” „vállalkozik”. „A személyes identitás – írja – az egyén, a legprivátabb kisvállalkozó ügyletévé válik” (Luckmann 1979 – idézi Csabai–Erős 2000).

Ennek a vállalkozásnak kerete a narratíva: a személyes identitás megalkotása nem egyebet jelent, mint annak a „történetnek” az „elbeszélését”, hogy mikor, miképpen élt az egyén a rendelkezésre álló szerepekkel mint lehetőségekkel, hogy miképpen látta azt a „történetet”, amelynek szerepjátszásai révén részese lett.⁸

⁸ A narratív identitáshoz való eljutás egyébként egyedfejlődési folyamatként is leírható. Habermas ezt a szocializáció következő három lépcsőjének tekinti:

A narratíva megalkotásának azonban csak az egyik módja, hogy a szerepváltásaikat az egyének „elmagyarázzák” maguknak és környezetüknek, megteremtven ezzel saját „narratív identitásukat”. A másik mód: a „kész”, azaz társadalmi érvényességgel és nyilvánossággal rendelkező narratívákhoz, mint közösségi tervekhez való kapcsolódás. Alapja a Koselleck által „kollektív egyednek” (Kollektivsingulare) mint cselekvő és tagolt tömegnek, közösségi identitásnak a megjelenése az újkorban a demokratizálódás és politizálódás eredményeképpen.⁹ Európában a XVIII. század közepétől fokozatosan lebomlanak azok a társadalmi korlátok, amelyek az alsóbb rétegeket kizárták a politikából: megnőtt a képzett emberek száma, az olvasás egyre általánosabbá vált, a reprezentatív nyilvánosságot pedig a polgári nyilvánosság intézményei váltották fel. A folyamat egyik sajátosságát a rendi értékek demokratizálódása és szétterülése – a „népre” és „a nemzetre” való kivetítése – adta, a másikat az ideologizált beszédmód megjelenése és a fogalomhasználat átalakulása. A politika az újkortól cselekvő kollektívumok munkája, és a politika által konstituálódó cselekvő közösségeknek olyan fogalmakra van szükségük, amelyek lehetővé teszik az eltérő, egymásnak ellentmondó jelentéseket. A politikai fogalmak homályossága („ideologizáltsága”) tehát a politika újrateemtésének feltételeit fejezi ki; ezt Koselleck a következőképpen foglalja össze:

1. Előbb a kisgyerek megtanulja megkülönböztetni saját magát és testét a környezettől, kialakít valamiféle „természetes identitást”, amelynek szintjén azonban még nem része a szimbolikus világnak. 2. Ezt követően elsajátítja azokat a szimbolikus univerzálákat, amelyek környezetének alapvető szerepeit és viselkedési normáit szabályozzák, s ezzel „természetes identitása” beépül egy vagy több szerepidentitásba. Ezen a szinten az egyének még inkább szerephordozók. 3. Az utolsó szinten a szerephordozók átalakulnak személyekké, akik identitásukat a konkrét szerepektől és specifikus normakészlettől függetlenül is fenn tudják tartani (Vö. Habermas 1975, 41–55; Csabai Márta – Erős Ferenc 2000, 26–28).

⁹ A folyamatot Koselleck (1972) nyomán Szabó Márton foglalta össze (lásd Szabó 1998, 62–65).

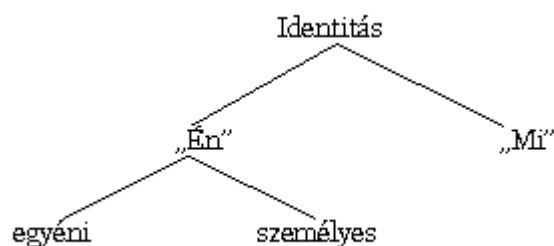
„A kollektív egyed ilyenféle szóképzései megfelelnek az általánosságot és a többféle jelentést hordozó üres és homályos formáknak, amelyek a beszélő osztályhelyzete és érdekei szerint tagolódnak, és akár ellentétesen is felhasználhatók. [...] fogalmak sokasága vált ideologizálhatóvá a résztvevők háttérelképzelései szerint gazdasági, teológiai, politikai, történetfilozófiai vagy más szempontból. Ezek a fogalomtörténetileg értelmezhető folyamatok strukturális változásokat fejeznek ki: növekvő elidegenedést a relatíve állandó és átlátható élethelyzetektől, miközben a fogalmak fokozódó absztrakciós szintje – az ideologizáltság árán ugyan – a lehetséges tapasztalatok új horizontját nyitja meg.”¹⁰

Az „ideologikus” beszédmóddal így modern közösségi narratívák alapozódnak meg. Ez a társadalom általános pluralizálódása közepette megy végbe, és funkciója a cselekvő közösségek egymástól való elhatárolódása, a cselekvési stratégiák kialakítása, és ez a kollektivitások definícióit (narratíváit) az egyéni narratívák elé helyezi. A narratívák felépítése ugyanis közösségek nevében folyó nyelvi küzdelmek révén megy végbe, amelyben a fogalmaknak „funkcionális valóságuk” van: közös tapasztalatot foglalnak össze, várakozási horizontokat jelölnek ki, cselekvési irányt szabnak meg, és a kollektív cselekvési irányok elhatárolásával közösségi tereket nyitnak meg és zárnak le.

A „kollektív egyedek” intézményesülése, a narratívák felépítése az egyéni és kollektív identitás viszonyát a kulturális emlékezet kérdéseként is újrafogalmazza. A viszony az identitás e két dimenziója között látszólag paradox. Egyrészt az Én „kintről befelé” növekszik, a kollektívum (saját csoport) interakciós mintáiban való részvétele, a narratívák által épül fel az egyénben. Tehát a csoport „mi”-azonossága elsőbbséget élvez az egyéni Én-azonosságával szemben, vagyis az egyéni identitás „szociogén” jelenség. Másrészt viszont nem létezik kollektív identitás, „mi”-azonosság a „mi”-t alkotó egyéneken kívül (Assmann 1999, 129–130).

¹⁰ Lásd Koselleck (1972), idézi Szabó (1998, 63).

A rész és egész e sajátos „dialektikája” a szociogén jelzőnek kettős értelmet kölcsönöz. Az egyéni tudat nemcsak abban az értelemben szociogén, hogy a szocializálódás révén kintről befelé keletkezik, hanem abban az értelemben is, hogy „a társadalom kialakulását segíti elő azáltal, hogy valamilyen kollektívum önképét és mi-tudatát »hordozza«” (Assmann 1999, 130). Az egyéni identitásnak ez a szerepe Assmann szerint megkettőzi az Én-t: különbség van az „egyéni” és a „személyes” identitás között, és így az egyén–kollektívum dichotómia helyébe egy hármas felosztás kerül, az identitás egyéni, személyes és „mi”-dimenziója:



Az egyéni identitás itt az egyén tudatában kiépült és fenntartott kép az egyént mindenki mástól megkülönböztető vonásokról, az egyén sajátosságairól és pótolhatatlanságáról; kialakításának egyik kiindulópontja az egyén biológiai adottságai, létezésének testszerűsége, az ezzel kapcsolatos lehetőségei és alapszükségei. Ezzel szemben a személyes identitás az egyén minden olyan szerepének, tulajdonságának és képességének a foglalatja, amelyek társadalmi besorolhatóságát és elismertségét megszabják. Az „Én”-azonosság mindkét vetülete kulturálisan meghatározott, azaz mindkét folyamat, mind az individualizáció, mind a szocializáció az adott kultúra értékei, normái, nyelve és képzeletvilága által megszabott minták szerint megy végbe. Nincs „természetadta” identitás, csupán

kulturális identitás, azonban a kultúra által megszabott konstrukciós folyamat másként megy végbe az egyéni identitás és a személyes identitás dimenzióiban (Assmann 1990, 130–131). Ezen belül a személyes identitás reflexív módon alakul: az egyén csak úgy tud önmagával kulturálisan azonosulni és társadalmi szerepeket kialakítani, hogy önmagát „szignifikánsan mások” tükrében szemléli. A személy önmagával való érintkezése közvetett, a másokéval viszont közvetlen, és ez a reflexivitás határozza meg az identitás eme dimenzióját; vagyis a személyes identitás tulajdonképpen csak részben az önmagunk tudata – emellett tartalmazza a mások, a többiek részéről velünk szemben támasztott elvárásokat, amelyek részben normák és felelősség formájában rögzülnek.

A kulturális szociogenezisnek ez a modellje új látószöveget kínál a korábbi – az előbbieken már tárgyalt – aporiákhoz. Amikor a modernitás a premodern közösségek lebontását elvégezte, tulajdonképpen a premodern személyes identitást is szétzúzta – ennek helyébe lépett az individuum. Az identitásaporiák abból adódtak, hogy a természetjogban meggyökereztetett individuumfogalom nem bizonyult elégségesnek a modern társadalom megkonstruálásához. A romantika erre keresett megoldást, és amit javasolt, az a történeti és a különös visszavétele volt az univerzalizált „természeti” individuumba, de nem szerepek és narratívák készleteinek formájában, hanem különböző, ellenkező előjelű totalitások beépítésével. Az esszencializmus és a konstruktivizmus vitája ennek a visszavételnek az örököse. Sem a behaviorizmusnak, sem a funkcionális szociológiának nem sikerült megbirkóznia a személyes identitás kérdésével – jóllehet, felvetette azt. Ehhez perspektívát csak a *narratív identitás* és a kosellecki „*kollektív egyedek*” koncepciója kínált.

Ebben az új perspektívában kimondható: az Én- és a Mi-azonosság különbsége semmiképp sem azon alapszik, hogy az előbbi „természetadta”, az utóbbi pedig kulturális konstrukció, inkább abban rejlik, hogy míg „a személyes

identitás egy hús-vér szubsztrátum természetes evidenciájára alapoz”, a kollektív identitás – ezzel szemben – nem látható, kézzelfogható valóság, hanem „metafora, képzetes mennyiség, társadalmi konstrukció”, de ilyenként is a valóság teljes jogú eleme (Assmann 1990, 131).

A kollektív identitáson az a kép értendő, amelyet egy csoport önmagáról alkot, és amellyel a tagok azonosulnak. Ez nem „önmagában” létezik, hanem csak annyiban, amennyiben egyesek – a csoport tagjai – folyamatosan hitet tesznek mellette. Mindazonáltal ebből távolról sem az következik, hogy a kollektív önelképzeléssel való azonosulás csupán az individuum szabad, egyszeri és tisztán racionális döntése, amely tömeges fikcióként tesz szert valamilyen „létmódra”. A kollektív identitás csupán annyiban fikció és metafora, hogy – egyrészt – merőben szimbolikus valóság, másrészt pedig hiányzik belőle a másvalamire való visszavezethetőség mozzanata. Ugyanis míg a személyes identitás kulturális megteremtése nem föltétlenül jelenti Mi-azonosság kialakulását, a kultúra (és általa a társadalmi szervezet) egésze felől tekintve a kollektív identitások létezése alapvető: a kultúra fennmaradása nem lehetséges kulturálisan teremtett Mi-tudatok nélkül (Assmann 1990, 132–133). Ez az a mozzanat, amellyel a kollektív identitás bizonyos primátusra tesz szert, és amelynek három, különböző szinteken intézményesülő eszköze van: 1) az emlékezet; 2) a narratíva; 3) a cselekvő közösségek öndefiníciói.

II.2. A cselekvő közösségek identitása

II.2.1. A politika mint „mi-világ”

A politika fogalma, minthogy a görög világra és gondolkodásra vezethető vissza, a görög filozófiai tradíciót érő szűkítésekkel és tágításokkal került a modern gondolkodásba. Ez egyben annak is kifejeződése, hogy a politika a történelem során változatos formákban jelent meg, s ezért a politikát valamely történelmi alakváltozatával azonosítani tulajdonképpen igazolhatatlan „módszertani erőszakot” jelentene (Fisichella 2000, 43). A politika meghatározására irányuló elméleti törekvések egyik fundamentális megállapítása, hogy a politika az embernek olyan létezés-módja, amely valamiféle „egyének feletti” identitáson alapszik. Nem annyira az „én”, mint inkább a „mi” világa, nem annyira a létezés, inkább az együtt létezés e létmód tartalma.

Ebből az tűnik ki, hogy a politika alapjánál a „mi”, a közösségek állnak, egyszóval a politika a csoporttagoltságok primátusán, a morális közösségek létrejöttén alapszik, azon, aminek teoretikus alapját először Arisztotelész fejtette ki a barátság fogalma segítségével. Ezen az alapon a politikának egy olyan felfogása alakult ki, amely „mi-világok” teoretizálásában a barátság fogalomkörének kiemelkedő szerepet biztosított.

Valójában azonban „a politikát nem lehet egyoldalúan a barátság fogalmával teoretizálni. A barátságnak van egy szöges *fogalmi ellentéte*, az ellenségesség. Mivel a politika mindig konfliktusos, a barátság fogalmának nincsen politikaelméleti jelentősége az ellenségesség fogalma nélkül. A politikában a barátok és az ellenségek – csakúgy, mint a konszenzus és a konfliktus fogalma – kölcsönösen feltételezik egymást. Arisztotelész barátságfogalmát ezért ki kell egészíteni, illetve szembe kell állítani Carl Schmittnek a

politikai fogalmával, azaz a barát és ellenség fogalmával” (Körösényi 2005, 127).

Schmitt a politikai fogalmával az ellenségességre, a konfliktusra helyezte a hangsúlyt. A politikum schmitti értelmezésében végső soron minden politikai döntés azon alapul, kiket tekintünk – politikai értelemben – barátoknak, illetve ellenségnek: a „specifikus politikai megkülönböztetés – írta –, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a barát és ellenség megkülönböztetése” (Schmitt 2002a, 19). Az összes fontos döntés esetén tudnunk kell, kik veszélyeztetik a politikai közösség pusztá fennmaradását, illetve kik jelentenek olyan fenyegetést a politikai közösségre nézve, hogy minden eszközzel szembe kell szállnunk velük. Politikai értelemben barát, vagyis szövetséges lehet bárki, akire számítani lehet a harcban.

Míg a barátság politikájában a közösség politika előtti (prepolitikai) léte mintegy feltétele a politikai cselekvésnek – tehát az erőteljesen barátságon alapuló politikának erős *identitáspolitikai* jellege (Körösényi) van –, addig az ellenségesség politikája az emberi lények közötti konfliktusok természetességén alapul: azokat tekinti a politika konstitutív elemeinek. A konszenzus eszerint lehet politikai cél, de az alapvető, meghatározó konfliktusokat nem lehet meghaladni. Ugyanakkor a konfliktusok politikai identitást teremtenek, s ezáltal politikai közösséget is. Itt az identitás már politikai, a politikai konfliktusokat megelőzően nem is létezik, azaz maguk a politikai konfliktusok teremtik és mutatják meg az identitást. Körösényi szerint a konfliktusnak ebben az értelemben *ismeretelméleti szerepe* van: kialakítja és megmutatja identitásunkat (Körösényi 2005, 128).

A szembenállás jelentősége, az összetartás és elkülönülés mint kulturális alapszerkezet mind a kulturális antropológiában, mind az etológiában paradigmává vált. Erikson „pszeudo-speciációnak” nevezi azt a folyamatot, amellyel a kultúra befelé identitást, kifelé idegenséget szít. (Erikson, idézi Assmann 1999, 150). Az etológus Eibl-

Eibesfeldt pedig ebben fedezi fel az emberi agresszivitás egyik okát (Eibl-Eibesfeldt 1975; 1998).

A politikai eszmetörténetben a szembenállás ontológiai megalapozása már Platón óta jelen van,¹¹ tehát a dichotomikus jelleg mindenképpen része a politika egyetemes meghatározásának, még akkor is, ha nem rögzült olyan – szemantikailag is tudományos tradícióval rendelkező – értékduállá, mint amilyen az igaz/hamis duál az egzakt vagy formalizált tudományok esetében (lásd Bihari–Pokol 1998, 66). Schmitt meghatározása azonban a modernitás feltételei között vonatkozik a politikai közösségekre; legfontosabb konzekvenciája pedig az, hogy minden politikai közösség – még a legliberálisabb is – kizár magából bizonyos nézeteket és magatartásokat, és ha kell, akkor letöri őket, még akár erőszakkal is. (A liberális és kevésbé liberális rezsimek között csupán az a különbség, hogy keveset vagy sok mindent rekesztenek-e ki, és hogy a tevőleges fellépés ellen harcolnak-e, avagy már bizonyos tartalmú véleménynyilvánítások ellen is.) Ezt az alapszerkezetet az eredeti schmitti koncepcióval szemben ugyan többen árnyalják, alapvetően azonban nem utasítják el. Balázs Zoltán (2003, 55) például úgy érvel hogy igaz ugyan, hogy minden politikai közösség egyfajta mi-ők különbségtételen nyugszik, de az már nem igaz, hogy azok, akik nem tagjai a közösségnek, valami inherens logika folytán annak ellenségei.

A politikum létmódjának ezen alapvető dichotómiájából máris az látszik következni, hogy a politikában a „mi” definíciói általában megelőzik az „én”-t. Ez történetileg mindenképpen igaz: a politikai közösség öndefinícióinak eszközei még a modern individuumsfogalmat megelőzően, attól függetlenül alakultak ki. És több szerző is úgy véli, igaz ez a közös politikai cselekvés szempont-

¹¹ Platóntól kezdődően napjainkig (Carl Schmittig, Edelmanig) szinte folyamatosan tartotta magát a felfogás, amely a politika lényegét a konfliktus fogalmán keresztül igyekszik megragadni, és a politikát – a politikai rendszert – a konfliktusosság valamilyen intézményesítésének tekinti.

jából is. A Machiavellit kommentáló Mason például azt írja, hogy „a cselekvés nem instrumentális, és nem is expresszív, hanem formatív; azzá tesz, amivé válhatunk”.¹²

A modernitás kora azonban – amint azt az előbbiekben vázoltuk – részben felülírta, részben pedig kiegészítette ezt azzal, hogy a polgári individuumbot tette meg a modern politikai közösség intézményesülésének alapjául. A fordulatot, mint láttuk, a kereszténység készítette elő azzal, hogy kialakította a modern emberben az üdvözülés személyre szabott felelősségét, de közvetlen előzményül a vallásháborúk okozta legitimitációs problémák szolgáltak: a XVII–XVIII. században a kor embere számára tapasztalati tényé vált, hogy nincs isteni akaratot nyugvó politikai rend, a hatalom rendje napról napra változhat, s ez az „esendő” természete emberi döntésektől, megállapodásoktól függ.¹³

Bár a szerződéselméletek és az univerzalitás eszméi az egyént helyezték a politikai intézmények alapjához, ez mégsem számolta fel a politikai közösségek mint cselekvő Mi-azonosságok konstituálódásának az egyének percepcióitól és döntéseitől elvonatkoztatható kereteit. A valódi politikai közösségek alapjainál ugyanis az individuumbot nem a szerződéselméletek elvont, racionális egyedeiként vannak jelen, hanem olyan kontingenciák révén, amelyek „egyének fölötti” (lokális, nyelvi, kulturális stb.) kontextusok alkotói.

Ha viszont így van, akkor a politika problémája megoldhatatlannak tűnik. Az egyén a politikába csak a létező, illetve a megteremtendő politikai közösségeken keresztül léphet be, viszont az intézmények fenntartásában, stabilitásának megőrzésében egyénként vesz részt. E nézőpontból pedig „csak azt a politikai közösséget vagy közösségformát tarthatjuk esélyesnek a stabilitás megőrzésére, a fennmaradásra, amelyik képes arra, hogy az egyének társas viszonyait úgy generalizálja, hogy közben megőrizze bennük

¹² Idézi Körösnéyi 2005, 136.

¹³ Lásd Huoranszki 1999, 124.

a társulás valódi értelmét: hogy a másik másik maradjon, ne pedig egy a mások közül” (Balázs 2003, 55).

Az egyén és a politikai közösség viszonyából származó modern problematikának hatalmas elméleti corpora van – a klasszikus liberalizmus teljes öröksége –, melyet az az alapkérdés oszt meg, hogy mire kell alapozni a modern társadalmi berendezkedést: az individualista természetjog-elméletre-e (mint tette azt Hobbes és Locke), amely szerint az emberek természetes jogai örök és változatlan adottságok, és ezeknek megfelelően kell kialakítani a törvényeket és a politikai hatalom szerkezetét, avagy Rousseau politikai filozófiájára, amelynek legfontosabb mondanója a politikum primátusa, a nép „erkölcsi természetének” leginkább megfelelő kormányzat kialakítása (Ludassy 1999, 133–136). Mindkét változat a társadalmiszerződés-eszmén alapszik, amely a szabadon döntő, univerzális emberegyedre tekint. Az univerzalizált ember egyed a modernitás nagy vitáját – hogy miképpen szerveződjön a hatalom, a ráció, avagy az identitás alapján – a ráció javára látszott eldönteni. Meghatározó volt ez a XIX. században, de különösen a XX. század közepe táján, a második világháborút követő korban. A kétpólusú világrend kialakulása és az európai integráció rendkívül felértékelte ezt az elvet, és azt a politikafelfogást tette uralkodóvá, amely szerint az identitás megszűnt a politikai hatalom alapjának lenni, és már csak a kultúra megjelenítésében fontos (Schöpflin 2003e, 41–43).

Mindazonáltal az identitás hatalomkonstituáló szerepe nem merült teljesen feledésbe. A probléma súlyából tulajdonképpen a szerződéselméletek klasszikusai is megsejtettek valamit; Locke a *Második értekezés a polgári kormányzatról* című művében megpróbált egyfajta „beleegyezéselméletet” megfogalmazni azon, nem természetes államokra nézve, amelyekbe a természettől fogva szabad emberek beleszülettek. Kísérlete arra irányult, hogy megfogalmazza a beleegyezés létrejöttének azon formáit, amelyekkel megvalósul a szerződéselmélet klasszikus

kormányásfelfogása, miszerint egyetlen kormány sem legitim, mely nem a kormányzottak beleegyezésével kormányoz.

Locke három ilyen formát különböztet meg: az ígéretet, az írott szerződést és végül azon beleegyezési aktusokat, amelyek alapvetően mások cselekedeteit hagyják jóvá (Locke 1999, 119–124). Ez utóbbi forma – melyen az érteendő, hogy valaki másnak speciális jogot adnak a cselekvésre olyan területen, amelyen általában csak a beleegyzőnek van cselekvési szabadsága – utat nyit a szimbolikus interakciók előtt,¹⁴ előkészítette a szimbolikus formák által közvetített és a bizalom alapján konstituálódó politikai közösségek vizsgálatát, amelyek között értelemszerűen az identitásközösségek a legfontosabbak.

A modern politikai közösségek konstituálódásában tehát már a szerződéselméletek kidolgozói szerint szerepet kap – még ha burkoltan is – a politika szimbolikus és nyelvi természete, amely létrehozza és alakítja a „szerződések” megszületésének és kiterjesztésének kulturális vagy bizalomterét. A „szerződések” létrejöttében a szimbolikus rendtartások és univerzumok által előkészített kollektív narratívák akkor is dominánsaknak bizonyulhatnak, ha egyébként a „szerződések” az individuumra, a polgárookra hivatkoznak. Az európai civilizáció az egyén primátusából indul ki, arra hivatkozik ugyan, de az individuum elsőbbsége csupán ideológiai-legitimáló szabályozó elvként érvényesül. Ha ez láthatóvá válik, akkor láthatóvá válik az is, hogy a modern politikai közösségeket valóságosan létrehozó „szerződések” nem individuumok közötti egyezségek eredményeképpen jönnek létre, hanem szimbolikus terekben létező „előzetességek” (tapasztaláshorizontok) felhasználásaként: a bennük már adott közösségformák

¹⁴ A beleegyezéselméletek egész sora jött létre, amelyek a hallgatóságos, sokszor szimbolikus közvetített konszenzust próbálják a szerződéselmélet kereteibe illeszteni. Ezek kérdéseiről, problematikusságáról lásd még Simmons 1998, 124–131.

egyeznek ki az individuumok új kezdeményezéseivel és törekvéseivel.

A XX. századi politikaelméletben ennek az 1989 után történtek adtak döntő lökést, ez a fordulat erőteljesen megkérdőjelezte a hagyományos racionalista politikafelfogást, és előtérbe állította az antropológia által már korábban megfogalmazott tézist, miszerint a politikai közösségek kulturális határok mentén alakulnak ki, csupán a modernitás körülményei – a létező politikai rendszerek legitimitástermelő gyakorlata – ezt jórészt elrejtji.

Ugyanakkor a tisztán kulturális öndefiníciónak mindig vannak politikai konzekvenciái is, bár ezek sem mindig láthatóak, mert a politikai rendszerek integratív ereje lehetővé teszi tisztán racionális kérdéssé („rendszerkérdéssé”) való átfogalmazásukat. Ennek az átfogalmazásnak azonban – paradox módon – a barátság politikája nem elégséges eszköze és útja, vagyis éppen a racionalizálás kerete nyit teret, „használja” az ellenségesség politikáját is. A valódi politikai közösség ugyanis nem tud létrejönni és megerősödni pusztán erkölcsi közösség alapján, szükségszerűen meg kell határoznia, ki kell választania az ellenséget is (Körösényi 2005, 138). Mi több, a barátság politikája önmagában – mint identitáspolitika – megoldhatatlan konfliktusok forrásává válhat. Vele szemben az ellenségesség politikája – konvencionális várakozásainkkal ellentétes módon – korlátozott konfliktusokat produkál, amelyek segítenek megmutatni és formálni az igazi politikai identitást, és e két politikai logika összefonódását, egymást kiegészítő működését épp a sikeres nemzetépítések esetében láthatjuk (Körösényi 2005, 143–144).¹⁵

¹⁵ Körösényi az Egyesült Államoknak az ellenségesség politikáján alapuló sikeres nemzetépítését összeveti a barátság politikájának útján való politikai közösségépítés kudarcával az Európai Unióban (2005, 138).

II.2.2. A cselekvő közösségek kosellecki fogalma

Ha a politikai közösségeket a hatalom megszerzése, megőrzése vagy befolyásolása érdekében cselekvő közösségeknek tekintjük, akkor identitásuk létrejöttének, fenntartásának, valamint cselekvőképességük (át)alakításának és irányának a kérdése kerül az előtérbe.

Mindenekelőtt azonban fel kell tenni a kérdést: politikai közösségek-e a cselekvő közösségek? Amennyiben a cselekvésnek erőforrás-elosztó (redisztributív), szimbolikus (a közösségi emlékezetre vagy képzeletre irányuló), esetleg presztízstermelő relevanciája van egy adott társadalmi térben, jellege kétségtelenül politikai is egyben. Ez az értelmezés a politika azon modern, kiterjesztett fogalmából következik, amelyet először Carl Schmitt fogalmazott meg átfogóan a XX. század első felében, és amelyet az a felismerés alapozott meg, hogy a modern korban a politika egésze megváltozott: immár nem intézmények, rendek, tekintélyelvi alapon rögzített és kanonizált ideák és született politikai osztályok cselekedete, hanem egymással rivalizáló erők küzdelmének a területe és konstrukciója, az egész társadalomhoz „szól” és a lényege a szembenállás (Szabó 2003; Schmitt 2002a). A nyilvánossághoz „szólás” elsőrendűvé válása, továbbá a politikában való részvétel eltömegesedése a politika valóságát nyelvi-diszkurzív valósággá alakította, és ebbe a valóságba emelte át a hatalom kérdését is.

Nyelv, hatalom és cselekvő közösség így újrafogalmazódó problémájára a kulturális antropológia mellett a XX. század hatvanas éveit követően néhány nyelv- és történetfilozófiai válasz is született; ezek elsősorban Foucault, Bourdieu és Koselleck nevéhez kötődnek.

Foucault diskurzuselmélete szerint a modern hatalom működésének csak egyik aspektusa az intézményműködés és politikai döntés (ahogy azt a hagyományos politikatudomány racionalista alapról tekinti); a hatalom – tágabb értelemben – a társadalom egészét átható erők játéka, olyan erőké, amelyek konstituálódásában a hatalmi törek-

vésekhez kapcsolható érvényes beszédért folyó küzdelem a meghatározó (Foucault 1991). A diskurzus tudás és tény összefonódása, társadalmi realitás, amely az elgondolható és a megtehető sajátosságait és határait jelöli ki. Nincs kitüntetett helye, nincsenek kitüntetett beszédpozíciók, melyekről eleve lehet tudni, hogy meghatározóak a társadalmi valóság konstituálásában. A hatalom a diskurzus megszerzésére irányul, általa létezik: „A történelem szüntelenül arra oktat minket, hogy a diskurzus nemcsak egyszerűen tolmácsolja a küzdelmeket és az uralmi rendszereket, hanem érte folyik a harc, általa dúl a küzdelem: tehát a diskurzus az a hatalom, amelyet az emberek igyekeznek megkaparintani” (Foucault 1991, 869). A hatalomra jutott diskurzus pedig világosan tükrözi a hatalom természetét, amely nem valami külön hely – döntési jogosítványok és intézmények hierarchiája –, amit a róla való beszéd egyszerűen visszatükröz vagy elleplez. A hatalom egyszerre erőszak és beszéd, s e két aspektusa csak módszertanilag választható szét.

A hatalomnak ezt az egyszerre dekonstruált és esszencializált felfogását Foucault tényleges esszencializálódásként is bemutatja¹⁶ a biopolitika és rasszizmus újraértelmezésében (Foucault 1992). Megközelítésében a biopolitika a népességről való egyetemes gondoskodás politikájából nőtt ki olyan konszenzuális szituációk eredményeképpen, amelyek az egyetemességet egy fajra, nemzetre szűkítik le. Uralomra jutó diskurzusként az állam által gyakorolt legitim erőszak eszméjét egyesíti a fajra, nemzetre leszűkített gondoskodás gondolatával, s ezt az államhatalom centrumába emeli azzal a céllal, hogy „felszabdálja, feldarabolja az élet biológiai *kontinuumát*”, és hogy po-

¹⁶ Foucault-t a strukturalista forradalom vezette el az uralkodó fenomenológiai-antropológiai gondolkodás kritikájához. Ezt a „szubjektumról folyó negatív diskurzust” (a konstruktivizmus dekonstruálását) Foucault a modernség kritikájának tekintette, s a hatalom egyének fölötti diskurzusvalóságként való meghatározásával tulajdonképpen új kereteket adott a kollektívumok esszencializálásához.

zitiv viszonyt alakítson ki a *saját faj élete, fennmaradása* és a *mások halála* között (Foucault 1992, 51).

Bourdieu szintén a politika nyelvi eszközeit és szimbolikus szféráját tekinti a hatalomkonstituálódás alapjának. Ehhez újradefiniálja a politikai szférát, azt elsősorban nyelvi piacnak tekinti, amelyen a verseny nyelvpolitikai küzdelmek formájában zajlik. „A beszéd – írja – szimbolikus vagyontárgy, amely különböző értéket kaphat a piactól függően, amelyen áruba bocsátják” (Bourdieu 1978a, 11).

Erre a piacra a közéleti szereplők különböző szimbolikus tőkékkel lépnek be. A szimbolikus tőke Bourdieu-nél kulcskategória: olyan – nem anyagi – tőkét jelent, amely több „tőkefajtaból” tevődik össze: kapcsolati tőkéből, kulturális tőkéből, nyelvi tőkéből és társadalmi tőkéből. A szimbolikus tőke az anyagi javak logikája szerint működik: meg lehet szerezni, fel lehet halmozni, el lehet cserélni más javakra. Birtoklása hatalmat konstituál; az anyagi javak birtoklása ugyanis a hatalom fenntartásához önmagában nem elegendő, mivel azt legitimálni is kell (Bourdieu 1978b).

A nyelvi piacon, melyet Bourdieu „politikai mezőnek” nevez (Bourdieu 1987), nyelvek és beszédmódok küzdenek, mögöttük hatalmak húzódnak meg. A nyelvi verseny szempontjából Bourdieu megállapítja, hogy az élő nyelveknek nagyobb a piaci értéke, mint a holt nyelveknek, az élő nyelvek közül pedig az az „értékesebb”, amelyet közvetítőként is használnak. Hasonló, de egyenlőtlen verseny van kisebbség és többség, gyarmatosítottak és gyarmatosítók nyelvei között. A nyelvileg egységes piacon viszont a beszédmódok versenye folyik; ez a verseny normaadás útján egységesít és szelektál: „Ha egy beszédmód uralja a piacot, akkor normává válik, amelyen lemérik az egyéb kifejezési módok értékét” (Bourdieu 1978a, 12).

A szimbolikus formák – köztük kitüntetten a nyelv – nemcsak normatív szerepet töltenek be, hanem identitásokat is teremtenek: *felosztják* és *megnevezik* a társadalom világát, kikényszerítvén az elkülönböződéseket. Bourdieu

felfogásában tehát mind a hatalom tagolódása és struktúrája, mind pedig az identitások kialakítása és megszilárdítása a szimbolikus rendszerek közbeiktatásával, a szimbolikus javak piacán történik.¹⁷

Mind Foucault, mind Bourdieu elsősorban a hatalom természetére s az identitáskonstrukciók feltételeire összpontosít, az intézmények létrejöttének és történeti fejlődésének kérdései számukra jobbra másodlagosak maradnak.¹⁸ Habermas szerint Foucault esetében mindez a tudatfilozófiai paradigma „fogalomstratégiai kényszerűségéből” következik: Foucault-nál a hatalomelmélet felé fordulást leginkább azoknak a problémáknak a „belsőleg motivált” megoldásaként kell felfogni, amelyekkel azután találkozott, hogy analitikai módszerekkel leleplezte a humán tudományok objektivista önképét. A szubjektumfilozófia – írja Habermas – „nemcsak az objektumtartományhoz való hozzáférés módját határozza meg, hanem magát a történelmet is”, ezért Foucault szakítani akart minden olyan történeti vizsgálódással, amely valamiképpen egy globális történetírásba sorolódott be, amely „a történelmet titkon makrotudatként fogja fel” (Habermas 1998a).

Koselleck – Foucault-tól és Bourdieu-tól eltérően – nem hatalomelméletet és nem a politika nyelvfilozófiáját kívánta megalkotni, hanem csupán a történeti események és a nyelvi cselekedetek egymástól való függését akarta megérteni. Nem oldja fel a történéseket a diskurzusban, mint Foucault teszi; abból indul ki, hogy bár a történeti események megnevezésük, nyelvi megjelölésük nélkül elképzelhetetlenek, sem az események, sem a velük kapcsolatos tapasztalatok nem merülnek ki nyelvi artikulációjuk-

¹⁷ Bourdieu idevonatkozó téziseinek összefoglalását találjuk Szabó Mártonnál (1998, 78–86).

¹⁸ A szociológus Bourdieu-nek mindazonáltal van két fontos, a modern politikai intézményrendszerhez kapcsolódó tanulmánya. Egyrészt a régió fogalmának kritikai elemzésén keresztül megvizsgálta, miként mennek végbe az etnikai és regionális önállósodási folyamatok (Bourdieu 1985), másrészt a képviselői intézményét vizsgálva leírja, hogy milyen cselekvési (és nyelvi) stratégiákat alkalmaznak a választott képviselők (Bourdieu 1988).

ban: „a történesek nyelven kívüli feltételeinek zöme, a természeti és materiális adottságok, intézmények és viselkedésmódok rászorulnak a nyelvi közvetítésre”, de nem oldódnak fel benne. „A nyelvi megfogalmazás előtti cselekvésösszefüggés és a nyelvi kommunikáció, amelyből az események fakadnak, oly módon fonódnak egymásba, hogy sohasem kerülnek fedésbe.” A múlt történeti jellege mindig attól függ, hogy a múltat megidéző, felelevenítő személy, a felelevenítés során milyen nyelvi és nem nyelvi tényezőt vesz figyelembe (Koselleck 2003, 345–346).

Ebből az következik, hogy azok a fogalmak, amelyekben „tapasztalatok gyülemlenek fel, és várakozások összpontosulnak”, nem maradnak meg a „történelem epifenoméneinek”, azaz olyan fogalmaknak és neveknek, amelyek leíró intencióval követik az eseményeket, hanem olykor orientáló részeivé válnak a történeti eseménysornak: „a történeti, főként a politikai és a társadalmi fogalmak azért születnek, hogy a történelem mozzanatait és erőit megragadják és összefogják” (Koselleck 2003, 347).

A nyelvi cselekedeteknek és a történelemnek ezt a viszonyát Koselleck a cselekvő közösségek önmegnevezése esetében külön is megvizsgálta. Az „aszimmetrikus ellenfogalmakról” írt tanulmánya (2003, 241–298) arra a megállapítására alapoz, hogy a magunk és az idegenek megnevezése (e megnevezések „aszimmetriája”) fontos tényezője a történeti mozgásnak. A kölcsönös megnevezésben lehet összhang a két elnevezés között – aközött, ahogyan a mindenkori személy/csoport hívja önmagát, és ahogyan mások nevezik őt –, de ellentét is felléphet az önmegjelölés és az idegenek általi elnevezés között. Vagyis a nyelv tartalmazhatja a másik elismerését, de rögzítheti is az ellentétet, illetve az ellentét nyomán fellépő egyenlőtlenséget, amelynek nyomán „a másik fél csak megszólítva érezheti magát, de elismerve nem” (Koselleck 2003, 242).

A csoportok közötti aszimmetria a „mi” és az „ők” megnevezésekkel való konkrét elhatárolás nyomán alakul ki, és nem csupán azt a kölcsönös kizárást valósítja meg,

amely a cselekvőképesség feltétele, hanem magát a közös cselekvést is formálja, orientálja. Koselleck kiindulópontját – hogy az aszimmetrikus fogalmak megalkotóikat, a politikailag és társadalmilag cselekvő csoportok a történelmi mozgás részeseivé teszik – fundamentális jelentőségűnek kell tekintenünk. Az „aszimmetrikus ellenfogalmak” paradigmája lényegében Schmitt „barát”-„ellenség” fogalompárosát helyezi el olyan történet- és nyelvfilozófiai keretbe, amelyben a kollektivitások közötti konkrét ellentétek az adott korszak történelmi mozgásaként jelennek meg, és közvetítik annak időtapasztalatát is.

A paradigmát Koselleck három fogalompárra alkalmazta, ezek: a hellén-barbár, a keresztény-pogány és az ember-nem ember fogalmi kettősök. A továbbiakban részletesen is áttekintjük e három alkalmazást, mivel azok világos betekintést nyújtanak a cselekvő közösségek kosellecki paradigmájának működésébe.

A hellén-barbár fogalompár a Kr. e. VI. században alakult ki. A barbár név kezdetben egy konkrét nép neve volt, majd minden nem görögöt jelölő megnevezéssé vált, párhuzamosan azzal, hogy a 'hellén' minden görög történelmi megjelölésére kezdett szolgálni. A 'hellén-barbár' fogalompár a Kr.e. VI. és IV. század közötti időszakaszban vált „univerzalizisztikus nyelvi alakzattá, amely minden embert átfogott azáltal, hogy két, egymástól térben elkülönülő csoportba sorolta őket” (Koselleck 2003, 250). A hellének lenézték a Hellászon kívül élő, érthetetlen beszédű idegeneket. A barbárok gyűjtőnév, mely kezdetben csupán nem görögöket jelentő gyűjtőnév volt, és térbelileg határolt el két csoportot, a görögöket és nem görögöket, egyre több negatív tulajdonság megnevezője is lett. A két szó poláris szembeállításába egy aszimmetria is beépült: a térbelileg is elhatárolt két csoport közül a barbárok nem csupán „összesítői” voltak minden negatív tulajdonságnak, hanem lehetővé tették a görögök számára, hogy előtérbe állítsák saját közösségi létük idegeneknél hiányzó sajátosságait. Így épült be öntudatukba a polisz, melyet az ázsiai és me-

diterrán térség monarchiáival szemben megegyezéssel („polgári”) formának tartottak, továbbá kultúrájuk, képzettségük, kultikus szokásaik értelme, amely megerősítette őket abban, hogy a hellén szó nem csupán népi hovatarozást, hanem szelíd, művelt és szabad polgárt is jelöl.

Túl ezen a kettős öndefiníciós szerepen, a fogalompár olyan szemantikai struktúrát öltött, amely a politikai tapasztalatokat és a várakozásokat egyaránt felszabadította és korlátok közé szorította (Koselleck 2003, 251). A szemantikai fejlődés azzal kezdődött, hogy Platón a hellénbarbár ellentétet a természetre redukálta, és azt állította, hogy a hellének nemzetsége fizikailag (phüszikosz) is elfajul, ha a barbárokkal vegyül. Ezért a barbárok elleni harc – a polemosz – természettől fogva jogos és a megsemmisítésig folytatandó, miközben a görögök egymás közötti küzdelmeinek szelídeknek kell lennie.¹⁹ Arisztotelész továbbítta a gondolatot: a barbárokat természetüknél fogva rabszolgáknak tartotta, és úgy vélte, a görögök tudásuk és képességeik okán az összes barbár fölött tudnának uralkodni, amennyiben egyetlen politeiába egyesülnének, tehát politikai programot is rendelt a Platón által „esszencializált” ellentétéhez (Arisztotelész: *Politika*, 73, 287). Mi több, némiképp meggyengítette, elhalványította a hellének és barbárok közötti eredeti ellentétet annak érdekében, hogy az ellentét ne csak térben elkülönült közösségek közti különbséget állítson – definíciós célokból – az előtérbe, hanem uralmi viszonyokat is megalapozzon: a barbároknak ugyanis állati tulajdonságaik révén alkalmasaknak kell lenniük arra, hogy a poliszon belül elvégezzék azokat az alantas és nehéz munkákat, amelyek a hellének számára lehetővé teszik a szabadságot, az önmaguk feletti uralmat. Ezzel egy természetinek tekintett és kezdetben csupán térbeli különbség két irányban – befelé, a belső alkotmány felé és kifelé, a háborús terjeszkedés irányában – vált megalapozóvá. Tehát

¹⁹ Ezt Platón a *Menexenosz*ban fejtette ki. Lásd Platón *Összes művei* I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 931..

barbár-hellén ellenfogalmak aszimmetriája „biztosította a hellén polgár elsőbbségét befelé csakúgy, mint kifelé” (Koselleck 2003, 252).

A hellén és a barbár fogalmai, miközben természeti adottságokat fejeztek ki, és lényegileg változtathatatlanul kötődtek a természethez, a politikai tapasztalásnak meglehetősen tág keretet biztosítottak. E duális szerkezet erejét bizonyítja, hogy a rendi, nemzeti vagy állami cselekvő közösségek a történelem folyamán minduntalan újra kidolgozták e kettős kódot: „a kvázi természeti másféleségük elismerésének örve alatt – írja Koselleck – az emberek az adott idegeneket és az elnyomottakat valójában megvetni kívánják, egyúttal azonban elfogadják őket mint idegeneket, vagy pedig igényt tartanak rájuk, mint alattvalókra” (Koselleck 2003, 254).

A hellenisztikus korban a görög történelem változó politikai kerete átfogalmazta az ellentét természeti jellegét. Ez főleg annak volt következménye, hogy Nagy Sándor kikényszerítette a görögök és barbárok fúzióját; az új, „görögös” politikai szerkezet mind a hellén, mind a barbár világot magában foglalta, és ezzel ténylegesen is megszüntette az ellentétben levők korábbi, térre vonatkozó tagolását. „Hellénnek” számított immár minden művelt ember, függetlenül származásától (akár görög volt, akár nem), tartózkodási helyétől, a barbár pedig ennek ellentétéként a műveletlen maradékot. A hellén-barbár dichotómia ettől kezdve a hellenisztikus műveltségű rétegek társadalmi vezető szerepének megalapozását szolgálta (Koselleck 2003, 257).

A térbeliség levetkőzésének több következménye volt,²⁰ ezek mögött mindenütt az aszimmetrikus fogalom pár

²⁰ A barbárral szembeállított művelt hellén sémája a meglehetősen rugalmas, politikailag változatos felhasználást lehetővé tevő nyelvi alakzattá vált. A kereszties háborúk idején jelent meg a „nemes lelkű pogány” alakja, majd a felvilágosodás idején a társadalomkritika fontos eszközévé vált a „bon sauvage” (a jó vedember), akinek alakján keresztül – a barbár kései újrafogalmazásával – a rendi társadalmat kérdőjelezték meg az ideológiai racionalizmus különböző képviselői.

„funkcionális mozgékonyágát” (Koselleck 2003, 257) fedezzük fel. Az első jelentős következmény a sztoikus filozófiában tükröződött vissza, amely az embert két polisz lakójává tette. A kozmopolisznak minden ember tagja volt, a rabszolgák és a szabadok, a hellének és a barbárok, a keletiek és a görög-rómaiak egyaránt. A polisz viszont továbbra is megmaradt a szabad és művelt hellének ténylegesen létező birodalmának. Ezzel a sztoikusok egy „kétbirodalom-tant” fogalmaztak meg, de a fogalmi kettősség átmenetileg nem követte az aszimmetrikus ellenfogalmak logikáját: a két birodalom nem per negationem vonatkozott egymásra.²¹ A „kétbirodalom-tan” átmenetisége a keresztény öntételezés feszültségét készítette elő, azt a – már említett – szembenállást, amelyben a keresztény ember titokzatos, távoli lény volta, belső végtelensége szembekerült a világ külső végtelenségével a hit misztériumának és mindennapiságának egyidejűségében (vö. Balázs 2003, 39).

A keresztényeket nem lehetett beleilleszteni a hellén-barbár kettősségbe, ők ugyanis mindkét táborból származtak. Ennek következtében új ellenfogalmakat kellett kialakítani, ezek struktúrája pedig más lett, mint a hellén-barbár kettőssé.²² A krisztusi hitben – némiképp a sztoikus szemléletre emlékeztető módon – eltűnt az emberek felosztása görögre és barbárra, körülmetélte vagy körülmetéletlenre, szolgára és úrra, ami radikális negáció volt, és ez kezdetben semmiképp sem tűnt egy új aszimmetria kiindulópontjának, hiszen az emberek összességét kívánta megszólítani. Az új aszimmetrikus fogalomstruktúra kialakítását Szent Pál kezdte el, aki missziós nézőpontból

²¹ A sztoicizmus mint a filozófiatörténet első ismert „kivonulásfilozófiája” (tudatos kilépés a világból) talán elsőként teremtette meg az egyén univerzalizmusát azzal, hogy az individuum belső harmóniáját a polisszal szembefordulva kívánta megfogalmazni.

²² A keresztény elnevezést először kívülről aggatták az apostoli közösségekre, és nem létezett a 'pogány' gyűjtőfogalom sem a nem keresztények megnevezésére.

ugyan azonos módon közeledett az emberekhez, azonban bevezetett egy új, a közösségeket belülről megosztó szétválasztást hívókra és hitetlenekre: „Mert szükség, hogy szakadások is legyenek köztetek, hogy a kipróbáltak nyilvánvalóvá legyenek tiköztetek” (1Kor 11, 19). Ezzel a krisztusi üzenet befogadásának képessége válik az ellentét kiindulópontjává, melyet Pál több nyelvi paradoxonnal apokaliptikus méretűvé tágított, s ez később alapvető hatást gyakorolt a keresztény-pogány ellentét empirikus valóságára (Koselleck 2003, 263). Kezdetben csak a megkeresztelkedettek és a minden ember közötti ellentétről volt szó, ami még nem volt aszimmetrikus, mindössze azt fejezte ki, hogy minden embernek kereszténnyé kell válnia, ha nem akar örök kárhozatra jutni. De Pál az antitézist időbelivé tette: a jövő a keresztényeké, akik Krisztus halála nyomán egy új világ letéteményesei lettek, miközben minden létező nép, a hellének, a zsidók, a rómaiak a múlthoz sorolódtak. Az időbeliség három konzekvenciával járt: 1. a körvonalazódó ellentétes alakzatok nem kötődtek földrajzi területhez (a hellén-barbár viszony kezdetén a térbeli elhatárolódás megvolt); 2. az ellentét nem értelmezhető komparatív módon sem (mint a művelt és műveletlen ember antitézise); 3. végül a páli antitézis nem értelmezhető egy átfogó, másrészt egy speciális jelentés ellentétéként (a sztoikusok kozmopolisz-polisz párhuzamának mintájára) (Koselleck 2003, 265).

A páli dualizmus e „nyitottsága” a történelmi tapasztalatok változatos sémátárát teremtette meg, amely az egyház intézményesülése, hierarchizálódása, tanainak moralizálódása és diszciplinárizálódása révén közvetítette e tapasztalatot. A keresztények negatív párjaként jelentek meg a ’pogányok’, akiknek fogalma úgy kapott konkrét alakváltozatot, ahogy a páli dualizmus részben reterritorializálódott, a keresztény eszmék pedig diszciplinárizálódtak (tanokként alkalmassá váltak intézményes továbbadásra). A territoriális-spirituális kettősség leggazdagabb tartalommal a Christianitas (kereszténység) fogalmában rögzült,

amelyben már az európai civilizáció jellemző tapasztalati sémái is megjelentek. A történelmi tapasztalat rögzítésében és megújításában különösen a „rég világ – új világ” időbeli kiterjedtsége, változatos egymásmellettsége bizonyult rendkívül produktívnak. A termékeny, tapasztalat-megújító alkalmazkodás forrásául a Christianitas fogalmának ambivalenciája szolgált: egyszerre jelentette a hívők cselekvő közösségét és a hit tartalmának lényegét, hozzá lehetett igazítani minden helyzethez, anélkül hogy veszített volna hatásából, és közvetlenül megtapasztalható, azonnali „földi” megoldásokat ígért volna.

Az ambivalencia első tételes hasznosítását Ágoston két civitasról szóló tanában találjuk (mintegy folytatásaképpen a sztoikusok kétbirodalom-tanának), amely Koselleck szerint a következő „földi” helyzetre megfogalmazott megoldást jelentette:

„A rendkívüli szituáció – a gótok betörése a világ fővárosába – egy [...] rendkívüli kérdést vetett fel a keresztények számára, akik már egy évszázada azon igyekeztek, hogy evilági módon rendezkedjenek be a Római Birodalomban. A történelmi események özönvízszerű megáradása látszólag a keresztényekre hárította a felelősséget a katasztrófával kapcsolatosan: Róma a pogánysággal hatalmassá vált, a kereszténységgel elpusztul. Ez a post hoc ergo propter hoc [utána, tehát miatta] magyarázat kézenfekvőnek tűnt, s nehéz volt felmentő választ találni a vádra. Az egyház [...] Krisztus országát Róma fennmaradásával kötötte össze, így aztán nem tudott válaszolni, ráadásul Róma barbárok általi bevételéigazolni látszott a megfogalmazott vádak. De ugyanilyen elbizonytalanodást okoztak egyházon belül a keresztények számára is a Róma bukásához kötődő végidő-spekulációk, hiszen az Utolsó Ítélet nem következett be.” (Koselleck 2003, 268–269)

Az ágostoni megoldás túllépett minden korábbi javaslaton. Annak érdekében, hogy a kereszténységet megszabadítsa a szemrehányástól, amely szerint bűnös lenne Róma

hanyaglása miatt, elvként fogalmazta meg, „hogyan Krisztus országát és valamilyen földi uralmat, mint mondjuk az Imperium Romanumot, egyáltalán nem szabad azonosítani egymással”. Vagyis a földi béke és Isten békéje nem lehet egy és ugyanaz. A két civitas tana átfogja mind az egyházi, mind a világi berendezkedést, anélkül hogy feloldhatók lennének egymásban. A két birodalom mindazonáltal aszimmetrikusan viszonyul egymáshoz: a földi világban minden a civitas Dei (Isten országa) győzelme érdekében történik, anélkül azonban, hogy vezérelné a világot valamilyen egyetemes történésrend szerint (Koselleck 2003, 269–270). A sémán belül fokozatiságok is léteznek: a jó és a rossz nem válik szét a két világ közt, a nem keresztény is része Isten országának, és a keresztény sem rendelkezik a megváltás teljes bizonyosságával.

Mindez változatos politikai felhasználást tett lehetővé. A két civitas tanát Európa egyházasítása során mind befelé, mind kifelé alkalmazták. Befelé a papi és világi hatalomra vonatkoztatva, az egyházi hierarchia kialakításában és szabályozásában, kifelé a keresztények és pogányok közötti ellentét értelmezésére. A változatos és változó helyzetekre való alkalmazással a keresztény-pogány ellentét ismét territorializálódott, de egyben újraspiritualizálódott is.²³ A territorializálódás nyomán (mely az arabok ibériai megjelenésére és nyomására, valamint a kereszties hadjáratok ideológiáinak hatására bontakozott ki) alakult ki a *terrae christianorum* fogalma, mely ország- és birodalomhatárok feletti, de mégis területi képződmény, és e fejlemény már a 'civilizáció' jelentésű Európa-fogalomnak is jelentős állomása.

²³ A keresztény fogalma egyre változatosabb aszimmetriákat épített magába. A missziók és az egyházi erőszakszervezetek (az inkvizíció) együttműködése nagymértékben arra a kereszténységkonceptióra épült, amely szerint potenciálisan mindenki keresztény, ám miután ténylegesen is azzá vált (felvette a keresztiséget), már többé nem térhet vissza pogánysághoz, csakis eretnekké lehet. Aquinói Tamás a *Summa theologicá*ban részletesen kifejtette, hogy az eretnekekkel sokkal keményebben el kell bánni, mint a zsidókkal és a pogányokkal, akik még csak az Isten felé vezető út elején állnak.

A territorializálódás azonban jóval többet jelentett, mint a hellén-barbár ellentét territoriális sémája. Magába építette a kereszténységgel összefüggő társadalmi struktúrákat is, melyek a IX–X. századtól kezdődően tisztán intézményi mivoltukban is egy dinamikus civilizáció látványát keltették. E strukturális dinamizmusról és a mögötte álló, a keresztény-pogány ellentétből is levezethető ideológiai konstrukciókról mint a kialakuló európai civilizációnak lendületet adó sajátos „szerkezetéről” Szűcs Jenő²⁴ a következőképpen ír:

„Az ezredfordulóra kiépült szerkezetet az a történetileg egyedi alapvonás jellemezte, hogy egyszerre volt »civilizációs« értelemben tágran univerzális és politikai viszonylataiban szűken lokális. A kettő termékeny feszültségéből nemcsak afféle energiarobbanások sülték ki, mint a kereszties hadjáratok, a Mediterraneum visszahódítása és Európa kitágulása, hanem szükségképpen fakadt az a koncepció is, hogy a hűbérviszonylatokba »vertikálisan« betagolódo lovagság egyszersmind a kereszténység »horizontális« tartóereje. Aból a 9–10. században kikristályosodó szemléletből, hogy a világi hatalmak mellett autonóm és korporatív intézményi egységet, »misztikus testet« (corpus mysticum) alkotó egyház tagjai a világban egységes rendet alkotnak (oratores), önként következett, hogy ugyanebben a világban a hadakozók (bellatores) politikai függő viszonyaiktól hasonlóképpen függetlenül, kizárólag »funkcionális« társadalmi létükből következően rokon jellegű autonóm és korporatív egység, »rend« részei. A rendi gondolatot az egyház kezdte propagálni 1000 táján, elismerve persze, hogy a munkát végzők (laboratores) is egyfajta »funkcionális rendet« alkotnak. A szerkezeti feltétel adva volt abban a negatívumban, hogy nem léteztek centralizált államhatalmak, melyeknek módjuk lett volna a »funkcionalitást« az állam organizmusából levezetni; az anyagi feltétel adva volt abban a pozitívumban, hogy a kibon-

²⁴ Szűcs Jenő szemlélete, ahogy az európai középkor értelmezésében érvényesül, rendkívül közel áll Koselleck történetfelfogásához.

takozó agrárforradalom és városiasodás jóvoltából a lovagok létszínvonala és presztízse ugrásszerűen megemelkedvén, módjukban volt realizálni, hogy csakugyan olyan minőségű szabadság illeti meg őket; »Krisztus bajnokait« (függetlenül attól, kiknek az alattvalói és vazallusai), mint aminőt »Krisztus misztikus teste« élvezett a világi hatalmaktól való intézményi különállásban. Alighogy az investitúraharc idején centrális jelszóvá vált az »Egyház szabadsága« (libertas ecclesiae), azonos talajból kihajtott a nemesi szabadság (libertas nobilium) eszméje is.” (Szűcs Jenő 1983.)

A strukturális fejlődés eredménye volt, hogy az aszimmetrikus ellenfogalmak duális alakzatai a feudális struktúra megannyi részterületén keletkező feszültséget is külön-külön szemantikai struktúrákba kezdték foglalni. Megjelentek a duális fogalomszerkezetek egymástól elkülönülő, egyre „szerteágazóbb” alkalmazásai a különböző korporatív egységek, rendek közötti viszonyban. Jó példa erre VII. Gergely pápa kettősszemély-tana, melyet IV. Henrik ellen fordított.²⁵

A szerteágazás egyben azt is világossá tette, hogy e fogalmi szerkezetek erejét az adja, hogy a jövőre vonatkoznak, nem cáfolják az ellenkező tapasztalatokat, ezért bármikor hangoztatni lehet őket. Nem más ez, mint a páli-ágostoni teológia közösséget konstituáló működése. Az ember ugyanis e jövőre irányultságával – az üdvösségtől való függésével – a teremtett világon túlmutató teremtény lett, aki célját úgy érheti el, hogy személyes kapcsolatot tart fenn teremtőjével – de ezt a döntést neki kell meghoznia. Pál és Ágoston a kapcsolat tartalmáról nem

²⁵ A 'vallási' és 'világi' egymással való szembenállása – mely az investitúraharc idején sajátos intézményesülési folyamatot indított el – VII. Gergely érvelésében erőteljesen aszimmetrikussá vált: helyénvalóbb lenne, írta a pápa, ha a jó keresztényekről mint királyokról beszélénk, ahelyett hogy a rossz uralkodókat neveznénk meg e szóval. A „királyi” keresztények ugyanis magukon uralkodnak, és ennyiben Isten dicsőségét keresik. A rossz uralkodók viszont saját kedvtelésüket hajszolják, így önmaguk ellenségévé és mások zsarnokává válnak. Az előbbiek Krisztushoz, az utóbbiak az ördöghöz hasonlítandók (Ambrosiust és Lietzmannit idézi Koselleck 2003, 207).

sokat mond: a hit misztérium marad, még akkor is, ha kialakulásának katalizátorai evilági körülmények. A kereszténység civilizációvá válása megszüntette a keresztények eredeti közösségét, amely azon alapult, hogy a hívők közösségéhez való csatlakozás radikális, konzekvenciákkal járó döntés volt. Azonban a keresztény vallás a civilizáció körülményei között is megtalálta azokat az alternatív módokat, amelyek révén a hitet az eredeti keresztény nagyközösségen túl (azon belül) is radikális választás, döntés kérdésévé tudta tenni. Ehhez a megtérés, az elfogadás, a csatlakozás és a hitért való küzdelem új tereit és formáit találta fel (zarándoklatok, kereszties háborúk), amelyek újabb és újabb közösségek létrehozását, illetve a velük való azonosulást jelentették.²⁶ Az aszimmetrikus fogalmi szerkezetek ezeknek a közösségkonstituáló csatlakozásoknak, hitküzdelmeknek a történelmi formái.

A későbbi századok során az erkölcsi megtérés eszméje lett a hitbeli megtérés helyettesítője, illetve értelmezője.²⁷ Ez a felvilágosodás óta azt jelenti, hogy a hit elfogadása vagy elutasítása egyaránt erkölcsi lehetőségként áll az ember előtt, s ezzel az üdvösségtől való függés elszakad eredeti, vallásos tartalmától.

E fordulatától kezdődően a politikai közösségre vonatkozó elgondolások egy külön ideológiai pászmát kapnak, amely az individuum univerzalizmusát helyezi az előtérbe; ezen a pászmán helyezkedik el a liberalizmus klasszikus problémája az emberi lény univerzalizmusáról (illetve az abból levezethető, kívánatos politikai közösség problémája). Az aszimmetrikus ellenfogalmakat helyezve vizsgálódásunk középpontjába, ennek a szakasznak az 'ember és

²⁶ Lásd még Balázs (2003, 40).

²⁷ E fordulatot a közhelyszerű tudásunk szerint a humanizmus, majd a reformáció kora vezette be; a humanizmus a művészet és a költészet révén állította előtérbe az individualitás kérdését. Valójában azonban már a XII. században, az egyházi-kolostori közösségekben is felfedezik az individuumot, növekvő önállóságát és ezzel összefüggően az én – a *self*, *seipsum*, *anima* vagy *ego* – problémáját (Gurevics 2003, 15).

nem ember', azaz a 'felsőbbrendű és alsóbbrendű ember' dualizmusa a központi eleme. Koselleck szerint a megosztó fogalmak szemantikai funkciója megváltozik, amikor a politikai nyelvbe egy totális fogalom kerül. Az 'emberiség' fogalmának elterjedésével ez történt, ugyanis e fogalom a totalizáló igény ellenére polarizált viszonylatok kialakulásának vált kezdőpontjává (Koselleck 2003, 280). Az 'emberiség' fogalma mennyiségileg ugyanis a 'minden embert' jelenti, azt a genus humanumot, az emberi társadalomnak azt az átfogó egységét, amelyen belül nem lehet különbségeket tenni. Ugyanakkor viszont arra is szolgált, hogy megvonja azokat a határokat, amelyek között egy ember még tagja az egyetemes emberi társadalomnak, illetve amelyeken túl már inhumanum van. E határmegvonás politikai célt szolgált, ennek révén a különböző cselekvő közösségek igényei közötti feszültségek feloldhatókká váltak.

Az ember és 'nem ember' aszimmetrikus fogalomhasználatát természetesen nem előzmények nélkül jelent meg. Három, világtörténetileg is számottevő tényező játszott benne szerepet. Az első: Amerika felfedezése, mely tulajdonképpen a keresztény küldetés végérvényes kiterjesztését jelentette az egész Földre: a planetáris végesség felismerését.²⁸ A második: ezzel a folyamattal párhuzamosan egyre nehezebb lett az emberek összességét keresztényekre és pogányokra felosztani, mivel maga a 'keresztény' fogalma is egyre problematikusabbá vált. A keresztények egymással való viszálykodása – a polgárháborúk és a területfoglalások – egyre kevésbé volt levezethető a pogányság vagy az eretnekség elleni küzdelemből, és a gyarmatosítás is elvesztette a modernizálódó világban az igazi hit terjesztéséről és védelméről szóló érveinek erejét. Végül a harma-

²⁸ Kant megfogalmazásában: a véges Földön „mint gömbfelületen [...] nem szóródhatnak szét a végtelenségig az emberek, hanem végül is meg kell túrniük egymást”, azaz „interszjektív és zárt cselekvési tér jött létre, amely túlságosan kicsi ahhoz, hogy a jog bárhol is esett sérelmét a Föld minden egyes pontján meg ne érezzék” (idézi Koselleck).

dik: maga a Teremtő is megszűnt a bűnös emberiség ellenképe lenni, egyéb „földi istenek” váltak a történelmi folyamatok meghatározott cselekvőivé. Az 'emberiség' mint teológiai fogalom megszűnik a „bűnös világ” jelölőjének lenni, előbb a megismert földkerekség gyűjtőfogalmává, tehát mennyiségi fogalommá, majd újból minőségi jelentésűvé válik: az ember autonómiára való igényét jelzi (Koselleck 2003, 283–284).

Az emberiség fogalmának kritikai ellenfogalomként való használata Koselleck szerint három felfogás ellen irányult: az egyházak és vallások ellen, a rendi egyenlőtlenség ellen és az uralkodó abszolutisztikus személyi hatalma ellen. A kritika politikai természetű volt, az 'emberiség' nevében való fellépés erejét az adta, hogy az uralkodó intézmények, vallási nézetek és személyek elleni fellépéshez alkalmas legitimációs jogcímet tartalmazott: aki az 'emberiség' nevében lépett fel, a legnagyobb fokú általánosság nevében léphetett fel, olyan általánosság nevében, mely elszakadt a kereszténységtől, de megőrizte azt az univerzalizációs igényt, amelyet a kereszténység alakított ki. Az aufklérista ideológia kritikai erejét abból a technikából nyerte, amely szembeállította a királlyal, a rendekkel, az egyházzal az ember általánosságát. Az emberek összessége – az emberiség – ezzel a technikával az embervolt általánosságára is kiterjedt (az 'emberiség' és az 'ember-ség' egymás szinonimáivá kezdtek válni), és ezt a politikai cselekvés és kritika igazolásában már nem lehetett felülmúlni. A felvilágosodás számtalan nagy vitájában megfigyelhető, miként hasznosul az emberiség fogalom erőteljes egyetemessége a negációs technikákban. Rousseau például úgy érvel, hogy a királynak le kell mondania a koronáról, hogy az ember rangjára emelkedjen; ebben és az ehhez hasonló érvelésekben tulajdonképpen összehasonlíthatatlan dolgokat állítottak szembe azzal a kritikai céllal, hogy az uralkodót az emberhez képest nem embernek nyilváníthassák. Ennek az aszimmetrikus alakzatnak a sikeressége csak a francia forradalom győzelme nyomán rendült meg,

amikor a rendi különbségek megszűntek, és ezzel az 'emberiség-emberség' polemikus értéke is meggyengült (Koselleck 2003, 290).

Ugyanakkor azonban az aszimmetria tovább is élt, a negációs technika azonban nem arra irányult, hogy az egyes rendi és egyházi pozíciók kapcsán a nem ember voltot hangsúlyozza, hanem a már jogi valóságként is létező emberi egyenlőséggel (tehát a polgári valósággal) szemben próbálta megerősíteni az egyes embertípusok, szerepek autonómiáját.

Összefoglalva: Koselleck az aszimmetrikus ellenfogalmak magyarázó erejét érvényesítő elemzéseivel Carl Schmitt barát-ellenség kategóriapárosának adott egy sajátos történeti-konkretizációs irányt. A kosellecki „mi”-„ők” aszimmetria, miközben megőrzi metahistorikus értelmező erejét, mindig a konkrét történeti mozgáshoz igazodik, sőt orientálja és intencionalitásokban gazdagítja azt. A schmitti paradigma ugyan alapvetőnek bizonyult az állam és társadalom közötti határvonal újraértelmezésében, azonban nem haladhatta meg a fogalompáros absztrakt nyitottságát, oly mértékig formalizálta az ellentétet, hogy annak csak alapstruktúrája maradt meg; mint Heller Ágnes írta, a barát-ellenség fogalompárost megalapozó „politikai” kategóriájához nem rendelhető semmilyen „meghatározott struktúrájú cselekvés”, a schmitti fogalmak egyszerre normatívak és empirikusak, értelmezhetőek progresszivisták vagy nihilisták foratókönyvek szerint (Heller 1993, 16). Koselleck viszont a „meghatározott struktúrájú cselekvésre” talált gazdag történeti példatárat magába szippantó értelmező keretet, amelynek módszer-tanát történeti-szemantikainak nevezte.

II.3. A politikai identitás szerkezete

II.3.1. A polarizációs modell kritikája

A politikai viszony újabb keletű meghatározásai e viszony polarizált természetét helyezik az előtérbe. A politikum korábbi meghatározásaival szemben²⁹ a polarizáltság – mely mint láttuk, a XX. században jórészt Carl Schmitt barát-ellenség dichotómiájában valamint a kulturális antropológia kollektív identitásokat előtérbe állító koncepcióiban gyökerezik – egyfajta válasznak is tűnt arra a kérdésre nézve, amelyet Fisichella a következőképpen fogalmazott meg: „lehet-e definiálni a politikai viszonyt, tehát elő lehet-e állítani olyan politikafogalmat, amelynek egyetemességi szintje magasabb, mint a »politikai jelenység« egyedi, specifikus történelmi megjelenési formáiból elvonatkoztatható politikafogalomé, s amely éppen ezért térben és időben általánosan alkalmazható” (Fisichella 2000, 43). A konfliktusok fenomenológiájából kiinduló funkionalisták válasza, elsősorban Carl Schmitt barát-ellenség dichotómiájának reduktív értelmezése nyomán: igen. E válasz szerint a politika lényegében a társadalmi konfliktus intézményesülésének „legmagasabb rendű” formája.³⁰

²⁹ Különböző korokban a politika fogalmának különböző értelmezései kerültek előtérbe. A görög hagyományból eredő definíció meghatározó eleme szerint a politika a „jó élet művészete”. Később Machiavelli az uralom pusztá eszközeként határozta meg, Hobbes pedig az „engedelmesség grammatikájaként”, majd a modern korban a politika és gazdaság kapcsolata került az előtérbe.

³⁰ E válasz egyben szakítás a politikáról való utópikus gondolkodással, mely szerint – és a korábbi politikadefiníciók majdnem mindegyike tartalmazta ezt – a politikai konfliktusok korszaka csupán átmeneti jellegű egy korábbi „aranykor” visszaállításában vagy valamiféle, előre megfogalmazható „paradicsomi állapot” elérésében. A politikáról való gondolkodásnak ez a hagyománya lényegében negatívumnak, előbb vagy utóbb kiiktatandó jelenségnek tekinti a politikai konfliktusokat.

A polarizációs modellek, melyek csakis a konfliktusok intézményesülésére és lefolyására épülnek, a barát/ellenség viszonyt „bináris kódnak” tekintik. A barát-ellenség fogalompárban rejlő ellentétet Carl Schmitt a modern háború totális jellege nyomán gondolta el: megszüntetvén a harcoló és nem harcoló személyek közötti különbséget, kitágította az ellenségeskedés fogalmát. Ennek a totalizálásnak a lényege az, hogy „a katonai tevékenységen kívüli területek (gazdaság, propaganda, a civil szféra fizikai és lelki ereje) is részei lesznek az ellenséges viszonyoknak [...] Ez éppenséggel nem az ellenségesség mérséklődését, hanem elmélyülését jelenti. Egy ilyen mélyülő ellentét pusztá lehetsége azzal jár, hogy a barát és ellenség fogalmak, mintegy maguktól, ismét csak politikai jelleget öltenek”. (Schmitt 1998, 28–33).

A barát-ellenség viszony dichotomizálása a politika és a konfliktus fogalmának egymással való nagymérvű azonosítását jelenti, amely a modern világban indokoltnak tűnik, hiszen a politikai ellenség is virtuálisan harcol, szembehelyezkedik egy másik csoporttal, és olykor oly intenzíven éli meg a konfliktust és az ellentétet, mint általában a totális háborúban részt vevő csoportosulások. Vagyis a barát-ellenség viszony minden politikai magatartás immanens része.

Ugyanakkor e dichotómia le is szűkíti a politikai viszony ambivalenciájának értelmezését, ugyanis, mint láttuk, a végletekig formalizálja az ellentétet. A politikai közösségek lényegéhez tartozik viszont, hogy nemcsak kirekesztők – létezésüknek ezt az oldalát ragadja meg a konfliktus és a politika azonosítása –, hanem befogadóak, integrálóak és egybetartóak is. A politikai viszony tehát nemcsak a barát-ellenség interakciót tartalmazza, hanem a barát-barát kapcsolatot és a közösségbe való integráció mechanizmusait is; a politikai közösségek közötti konfliktusok kibontakozását és feloldódását e közösségek kirekesztő és befogadó eljárásai egyaránt befolyásolják. Mindebből az következik, hogy a politikai viszony nem szűkíthető le a konfliktusosság intéz-

ményesülésére, e viszonyoknak – a konfliktusosság mellett – tartalmaznia kell a befogadás és kirekesztés mindazon formáit is, amelyek a politikai közösség megváltozásának legfontosabb módozatai; egyszóval *a politikai viszonyoknak része az is, hogy a politikai közösség határai és a közösségre való ki- és belépések miképpen intézményesülnek.*

A polarizációs modell azonban nem ragadja meg a kirekesztés és befogadás közötti összefüggés egészét, nem ad magyarázatot arra, hogy ennek dialektikája miképp függ össze a közösségi identitásokkal és a közösségi várakozások történeti horizontjával; a bináris modell csupán a konfliktus fenomenológiájára összpontosít. Ebből következően a modell elsősorban a konfliktusok instrumentalizálására ad magyarázatot, és nem arra, hogy a cselekvő közösségek miképp tesznek szert történelmi létmódra.

A polarizációs (bináris) modellt többen is finomították; ezt a háború és a politikai konfliktus modelljei közötti, túl szoros analógia fellazításával érték el. A fordulathoz az angol *'enemy'* és *'foe'* fogalmak közötti, az ellenségeskedésbeli különbséget történeti perspektívából megközelítő jelentéskülönbség nyújtotta az egyik kiindulópontot. A régi angol nyelvben meglévő különbség (*foe* = egyéni, személyes ellenség, *enemy* = a közösség ellensége) az ellenség és az ellenségeskedés differenciált felfogásának volt előzménye, mely a felvilágosodás korában a totális háború elutasításához vezetett, és meghatározóvá vált a politikai ellentétek felfogásában is (Schwab 1998, 42–49). A különbség intézményesülése lehetővé tette, hogy a politikai konfliktusokban megkülönböztethető legyen az 'ellenfél' és az 'ellenség'. A különbség felhasználásában Edelman arra a következtetésre jutott, hogy az 'ellenség' és 'ellenfél' közötti határvonal aszerint húzható meg, „hogy a szemben álló másik fél legbenső természete vagy pedig alkalmazott taktikája áll-e a figyelem középpontjában” (Edelman 1998, 89). Ha a politikai konfliktusban, melynek kiváltó oka a szavazatokért vagy közjavakért folyó verseny, a győztes stratégia kialakítása a cél, akkor a másik fél csupán ellenfél. Ha viszont a szemben álló fél ellenség

(foe), akkor a konfliktus által mozgósított figyelem nem a folyamatra, hanem a másik fél természetére, erkölcsi vonásaira összpontosul.

A modern politikai konfliktus intézményesülésében a szemben álló felek percepciójának mindkét előbbi módja kiveszi a részét. A modern demokrácia versenyelvűségének intézményesítése – az alkotmányos rendszer, a pártrendszer, valamint a választási rendszer szélesebb politikai konszenzussal való szabályozása – az 'ellenfél'-percepción alapszik. Ugyanakkor a közvélemény befolyásolása a tömegmédiák piaci viszonyok közötti működése mellett az ellenségképzet keltésével éri el azt a fokú polarizációt, amely megfelelően széles támogatást biztosíthat valamely politikai erőnek vagy koalíciónak a döntő pillanatokban.

A konfliktusok lecsupaszított modellje, a barát-ellenség kategóriapáros látszólag a kulturális antropológia területéről is kapott megerősítést. Harrison kutatásai például azt igazolják, hogy a konfliktusok szimbolikus kezelésmódjában kultúrákon és a modernitás törésvonalain átívelő, általános sémák érvényesülnek; az egymással szemben álló csoportok az identitásukat kifejező szimbólumkomplexumokat ilyen – általánosan érvényes – szabályok szerint instrumentalizálják (Harrison 2000, 193). E szabályok érvényesülését egyaránt megfigyelhetjük a természeti népek életében és a modern társadalmi konfliktusok világában. Harrison négy ilyen, korokon és kultúrákon átnyúló konfliktustípust írt le.

A szimbolikus konfliktusok első típusa esetén a versengés az egymással szemben álló csoportok „identitásszimbólumai közötti rangsor megállapításáért” folyik (Harrison 2000, 194), eredménye pedig az, hogy a csoportok szimbólumai közötti rangsor valamilyen értékskálán mérve – melyen a presztízs, a legitimitáció vagy a szentség értékei helyezkednek el – megváltozik. Ez az „értékelési verseny”, melynek kétféle taktikája lehetséges. Pozitív taktika esetén a csoport saját szimbólumait igyekszik felértékelni, a negatív taktika viszont az ellenfél/ellenség szimbólumainak a leérté-

kelésére irányul.³¹ A leggyakoribb a két taktika kombinációja, leginkább ennek példái nyúlnak át a premodern világból a modern társadalomba.³²

A konfliktusok második típusát a „tulajdoni versenyek” alkotják. Ebben az esetben a különböző csoportok úgy tartják, hogy a megkülönböztető szimbólumok az ő kizárólagos tulajdonukat képezik, és ellenséges akciónak tekintik, ha a másik csoport megpróbálja lemásolni vagy magának vindikálni ezeket a szimbolikus javakat. A konfliktushelyzet azon alapszik, hogy a versengés tárgyát képező szimbólum presztízsértéke mindkét csoport számára egyaránt magas. A tulajdoni verseny bizonyos értelemben az értékelési verseny ellentéte: értékelési verseny esetén az egyes szimbólumkomplexumok valamely csoporthoz tartozását a szemben álló fél nem vitatja el, amit vitat, az a szimbólum presztízsértéke, a tulajdoni versenyek esetén viszont nem kétséges a vitatott szimbólum értéke, amit vitatnak, az a szimbólum „hovatarozása”, azaz a tulajdonlásához és a hovatarozásához való jog.³³

³¹ A pozitív taktikára Harrison a máltai szentek fiesztáján megfigyelhető versenyt hozza fel példaként. Itt a politikailag is rivalizáló csoportok saját szentjeik felértékelésével, szimbólumainak minél pompásabb felvonultatásával igyekeznek presztízsöbbitre szert tenni, anélkül azonban, hogy a „rivális” szentek megbecsülését rontani próbálnák. A negatív taktikának világos példái találhatók egyes preislám arab csoportok szokásvilágában, amelynek során az ellenfél őseit, a szemben álló klán származását becsméri.

³² Ennek példjaként Harrison azt a XVII–XVIII. századi franciaországi vitát hozza fel Duhamel nyomán, amely a francia és olasz zenei ízlés képviselői között robbant ki, de valójában a konzervatív és az egalitárius nézetek politikai képviselői közötti vitát készítette elő a zenei ízlés kapcsán.

³³ Mai, európai példája ennek a versenynek a Görögország és Macedónia közötti vita a Macedónia név használatáról (mely nemesak az ókori királyság nevének a használatára terjed ki, hanem a Nagy Sándor-ábrázolásokra vagy a macedón zászlón megjelenő napmotívumra is), vagy az a vita, amely a VIII. századi ír legendahős, Cuchulain alakjával kapcsolatos, akit újabban nemesak a katolikus északiérek, hanem az unionista protestánsok is magukénak vindikálnak. De tulajdoni versenynek tekinthető az a verseny is, amelyet a Romániai Magyar Demokrata Szövetség (RMDSZ) és ellenzéke – a Magyar Polgári Szövetség, az Erdélyi Magyar Nemzeti Tanács és a Székely Nemzeti Tanács – között 2004-ben kibontakozott az autonómia „hiteles képviselőségért”.

A harmadik versenytípus az „újítási verseny”, amely nem annyira a „létező” szimbólumok birtoklásáért vagy valamely értékhierarchián való elhelyezéséért folyik, hanem egyes meglévő szimbolikus formák továbbfejlesztéséért. A modern politikai rítusformák tartoznak elsősorban ebbe a kategóriába; különösen a klasszikus nemzetállami tradíciók kialakításának kora, az első világháborút megelőző évtizedek szolgálnak rendkívül gazdag példatárral e tekintetben. Az újítási versenyek gyakran „skizmogenetikus” folyamatok, az újítás a csoportok egymástól való elkülönülését, differenciálódását szolgálja, amelynek egyik extrém formája a skizma, a szakadás vagy kiválás a korábbi egységből (Harrison 2000, 199). Az újítási verseny a csoportidentitás szimbólumainak burjánzását eredményezi, míg az első két versenytípus inkább a létező szimbólumok megerősítését, illetve újraanonizálását.

A negyedik típusba a „kiterjesztéses versenyek” tartoznak. Ebben a versenyben a csoport saját szimbólumaival próbálja meg behelyettesíteni a szemben álló csoport identitássiimbólumait, ami azt eredményezheti, hogy az érintett csoport szimbólumkészletének egy része vagy egésze megsemmisülhet a lecserélés nyomán. Lecseréléssel éltek általában a diktatorikus rendszerek a tradicionális rendek szimbolikus örökségével szemben,³⁴ de a kiterjesztésre versenyszerűbb helyzetben is sor kerülhet. Ennek szélsőséges formája a kulturális genocídium.

E négy típus – bár a modern társadalmi gyakorlatban gyakran keveredik – világosan szét is választható, és mivel egyaránt megfigyelhető a modern államok és a premodern társadalmak politikai gyakorlatában, metahistóriainak tűnik. Ugyanakkor még sem jelenti a konfliktusos viszonynak azt a végtelenen leegyszerűsített megjelenítését, amely a polarizációs modellben viszont megvan. A szimbolikus

³⁴ A kommunista rendszerek általános törekvése volt, hogy a vallási és tradicionális ünnepeket, amennyiben betiltani nem tudták, új tartalommal próbálták feltölteni úgy, hogy az ünnepre – annak rituális rendjére és szimbólumkészletére – ráerőszakolták az „új rend” jelképeit.

„...az emberek belesüllyednek a mindennapok versengé-
seibe, törekvéseibe, intellektuális és érzelmi szorongásaiba.
Nem figyelnek a hosszú távú változásokra, amelyek a jelen
konfliktusait és elégedetlenségeit okozzák. A történelem, ha
egyáltalán szóba kerül, csupán legendák gyűjteménye, me-
lyek inkább a pillanatnyi megvetés és ellenséges érzelmek
igazolására szolgálnak, semmint a megértés és magyarázat
alapként.” (Edelman 1998, 120.)

Nem arról van szó, hogy Edelman szerint a történelmi
változásokhoz szükséges lenne, hogy a politika iránt ér-
deklődő emberek tudomással rendelkezzenek a „hosszú
távú változásokról”, hanem arról, hogy a politikai versen-
gésben az általa végiggondolt bináris modell nem tudja
megragadni azt a történelemből való nyelvi részese-
dést, amelyet Koselleck az aszimmetrikus ellenfogalmak mo-
deljében alapvetőnek tekint. A tiszta konfliktusosság, a
politika csupán konfliktusokkal való leírása nem rajzolja ki
azt a történelmi mozgást, amely a politikai közösségek
közötti határvonal változása tart fenn. Bár a barát-ellenség
megkülönböztetés identifikációs célú, a közösség cselekvé-
si és értelmezési egységét valósítja meg, nem mond sem-
mit a közösségek határainak változásáról, arról, hogy az
miképp függ össze a konfliktusok történelmi dimenziójával.

II.3.2. A hárompólusú modell

Az alábbiakban a politikai identitás szerkezetére vonat-
kozó feltevésünket fogalmazzuk meg. Értelmező javasla-
tunknak két, az előbbieken már vázolt kiindulópontja
van: 1. A politikai identitások elsősorban „mi-világokban”
gyökereznek, konstituálódásuknak ez a kollektív dimenzi-
ója történelmi-genetikai értelemben megelőzi az individu-
umot mint identitásigénnyel rendelkező szereplőjét a törté-
nelemnek. 2. A politikai közösségek konstituálódását leg-
alapvetőbb értelemben történelmi-szemantikai folyamatnak
tekintjük, amelynek eddigi legátfogóbb leírását Koselleck
adta meg az aszimmetrikus ellenfogalmaknak az előbbieken

ben vázolt történeti logikájában, illetve e logikának a politika intézményesülésében játszott szerepe révén. Ez utóbbi kiindulópontot a politikáról való gondolkodás nyelvfilozófiai és hermeneutikai fordulópontja következményeinek sorában helyezük el. Az alábbi, *hárompólusú értelmező modellt* a politikai közösségek közötti konfliktusok polarizációs-bináris modelljének részben kiegészítéseként, részben pedig alternatívájaként javasoljuk.

A cselekvő politikai közösségek felismerhetőségének egyik jegye, hogy megnevezi önmagát. Az önmegnevezésnek a cselekvő közösség fennmaradása szempontjából két alapvető problémára kell választ adnia: 1) egyrészt biztosítani kell, hogy a névben a közösség felismeri önmagát, hogy azonosulni tud e névvel még akkor is, ha tagjai folyamatosan változnak; 2) másrészt tartalmaznia kell a közösség törekvéseinek folyamatos újrafogalmazásához szükséges szemantikai kiindulópontokat.³⁵ A cselekvő közösségek önmegnevezésének és fogalomhasználatának, valamint társadalomtörténetének párhuzamos vizsgálatából Koselleck arra a következtetésre jutott, hogy a „»helyes« fogalmak használata körüli harc roppant társadalmi és politikai erőre tett szert” (Koselleck 2003, 127).

A politikai identitást e harc fókuszában találjuk; az itt javasolt hárompólusú modell a konfliktusok révén kirajzoló politikai közösségek működésének azt a dimenzióját ragadja meg, amelyben a cselekvő közösségek felfedezik, felhasználják, illetve elvetik a fogalmak révén számukra megnyíló és lehatárolódó tapasztalati mezőket és az elgondolható „elméletek”, „programok” horizontját.

A modellnek három pólusa van: a) a „mi” *affirmációja*, mely a csoport önmagára használt elnevezésén alapszik, és

³⁵ Itt csak jelezni kívánjuk, hogy a közösségi cselekvés e két ontológiai problémája a modern korban a cselekvés belső konfliktusaként jelent meg. A vita még a XVIII. században indult azzal kapcsolatosan, hogy miképp szerveződjön a hatalom: a ráció avagy az identitás alapján. A vitát megszabó szemlélet, a felvilágosodás univerzalizmusa szerint a ráció és identitás kölcsönösen kizárják egymást. E szemlélet tradicionális összetevőiről lásd Gellner (1992), Schöpflin (2003e, 38–67).

biztosítja a csoport önazonosságának tételezését mind a cselekvés során megváltozott csoportösszetétel, mind a változásokkal dacoló csoportállandóság esetére; b) az „ők” *aszimmetrikus megnevezése és opponálása*, mely viszont azon alapszik, hogy a „mi” önaffirmációja nem tudja teljesíteni a konfliktusos valóságban a kizárás és befogadás működését, csak akkor, ha a „velünk szemben” állót is valamilyen történelmi tapasztalat és tulajdonság birtokosának, illetve hordozójának tekinti; c) a cselekvő politikai közösség mint „mi-csoport” *várakozási horizontja*, amely a csoport értékekben megfogalmazott törekvéseit kapcsolja össze a tapasztalati térben felismert lehetőségekkel; erre a horizontra hárul, hogy átalakítsa vagy racionalizálja – a „mi” és az „ők” közötti folyamatos feszültség ellenére – a szembenállást, s ezzel előkészítse a politikai közösségek átalakítását, esetleg az új közösségek létrehozását.

A politikai közösség „mi”-affirmációját a csoport cselekvésén túl – melynek megvannak a konkrét tárgyi-fizikai meghatározottságai is – az önmegnevezése mozdítja előre. A megnevező fogalom nem lehet csupán jelzője a közösségnek, hanem teremtő tényezőjévé is kell válnia, s ebbe beleértendő az is, hogy elindítja a csoport intézményesülését. Ehhez azok a fogalmak a legmegfelelőbbek, amelyek konkrétumokra vonatkoznak, de ugyanakkor általánosan is használhatóak (Koselleck 2003, 242). A konkrét és általános közötti feszültség az, amely lehetővé teszi a csoport expanzióját mind összetétele, mind céltételezései tekintetében. Ez a feszültség a konkrét és az általános jelentés egyidejű felhasználásában jelenik meg, egy cselekvő közösség „a lehetséges általános fogalmakat gyakran egydedikékké stilizálja, hogy ezek csak őt jelentsék és csak rá vonatkozzanak” (Koselleck 2003, 243). Azzal, hogy csak magára vonatkoztatja az univerzális fogalmat, és így kizárólagos igényt formál az általánosságra, tulajdonképpen a kizárás egy erőteljes eszközét teremti meg a maga számára.

A cselekvő közösség önmegnevezésének ez a történeti szemantikája a modern társadalmakban azonban több

esetben átalakul. Ennek nyomán a feszültség olykor nem az általános és partikuláris jelentés között lép fel, hanem a közösség két, azonos kategóriájúnak tekintett értelme között, és ez befolyásolja az intézményesülési folyamatokat, a „mi” határainak a kialakítását is. Például az utóbbi években megfigyelhető új nemzetépítési gyakorlatok a nemzetfogalom politikai jelentésének megkettőzésével gyakorlatilag ilyen többes határépítést kezdtek el az etnikai határok folyamatos termelésének barthi modelljét (Barth 1969; 2004) idéző módon,³⁶ és az egybe nem eső határok közötti különbség folyamatos feszültségek forrásává vált, amely a nemzet mint politikai közösség „új helyének” keresését szolgálja a globalizmus korában.

A „mi” kettős határa olykor az intézményesülés két lehetséges alternatíváját jelenti. Koselleck a történeti-politikai fogalmakat hatalmi helyzetek, szociális státusok, egyéb institutionális adottságok szerint vizsgálja, de mindeközben azt a politikai fogalomhasználatot igyekszik tetten érni, amellyel a nyilvános beszéd a közszféra legfontosabb alkotótényezője, amely az egyének közötti közösségi kapocs létrehozója, egyszóval: amellyel a *közösség beszél* (vö. Szabó 2003, 85). Ennek a beszédközösségnek a fogalomhasználata azonban két dimenziót jelenít meg: az egyik egy nem institucionalizált, nem tárgyi-cselekvési összefüggésben magára a közösségre vonatkozik, a másik az intézményi cselekvés „akciócsoportját” állítja az előtérbe.³⁷

Az „ők” megnevezése általában legtöbbször a „mi-csoport” megnevezéséből következik. Olyan megnevező fogalmakról van szó, amelyek csupán a másik fél, az „ők” megszólítását tartalmazzák, elismerésüket azonban nem; az

³⁶ A magyar státustörvény és a kettős állampolgárság kérdésének felvetése ilyen kettőshatár-termelésként értelmezhető.

³⁷ A nemzet mint politikai közösség „cselekvése”, például megjelenhet a közösség kulturális, nyelvi önmeghatározásra való törekvéséül, avagy a létező „nemzeti intézmények” (parlament, kormány) programjaiként, mely a közösség egésze szempontjából legfontosabb teendőket rangsorolja.

idegennek ez a meghatározása – írja Koselleck – általában „nyelvi kifosztást jelent, gyakorlatilag felér egy rablással” (2003, 243). Koselleck aszimmetrikus ellenfogalmi ennek az el nem ismerő megszólítástípusnak adnak történelmileg konkretizált formát. Az aszimmetrikus ellenfogalmak – hellén és barbár, keresztény és pogány, ember és nem ember – csupán a történelem legnagyobb hatású, korszakos elhatárolásokat generáló fogalomkettőseit mutatták be, az ellenfogalmak alapstruktúrája azonban jóval elterjedtebben érvényesül a politikai életben, és számtalan intézményesülés kiindulópontja. Az „ők” megkonstruálásának két nagyon fontos sajátossága van: 1. az ellenség esszencializálásának módja azonos a „mi” esszencializálásával;³⁸ 2. a „mi” határainak megkettőzése az „ők” differenciálását vonja maga után.

A politikai ellenség megkonstruálását vizsgálva Edelman megállapította, hogy az ellenfelek nem feltétlenül ellenségek, és az elfogadhatatlan és elfogadható ellenfelek – vagyis az ellenségek és az ellenfelek – közötti határvonal „annak alapján húzható meg, hogy a szemben álló másik fél legbenső természete vagy pedig az alkalmazott taktikája áll-e a figyelem középpontjában” (Edelman 1998, 89). A szilárd politikai rendszerekben a határvonal meghúzása nem függ a tét nagyságától, a tét jellege csak részben szól bele abba, hogy a verseny megnyerése-e a cél vagy a másik fél elpusztítása. Sőt, a politikai rendszerek megszilárdulása, magasfokú legitimitása az „ők” ellenfélként való felfogásának kedvez, ugyanis a rendszert megszilárdító közösségek hosszabb távú érdekeikre is tekintenek. Mindez annak következménye, hogy az ilyen rendszerekben, amelyekben a politikai közösségek szilárdan intézményesültek (például több választási cikluson át parlamenti pártként jelentek meg), előtérbe kerül az institutionális cselekvés a neki megfelelő fogalomhasználattal, és visszaszorul a politikai közösség identitására.

³⁸ Ezt már 1939-ben megfigyelte Kenneth Burke Hitler retorikájában: miután a „zsidó” az árja ellentéte lett, minden „bizonyíték” automatikusan létrehozható volt (lásd Burke 1998).

ra irányuló fogalomhasználat. Mindez nem jelenti, hogy a szilárd és legitim rendszerekből teljesen kiszorul az ellenségkonstruálás; az ellenségteremtés mindenkor az előtérbe kerül, ha a politikai közösség már nem ismeri fel magát az institucionalizált tárgyi-cselekvési összefüggésekben. Hasonló a helyzet új politikai közösségek megteremtése esetén is. Erre szilárd politikai rendszerekben például koalíciók megkötésével kerül sor, ilyenkor az eltérő célok és érdekek összekapcsolása erőteljes ellenségkonstruálással történik: az ellenségnek tulajdonított félelmetes, fenyegető vonások elfedik a politikai közösség törékenységét, sőt olykor a nem létező közös érdekbe vetett hitet is kialakítják (Edelman 1998, 92).

A modell harmadik tényezőjét Koselleck nyomán „várakozási horizontnak” nevezhetjük. A várakozási horizont tulajdonképpen jövőre nyitott tapasztalati tér.³⁹ A tapasztalatok „prognózisokat szabadítanak fel és vezérelnek”, és ezekben nem csupán a tapasztalt folyamatok általánosításai, hanem a félelmek és a remények is beépülnek; ugyanakkor a prognózisokat a szükségletek is meghatározzák (Koselleck 2003, 412). A használt fogalmak által közvetített várakozások jelölik a politikai cselekvés terét, amelyet a tapasztalat mindig csak részben igazol. Sőt a politika világában a leginkább nyilvánvaló, hogy az örökölt tapasza-

³⁹ Ez a horizontfogalom nem azonos azzal, amelyet Nietzsche és Husserl honosított meg a modern filozófiában a gondolkodás szükségképp véges meghatározottságának és látókörbővülésének a jellemzésére, és nem a hermeneutikai filozófia horizontfogalmának közvetlen átvétele. Ugyanakkor Kosellecket kétségtelenül inspirálhatta az, ahogy Gadamer vélekedett az emberi létezés történeti mozgásáról, mely abban áll, hogy nem kötődik egy állandó nézőponthoz, és ezért nincs zárt horizontja: „Horizontra szert tenni mindig azt jelenti, hogy képessé válunk messzebb látni a közelinél és a túlközelinél, de nem azért, hogy eltekint-sünk önmagunktól, hanem hogy egy nagyobb egészben és helyesebb arányokban jobban lássuk a dolgokat” (Gadamer 1984, 216). Koselleck szerint e nagyobb egész két együtt mozgó horizontban látható, a tapasztalati és a várakozási horizontban. Az előbbi a közösség cselekvési lehetőségeire reflektál, az utóbbi inkább azokra a célokra és értékekre, amelyek közvetlenül hatnak a közösség öndefiníciójára, identitására (vö. Koselleck 2003).

latok és a várakozási horizont között tudatosan kultivált különbségek is vannak. E tudatosság az, ami a „várakozási horizontot” mint a politikai identitás egyik pólusát rendkívül aktívvá teszi.⁴⁰

A horizontot nem a közösség általános értékei jelölik ki. A politikai értékek önmagukban nem általánosításai a tapasztalatnak, nem közvetítenek szükségleteket. A horizont a különböző politikai közösségek esetén inkább az ideológiákra emlékeztet, amelyek konkrét érdeket és törekvéseket kapcsolnak össze elvont eszmékkel: egyszerre határozzák meg a valóságot és a célokat, és szabályozzák a célokon keresztül a jövőképeket.

Az ellenfogalmaknak közös az alapstruktúrájuk; a szavak bennük kicserélődhetnek, de az aszimmetrikus érvelési struktúra nem változik. A cselekvő közösségek kölcsönös elhatárolódásának van tehát egy metatörténeti formája, és ez nyilvánul meg az érvelési struktúra aszimmetrikusságában. Ugyanakkor a struktúrának konkrét tartalmat adó fogalompárok mindig meghatározott tapasztalási módokat és elvárásokat fejeznek ki, és csak részben oldhatók el keletkezésük korától és helyétől. Részleges eloldhatóságuk viszont annak a kifejeződése, hogy „bizonyos tapasztalati klisék újra és újra felhasználhatóak, és az analógiákra irányítják a tekintetet” (Koselleck 2003, 247), vagyis hogy a fogalmak hatástörténettel rendelkeznek.

A metatörténeti forma történeti korokon és tapasztalati tereken átnyúló perszisztenciája a cselekvő közösségek elhatárolódását és identitását egyetlen közös modellben láttatja, ugyanakkor a közösségek elhatárolódásának intézményesülése mindig történeti formákban ölt testet. Ez főleg a modernitás színrelépésével következett be, amikor a politikai cselekvés kivált a társadalmi cselekvés általá-

⁴⁰ Ez a tudatosság és különbség érvényesült – Koselleck szerint – a keresztes hadjáratok esetében vagy a tengerentúli hódításokban, de a számos tudományos és technikai felfedezéssel is, melyekre a tudomány világában a kopernikusi fordulattal került sor (Koselleck 2003, 414).

nosságából, és a társadalom intézményesülési folyamatainak különálló, konfliktusokat megjelenítő, reprezentáló és feloldó szférájává vált.

A politikai cselekvés modern kerete a nyilvánosság részeként az újkorban alakult ki, intézményesülése elsősorban annak az újkori fejleménynek a következménye, hogy a tapasztalás és a várakozási horizontok között feszültség lépett fel. A várakozások egyre inkább eltávolodtak minden korábbi tapasztalattól, a reneszánsz és a reformáció korától pedig egyre több réteget érintett az, hogy a „tapasztalati tér egyetlen nemzedék alatt széthasadt” (Koselleck 2003, 415).

A politika mint a konfliktusosság intézményesítése nem csupán a konfliktusokkal kapcsolatos várakozások, döntések és rutinok nyilvánosságának megteremtését jelenti, hanem egy sajátos diszkurzivitást is társít hozzá. Azaz a politika nyelve sajátosan ragadja meg a tapasztalás és a várakozási horizontok közötti feszültséget. Olyan fogalomhasználatot honosít meg, amely egyszerre ragadja meg mindkettőt; a politika szavai az újkortól tehát nem csupán leíró fogalmak, nem csupán összegzői és kanonizálói a létező tapasztalatoknak, hanem elvárások közvetítői is: „megelőlegező”, „mozgató” fogalmak, amelyek a politikai térben „megvalósítási kényszert” gyakorolnak.⁴¹

Ebből következik, hogy ugyanazok a politikai fogalmak egyesek számára a tapasztalatot (tényeket), mások számára viszont várakozásokat (célokat, értékeket) neveznek meg és közvetítenek. Azok a politikai közösségek, amelyek bizonyos szavakban nem találják meg várakozásaik kifejezőit, azt érzik, hogy az illető szavakkal nem tudnak hiteles módon beszélni saját tapasztalatukról (a tényekről) sem. A nyelv politikai birtoklásának kérdése ide vezethető vissza, a fogalmak „ideológiai újraelfoglalásáért” (Kopperschmidt 2000, 114) vívott harc jelentőségével a politika szereplői régóta tisztá-

⁴¹ Az a köznapi tapasztalat, hogy a politika mindig „kétértelmű” fogalmakkal operál, tulajdonképpen ebből a kettős kivetítésből ered.

ban vannak: „Az előnyös elnevezésekért folyó küzdelem nem egyszerűen csak vita a szavakról, ugyanis a szavak cselekvésre szóló jogosítványok.”⁴²

A politikai nyilvánosságra, a konfliktusosság intézményesülésére összpontosító figyelem alapján könnyen úgy tűnhet: a politikai közösségeket csupán a politikai fogalmak, egy közös politikai nyelv konstituálja. Azonban a politikai fogalmak a társadalmi relevanciára szert tevő tapasztalat alapján lehetőségessé váló folyamatoknak, változásoknak inkább csak „indikátorai”. A lehetséges változások megfogalmazásáért fogalomfoglaló harc folyik ugyan, a szemantikai hódítások sikerei vagy sikertelenségei azonban nem csupán az egyes cselekvő közösségek változtató akaratának sikereit vagy sikertelenségét fejezik ki, hanem a társadalom intézményesülési folyamataiban jelen levő meghatározottságokat is. A közösségek politikai akarata politikai fogalmak révén jut ahhoz a formához, amellyel a várakozási horizontok a nyilvánosságban megjelennek, azonban maguknak a közösségeknek és lehetséges tapasztalataiknak, valamint céljaiknak a korlátait a történelmi feltételek jelölik ki.

A politikai közösségek intézményesülésének ezek a tág feltételei, az intézményesülés történeti adottságai, tehát a „mi”-k konstituálódásának legtágabb kereteit jelölik ki. E kereteken belül a cselekvő közösségek öndefiníciójára, a „mi” megfogalmazására többféleképpen sor kerülhet, ami azt jelenti, hogy a tapasztalat és a várakozási horizont közötti feszültségtérben a politikai fogalmak versenye is része a „mi” definíciójának, következésképpen e keretek között a politikai fogalmak nemcsak „indikátorok” (intézményi változások jelei), hanem „faktorok” (konstituáló tényezők) is.

⁴² Lásd A. Strauss *Spiegel und Maske* című 1968-as írását – idézi Kopperschmidt (2000, 114–130). Kopperschmidt (2000) részletesen elemzi a német konzervatív nyelvpolitika ellenoffenzíváját a hetvenes évekből, mely a baloldali „nyelvi uralom” megszüntetésére irányult.

Mindazonáltal a modern európai társadalmakban a politikai közösségek konstituálódásának feltételei és a társadalom intézményesülési folyamatai külön (a beszédközösségtől elszakítva) is vizsgálандók. E vizsgálatok sorába tartozik például az etnicitás vagy a politikai törésvonalak kutatása; ezek határozzák meg olyan alapvető politikai közösségek létrejöttét és átalakulását, mint a nemzet vagy a pártok. E kutatások belső aporiái azonban világosan utalnak arra, hogy a strukturális feltétellé vált intézményi formák valamikor maguk is politikai közösségek intézményesülésével (azok döntései eredményeképp) jöttek létre, és hogy ha régi szerkezetek az új politikai közösségek konstituálódásának a feltételeivé válnak, akkor régi és új közösségek közötti konfliktusról van szó, illetve egyazon, átalakuló közösség esetén a horizonton belül jelentkezik az a feszültség, amely a politikai fogalmakban prognózisokat és alternatívákat szabadít fel.

Ezzel függ össze a politikai közösségeket konstituáló bizalom paradox természete is, amint azt Balázs Zoltán (2003) kifejti. Ugyanis a bizalmat nem lehet „megteremteni”, sőt a létrehozására irányuló instrumentális igyekezet egyenesen kontraproduktív lehet, mert nem tud létrejönni csupán egyetemes és hiperracionális érvek (belátások) alapján – ahogy ezt a szerződéselméletek zöme sugallja. A bizalom alapja sokkal inkább valami reflektálatlan odafordulás, nem föltétlenül tudatosult igény, szokásszerűség – egyszóval olyasmi, ami valamilyen (hosszabb távú) gyakorlat előzetességstruktúrájára épült (vö. Balázs 2003, 77-80).⁴³

Tehát a létező bizalomnak van valamilyen előzetesség-szerkezete, amely a politikai közösség működésének alapját biztosítja, ugyanakkor a politikai közösség meg is tudja változtatni az alapjául szolgáló intézményi gyakorlatot,

⁴³ A keleti és nyugati típusú társadalomszerveződés különbségére nézve Hajnal István már a harmincas években észrevette, hogy az előbbi inkább érdekvezérelt (tehát egy racionalitásnak alávetett), míg az utóbbi szokásvezérelt (tehát reflektálatlan alapú bizalomra épülő) társadalom (idézi Balázs 2003, 75).

amennyiben tudatosítja (racionalizálja) – például politikai programokban vagy intézményi reformokban – a bizalmat. E racionalizálás láthatóvá teszi a bizalom alapját, de azt is, hogy ennek alapján meddig terjed a közösség cselekvési – de önmagát még nem felszámoló (esetleg csak „átalakító”) – szabadsága.

A törésvonalak elmélete például három törésvonalszintet különböztet meg: az elsőt a szociológiailag leírható társadalmi struktúra található, a második a normatív szint, amelyen az értékek és attitűdök (kulturálisan örökölt elemegyüttese) helyezkedik el, a harmadik szint pedig a szervezeti szint, amelyen a pártok és az egyéb politikai szervezetek találhatók (Bartolini–Mair 1990, 214–217). E három szinten a politikai közösségek konstituálódása különböző módon következik be annak következményeképpen, hogy a „mi” tételezése a kosellecki fogalomtörténet értelmében hogyan kapcsolódik e szintek fogalmi háztartásához. Mindegyik szint másképp látatja a közösség alapját (determinációit) és szabadságát.

II.3.3. Modernitás, kettős határ, politikai képzelet

„A modernség: befejezetlen projektum”, írta Habermas a nyolcvanas évek elején, a „posztmodern” címszóval jelzett problematika vitájában (Habermas 1994). E befejezetlenség mint a modernitás újraproblematizálásának lehetősége időnként az előtérbe kerül; Habermas a nyolcvanas évek elején arra hivatkozott, hogy a Max Weber által definiált, eredeti modernitás-problematika a XX. század ötvenes éveiben a társadalomtudományi funkcionális hatására új irányt vett. Ekkor jelent meg a „modernizáció” terminusa, mely egy sor kumulatív és egymást erősítő folyamatra vonatkozik. Ezek: a tőkeképződés és a pénzforrások mozgósítása, a termelőerők fejlődése és a munkatermelékenység növekedése, a központi politikai hatalmak kialakulása és a nemzeti identitások megjelenése, a politikai jogok beépülése az emberi jo-

gokba, a közoktatás standardizálódása és széles körűvé válása, az értékek szekularizációja stb.

A modernizációelmélet az ötvenes évektől átalakította a „modernség” weberi fogalmát: leválasztotta újkori-európai eredetéről, és a szociális fejlődés általában vett folyamatának térben-időben semleges mintájává egyszerűsítette (Habermas 1998b, 8). A „modernizációelméleti” fordulat egyik kritikus, Arnold Gehlen meglátása szerint a modernizációval a felvilágosodás premisszái elhalnak, csak a felvilágosodás konzekvenciái hatnak tovább. A társadalmi modernizáció, amely így univerzális pályára került, elválnak az elavultnak minősülő kulturális modernségtől, sőt a társadalmi folyamatok megállíthatatlan gyorsulása „kristályosodott” állapotba vezérli a kultúrát, amelyben már minden, a premisszáik alapján benne rejlő lehetőség kifejlődött (Gehlen 1963).

A modernitásfogalom megújításának, vagyis eredeti előfeltevéseivel való szembesítésének egy másik fontos kísérletében Heller Ágnes a szabadság fogalmához nyúl vissza: a szabadságot tekinti a modern világ *archéjának*, amely a premodern alapok helyébe került, és azért – írja – a modernitásnak tulajdonképpen nincs is alapja, a modernitás lényegét saját alapjainak folyamatos dekonstrukciója adja. Ez egyben azt is jelenti, hogy a modernség csak többtényezős modellben írható le, és ebben nem a modernitás egyes oldalai, tényezői az érdekesek, hanem a modernitás dinamikája. A dinamika egy adott társadalmi világregd értékeinek, illetve azok érvényességének intézményesített tagadásaként írható le, és az igaz, a jó és az igazságos fogalmainak állandó igénylésével és alkalmazásával marad fenn. Általa nem csupán a tradicionális értékek delegitimálódnak, hanem a modernitás „eredményei” is folyamatosan, újra és újra megkérdőjeleződnek (Heller 2000).

Heller szerint a folyamatos dekonstrukcióban, újraalkotásban a modernitást két képzelet típus segíti: a technikai képzelet, amely a racionális felvilágosodásból ered, és a történeti képzelet, amelynek viszont a romantika az alapja. A technikai képzelet jövőorientált, a modernitás domináns vi-

lágmagyarázatát adja, az embereket és a természetet dolognak tekinti, hisz a fejlődésben, a hasznosságot és a hatékonyságot jutalmazza (Heller 2000, 8). A történeti képzelet ezzel szemben múlt- és tradícióorientált, az emlékezetet célozza, a gondolkodásra nem a cél- és eszközorientáltság megerősítése, hanem a személyes vagy közösségi világ jelentésgazdagságának bővítése érdekében hat.

A két képzelet, bár ellentétes, a modern gondolkodásban mégis együtt hat. A társadalmi elosztás kérdései, például racionálisan és jövőorientáltan jelennek meg, az allokációk melletti „végső” érvek mégis inkább a történelmi képzelet termékei. Számos konfliktus viszont a „felélesztett” történelmi képzelet nyomán robban ki, sokszor épp a technikai képzelet dominanciájára reagálva (az „élet értelmével” kapcsolatos konfliktusok – például az abortusz kérdése – sorolhatók ide).

Míg az egyén élete a modern világban sikeresen berendezhető a technikai képzelet uralma alatt, és a történeti képzelet kérdése csupán az egyén ama képessége és igénye szerint merül fel, hogy eltávolodjon a technikai képzelettől, a politikai közösségek esetében már jóval kiegyensúlyozottabb a két képzeletforma jelenléte.⁴⁴

A történeti képzelet tartja karban a kollektív identitás intézményesülésének három formáját, az emlékezetet, a közösségi narratívákat és az öndefiníciókat. A politikai közösség fenntartásában e három elemnek, illetve e három forma intézményesülésének van szerepe, de ebben sem teljes a történeti képzelet dominanciája, az institucionalizálódás szintjétől függően a technikai képzelet is részt vesz benne.⁴⁵ A két

⁴⁴ Heller Ágnes a modern képzelet két összetevője – a technikai és a történeti – mellett a modernitás három logikáját (trendjét) is megkülönbözteti: 1) a tudományos-technikai fejlődés logikáját; 2) a társadalmi elosztás (reallokáció) logikáját és 3) a hatalmi berendezkedés logikáját. E logikák mindegyike sajátos viszonyt alakít ki a képzeletformákkal, és a történeti képzelet igazi konstitutív szerepe a harmadik logika, a politikai berendezkedés logikája esetében kerül igazán előtérbe.

⁴⁵ Az emlékezetközösséget a technikai képzelet a közoktatás standardizálásával, a narratívák hivatalos diskurzusokká alakításával és médiaműfajokba való beillesztésével érik el.

képzeletforma dichotomikusan működik a politikai közösség fenntartásában.

Egy párt, például amikor az illető ország pártrendszerének egészébe integráltan, parlamenti pozíciói és koalíciós érdekei alapján allokációs kérdésekben dönt, akkor ehhez általában a technikai képzeletet hívja segítségül. Ha viszont újra kívánja definiálni a helyét a pártrendszeren belül, illetve szeretné megerősíteni vagy mobilizálni azt a politikai közösséget, amelynek érdekeit napi szinten a technikai képzelet segítségével oldja meg, a történeti emlékezetre kezd hagyatkozni; ezt a célt szolgálják az ideológiák és a mobilizáció kulturális eszközei. A nemzet mint politikai közösség esetében a két képzeletforma mentén szétválni látszik a nemzet mint emlékezetközösség és mint „beszélő” (narratívákat fenntartó), intézményesült politikai közösség.

A két képzeletforma változó viszonya a modernitás ama belső dinamikus egyensúlyának a kifejezője, amelyet Heller Ágnes és Fehér Ferenc a „modernitás ingája” metafora segítségével írt le (Fehér–Heller 1993). Az inga sajátos lengőmozgást végez mindazonon a területeken, amelyeket a modernitás dinamikája hozott létre. Mozgásának egyik paradigmateremtő iránya az „individualizmus” és a „közösségiség” két szélső pontja között feszül. „Közösségi” vagy „kollektivistikus” irányba az inga legerőteljesebben a kommunizmus idején lengett ki, az utóbbi fél évszázadban viszont az alapvető ingamozgás a jóléti állam és az önszabályozó piac között zajlik.

A modernitás két képzeletformája tehát megkettőzni látszik a politikai közösségek határait, és ez megfelel a „modernitás-inga” egyik legalapvetőbb lengésirányával, az individualizmus-kollektivizmus tengelyével: az egyik irányban az individuumból felépülő közösséget találjuk, a másikon az organikus lények közösségeit, amelyekben a közösség határozza meg az individualitás horizontját.

A kettős határ a két képzeletforma egymásrataltsága mellett a modern politikai közösségek azon konstitutív

vonásával függ össze, hogy tulajdonképpen nincs alapja, vagyis hogy folyamatosan megteremti és lerombolja saját alapjait. Úgy is lehetne mondani, hogy a modern politikai közösségek kettős határa annak a diszpozíciónak a kifejeződése, hogy a modern kor legitimitástermelő gyakorlata mellett ezek a közösségek egyaránt hordozzák annak a lehetőségét, hogy intézményesülve alapokat teremtsenek, valamint azt, hogy a létező alapokat a szabadság jegyében lebontsák és újrakonstruálják.⁴⁶

⁴⁶ A kettős határ fogalma megvizsgálható abból a perspektívából is, amelyet Böröcz József javasolt. Böröcz szerint „a szuverenitás, a szolidaritás, a rassz, az osztály, a nép, a magas-, illetve népi (tömeg-)kultúra, azaz lényegében valamennyi, a modernitás nagy társadalmi szerkezeteit megragadni hivatott, mégoly elkötelezetten a modernizációs világszemléletben fogant képzet mélyén is a határ fogalma, még hozzá meglepően hasonlóan leegyszerűsített fogalma „lelhető fel”. Ennek oka, hogy valamennyi „társadalomképzet implicit módon az állam ideáltípus-fogalmára támaszkodik”, mivel a modern társadalmak empirikus létének kereteit az állam jelöli ki és tartja össze, és az állam bármely társadalomtudományos meghatározásának központi eleme a territorialitás (Böröcz 2002).

III. A nemzeti identitás mint politikai identitás

A nemzet mibenlétével foglalkozó történelmi, szociológiai és politikaelméleti szakirodalomban nagyjából egyetértés van abban, hogy a nemzet a XIX. és XX. században az a legnagyobb és legstabilabb politikai közösség, amelynek identitása mind politikailag, mind kulturálisan megnyilvánul. Gellner szerint:

„Az a világ, amelyben a nacionalizmus, vagyis az állam és a »nemzeti alapon« meghatározott kultúra mindent áthatóan és normatívan összekapcsolódtak, meglehetősen különbözik attól a világtól, amelyben ez viszonylag ritka, erőtlenségre, rendszertelen és atipikus jelenség volt. Hatalmas különbség van egyfelől az olyan világ között, amelyben a kultúra és a politikai hatalom komplex, egymásba fonódó, de egymást egész pontosan mégsem fedő rendszereket alkotnak, és az olyan világ között, amely meghatározott kontúrokkal rendelkező, egymástól szisztematikusan és büszkén, a »kultúra« alapján elkülönülő politikai egységekből áll; ez utóbbiak mind a belső kulturális homogenitás megteremtésére törekcszenek, még hozzá igen sikeresen. Ezek a szuverenitást a kultúrához kapcsoló egységek nemzetállam néven ismertek.” (Gellner 2004, 45.)

Ugyanakkor a nyugati gondolkodásban elterjedt és dominánssá vált az az univerzalista felfogás is, amely a politikai hatalom legitimitását teljes mértékben kultúrán kívüli tényezőkből eredezteti. E tényezők az állam szerződéselméleti megalapozásában összegződtek, és a modern politikai közösségek létrejöttét, valamint a polgári jogokat

kizárólag a közös lakóhelyre, az adózásra és a törvényeknek való engedelmségre alapozták. A két álláspont vitája végigkíséri a nemzetről, a nacionalizmus mibenlétéről való gondolkodás történetét, és egy olyan kettősségbe ágyazódott be, amely a modernitásra és a politikumra összpontosító filozófiai reflexió számára az egyik legszámtottevőbb kihívás.

III.1. A nemzetfogalom aporiái

A nemzettel, nacionalizmussal foglalkozó szakirodalomban a XX. század első felétől kezdődően számos vitatéma alakult ki, és ezek a konceptuális fejlődés során is jórészt fennmaradtak. Ebben az időszakban a nemzet és a nacionalizmus természetéről megfogalmazott elméletek dichotómiái nagyjából a következő ellentétekben fogalmazódtak meg: 1) kulturális versus politikai nemzet; 2) primordialiszmus és konstruktivizmus; 3) etnikai és közpolgári nacionalizmus. Az alábbiakban az ezekkel kapcsolatos dichotóm problémamegfogalmazásokat tekintjük át.

III.1.1. Politikai nemzet versus kulturális nemzet

A nacionalizmusról szóló irodalom egyik legelterjedtebb *locus communis*a, hogy a nemzetnek két típusa van. Az egyiket a polgárok szabad szövetségeként, racionális egyéni döntéseken alapuló politikai konstrukcióként szoktak meghatározni; ez a *politikai nemzet*, prototípusa a francia nemzetkoncepció. A másik típus organikus és történeti (nyelvi, kulturális és vérségi kapcsolaton alapuló) közösségként fogja fel a nemzetet, melyet identitástudata világosan meghatároz és elhatárol a többi emberi közösségtől – ez a *kulturális nemzet*, melynek koncepcióját a német romantikusok dolgozták ki.

A dichotómia eszmetörténeti gyökerei a felvilágosodás koráig nyúlnak vissza, amikor a francia filozófusok megalakították a társadalmi szerződésen alapuló nemzetfelfogást és népszuverenitás-koncepciót, amelyet a francia forradalom Sieyès abbé és Rousseau eszméi alapján „véglegesített”. Sieyès a francia „parlamentek” – tulajdonképpen felső bírói fórumok – hagyományaiból indult ki (amely mögött a „nemzet” rendek és tartományok halmaza volt, és a halmazt a király személye kapcsolta egyetlen egységbe); ezek a „parlamentek” a XVII–XVIII. század folyamán szembeszegültek a központi hatalommal⁴⁷, és kezdtek a képviseleti elvre (a frankok ősi gyűléseire mint hagyományra, valamint az 1614 óta össze nem hívott rendi gyűlésre) hivatkozni. Sieyès ezt a képviseleti elvet vette át, mely a parlamentekre kívánta áthelyezni a nemzet – korábban a király által megtestesített – politikai identitását. Rousseau a lehető legteljesebb individualizmus álláspontját képviselte, és amellet érvelt, hogy a szuverenitás az önálló, szabad egyének kollektív és elvont tulajdona, mely nem szállhat át egy képviseleti szervre, mert az rögtön partikuláris érdekek eszközévé válik: „Mihelyt a nép képviselőket választ – írta a *Társadalmi szerződésben* –, többé nem szabad, nem is létezik többé” (Rousseau 1978, 562). E két fő eszmei kiindulópontból kovácsolta ki a francia forradalom a politikai nemzet prototípusát: átvette Rousseau-tól az állampolgárok egyéni akaratából levezethető szuverenitás-elméletét – amely a rendi-testületi „nemzet” helyébe a minden polgárt magába foglaló „népet” állította –, de nem vetette el a képviseleti elvet, hiszen a közvetlen demokrácia hatalmi vákuumot eredményezett volna.

A kulturális nemzet koncepcióját a francia forradalommal kortárs német filozófusok alakították ki, elsősorban Herderrel kezdődően (Kelemen 1996). A Herderrel körvonalazódó német nemzetfogalom a német nemzeti moz-

⁴⁷ Ezt a királyi rendeletek becikkelyezésének kísérletével érték el, céljuk a nagyobb politikai befolyás megszerzése volt.

galom kezdeti szakaszát tükrözi: erőteljes antifeudális tartalma volt, átvette a felvilágosodás eszméit, de nem tűzte politikai célul az egységes német állam megteremtését, csupán arra törekedett, hogy „szellemekkel fűzze össze Németország tartományait” (Herder 1978, 460). A szellemi egység történetfilozófiai alapja egyfajta antieta-tizmus volt: Herder a „népeket” tekintette történeti individualitásoknak, az államok közül csak azokat, amelyek „saját gyökerükből” nőttek ki (szervesen ráépülnek egy nép történetére). A nép kulturális egységét (amely esetleg tartalmazza egygyökerűségét is a belőle kinőtt politikai alakulattal) a „népszellem” (Volksgeist) fogalmával ragadta meg. A „népszellem” nála azt az organikus egységet fejezi ki, amely egy nép vagy nemzet tagjai közt fennáll, és átfogja a közösségi élet olyan területeit, mint a nyelvhasználat, az erkölcsök, az irodalmi önkifejezés, az öltözködési és táplálkozási szokások. Mindezekből Herder a nyelvet emeli ki, amelyet nem egyszerűen jelek sokaságának, eszköznek tekint, hanem a közösség, a nép története lenyomatának: a nemzet önazonosságát nem lehet mással meghatározni, mint a nyelvvel, amely a nemzeti hagyomány és kultúra lenyomata. A modern német nacionalizmus – mely a napóleoni háborúk idején fogalmazta meg programját Fichte révén – ebből a „népszellemből” nőtt ki. A fichtei vízió szerint a német nép züllésének „a külföld sorvasztó szelleme” az oka (Fichte 2001, 15–16). Jelentkezik nála a németek kiválasztottságának tézise is, azonban nacionalizmusa – egészében véve – „még nagyon is az »egészséges« nyugati típusú nacionalizmusok közé tartozik” (Vajda 1996), a sajátos német fordulat csak az 1848-as kudarc után következik be.

Politikailag és ideológiailag is élessé váló vita a két felfogás képviselői – franciák és németek – között azonban csak az 1870-es években robbant ki az Elzász-Lotaringia-kérdés kapcsán. A német történészek (Mommsen, Strauss) azzal érveltek Elzásznak a Német Birodalomhoz való csatolása mellett, hogy annak népessége szokásai és nyelve

alapján a német kultúrához kell tartoznia. A franciák viszont (Renan, Fustel de Coulanges) elutasították ezt az álláspontot: szerintük az elzásziaknak – amennyiben ezt a politikai döntést hozzák meg – jogukban áll franciáknak maradni. A vitában a legfontosabb állítások Ernest Renan, majd Friedrich Meinecke nevéhez kötődnek, az utóbbi vezette be a vita terminológiájába az államnemzet (Staatsnation) és kultúrnemzet (Kulturnation) fogalmi kettősét.

Míg a XVIII. század végén és a XIX. század elején a kérdés az állam megalapozása volt, a XIX. század végén a francia-német vitában a nemzeti szolidaritás mibenléte került az első helyre. Renan szerint a nemzet „lélek, szellemi alapelv”, és ez látszólag a német felfogáshoz közelíti, mikor azonban világosabban meghatározza, miben is áll ez az alapelv, a különbségek máris szembetűnőek lesznek. E princípiumot – írja – két dolog alkotja:

„Az első a múltban gyökerezik, a másik a jelenben. Az egyik: emlékek gazdag örökségének közös birtoklása, a másik: a jelenlegi megegyezés, vágy arra, hogy közösen éljünk, annak szándéka, hogy a továbbiakban is közösen kamatoztassuk az osztatlanul kapott örökséget. ... A nemzet, akárcsak az egyén, múltbeli erőfeszítések, odaadás, áldozatok hosszú folyamatának eredője. Valamennyi kultusz közül az ősök tisztelete a legjogosabb: ők alakítottak bennünket olyanná, amilyenek vagyunk. ... Közös dicsőséggel rendelkezni a múltban, közös akarattal a jelenben; nagy közös tetteket véghezvinni a múltban, azt akarni, hogy a jövőben is nagy cselekedeteket hajtsunk végre – íme, ez az a társadalmi tőke, melyre föl lehet építeni a nemzeti elvet.” (Renan 1995, 185.)

Ami a „jelenlegi megegyezést” illeti: ez kétségtelenül a szerződéselméleti hagyomány, ezt fejezi ki plasztikusan Renan legtöbbször idézett sora, miszerint a nemzet „egyetlen roppant szolidaritás”, „mindennapos népszavazás” (Renan 1995, 185–186). A princípium másik, múltban

gyökerező alkotóeleme azonban már ellentmondásosabb, hiszen a német Strauss-szal folytatott vitájában Renannak úgy kellett kialakítania ezt az elvet, hogy az – miközben szögesen ellentétes a „faj”, a nyelv és a kultúra elsődlegességét hangsúlyozó német nemzetfelfogással – ugyanolyan szolidaritást alapozzon meg vagy váltson ki, mint a németek „organikus” nemzetelve. Renan ezt a történeti elvben találja meg: erőteljesen hangsúlyozza – és ebben Michelet követője⁴⁸ –, hogy a legtöbb nemzet különböző nyelvek, etnikumok elképesztő keveredése.

A két koncepció vitája alapvetően két nagy kérdést vet fel: 1) Van-e történeti-szerkezeti alapja és előzménye a „politikai” és „kulturális” nemzetkoncepció megkülönböztetésének? 2) A két koncepció vitája mögött egy európai ideáltípus-kettősség megalkotása rejlik-e, avagy csupán francia–német ellentétről van szó, mely túlterjedt eredeti kontextusán.

Az első kérdésre Szűcs Jenő adott karakteres választ, aki szerint Kr.u. 900–1100 közt rajzolódott ki Európában azoknak a „történeti képleteknek” a körvonalai, amelyek később „történeti nyersanyagát képezték Európa későbbi nemzeti struktúrájának” (Szűcs 1997, 12). Ezek még nem a születő Európa későbbi „nemzeti” keretei voltak, hanem csupán bizonyos politikai és nyelvi keretek, meghatározott „integrációs formák”, amelyekből a modern Európa „nemzeti” komponensei kialakultak. Ez kétféleképpen ment végbe.

Európa nyugati és déli felén, ahol a korai feudalizmus közvetlenül érintkezett az antik világgal, a régió nagy

⁴⁸ Michelet a Thierryvel folytatott vitájában kétségbe vonja, hogy a „fajnak” meghatározó szerepe lenne a legújabb kori történelemben, és kifejti, hogy a nemzet akkor lesz nagy, ha megszabadul a biológiai determinizmusoktól, és tudatos akarattal megteremti önmagát. Michelet-ével rokon felfogás jelenik meg ugyanekkor Fustel de Coulanges 1870-ben Mommsenhez intézett nyílt levelében: „Sem a faj, sem a nyelv nem határozza meg a nemzetet. Az emberek szívükben érzik, hogy azonegy nép fiai, hogy közösek a gondolataik, közösek az érdekeik, érzelmeik, és közösek emlékeik és reményeik is. Ettől haza a haza...” (Idézi Ádám 1998, 34.)

„nemzetei” a felbomló Karoling Birodalom romjaiból bontakoztak ki a IX–X. század után, de lassan, fokról fokra alakítják ki a maguk egységét, amely mögött nem egyetlen organikus etnikai képződmény rejlik.

„Igaz, hogy volt már egy *regnum Francorum* vagy egy *regnum Teutonicorum* (ahogy megjelenik a forrásokban egy *lingua romana rustica* és egy *lingua theudisca* fogalma is), továbbá hagyományosan létezett egy *regnum Italiae*, vagy (1066 után) létrejött egy új *regnum Angliae*, »franciákról« és »németekről« azonban egyelőre inkább csak a terminológiai egyszerűség kedvéért jogosult beszélni, de például »olaszokról« vagy »angolokról« még ilyen értelemben is bajosan. Nagyon ritka még a felismerés a kor forrásaiban, hogy e nevek mögött egyáltalán egyazon *gens* vagy *natio* húzódik meg.” (Szűcs 1997, 12.)

Nyugat-Európa nagy nemzetiségeinek lassú kialakulását dezintegráció, a keresztény univerzalizmus első nagy politikai keretének, a Karoling-egységnek a felbomlása vezette be. A térség és a korszak népei (gótok, frankok, burgundok, alemannok, bajorok, longobárdok stb.) – kevés kivétellel – fokozatosan eltűntek, beolvadtak (VII–IX. század), majd a IX. századtól kezdődően egy hosszabb integrációs folyamatban alkatelemeivé váltak. A későbbi nemzeti nevek mögött jelentkező „mi”-tudat – írja Szűcs – az ezredforduló táján még meglehetősen sporadikus, és egyéb csoporttudatoknak alárendelten jelenik meg.

Ezzel szemben Európa keleti és északi felén a késő középkorban és az újkorban megjelenő nemzetek „magvai”, első keretei mind politikai, mind nyelvi kereteiket tekintve jóval egységesebb, archaikusabb képződmények. A „csehek”, a „morvák”, a „lengyelek”, a „magyarok”, a „dánok”, a „svédek” etnikai képződményként és barbár politikai keretként már jóval az ezredforduló előtt léteztek (egyikük-másikuk léte már a VI–VIII. századtól nyomon követhető), és bár politikai struktúrájuk és társadalomszerkezetük

lényegesen átalakult, politikai kereteik térbeli kiterjedése és e népek nyelvi-etnikai jellege alapvetően nem változott meg. Vagyis Európa keleti és északi térségeiben a késő középkori natiók (mint az újkori nemzetek szerves előzményei) és a kora középkor „organikus” képződményei között nincs az a diszkontinuitás, mint Európa „régebbi”, nyugati felén. A keleti és északi régióban a kora középkori etnikai képződmények adtak nevet azoknak a – később általában *gens*nek vagy *natió*nak nevezett – képleteknek, amelyeknek modern nemzetté alakulása már világosan nyomon követhető, és amelyek esetében már az archaikus etnikai képződményekre vonatkozóan is igazolható egyfajta olyan „mi”-tudat megléte, amely a modern nemzeti tudat előzményeként is értelmezhető (Szűcs 1997, 14–15).

Valójában azonban a nyugati-déli, Szűcs által „idősebbnek” nevezett régió is két alvariánst, két zónát tartalmaz. Ott, ahol az antik múlt meghatározóbb volt – a mediterrán térségben és a nyugati sávban –, vagyis ott, ahol az ókori *Italia*, *Hispania* és *Gallia* terült el, a diszkontinuitás teljes: ha fenn is maradt egy-egy név – például a longobárdoké Észak-Itáliában (*Lombardia*) vagy a burgundoké és a frankoké az egykori Galliában (*Burgundia*, *Francia*) –, ezek a X–XI. századtól kezdődően már teljesen új territoriális képződményeket jelentenek (mint amit a nép neve korábban megjelölt), sőt a „francia” jelentése egy egészen új, átfogó-integráló képződmény nevévé vált. A másik alvariáns nagyjából az antik *Germania Magna* nyugati részét fogja át (átnyúlva *Britannia* szigetére is), itt az etnikai kontinuitás a korai népek és a kései középkori *gentes* és *nationes* között nem szakadt meg teljesen. Noha az átmentett nevek (bajorok, szászok, thüringek, illetve velsziek, skótok, írek) megváltozott összetételű csoportokat és új keretek között „territorializált” képződményeket jelöltek, ezek létező képletekként léptek be az új integrációkba. A születő német vagy angol „nemzeti” tudat nem tudta nyomtalanul magába szívni ezeket a részben etnikai, részben territoriális csoportokat, hanem

részben ellenükben, részben különbségeiket áthidalva alakult ki (Szűcs 1997, 16).

A francia–német nemzetfelfogás XIX. századi különbségének tehát kétségtelenül vannak kora középkori gyökerei: létezik egy strukturális-történeti különbség a nemzet francia és német etnikai-territoriális előzményeinek kialakulásában, éspedig abban, hogy a germán világban a prefeudális-barbár szerkezeti elemeknek a társadalmi, etnikai és politikai vonásai több belső összefüggéssel és kitapinthatóbb kontinuitással mentek át a késő feudalizmusba.⁴⁹ A barbár germán világban alakult ki a tradícióképzésnek az az „ideologikus” módja, amely az egységes eredethagyományt helyezi a kollektív önelgondolás középpontjába. Ebben a „modellben” azonban a „közös származás képzetének nincs köze »faji« kategóriákhoz vagy kombinációkhoz, hiszen minden jövevény, individuum vagy csoport, amennyiben nyelvileg asszimilálódott és beilleszkedett a nép szokásvilágába, szimbolikusan részévé vált az eredetközösségnek”; a „modell” alapja egy társadalomszemléleti sajátosság, a primitív és archaikus gondolkodás ama vonása, hogy a „közösség” fogalmi megalkotásában nem tudja nélkülözni a „vérközösség” eszméjét (Szűcs 1997, 56).

Mindazonáltal a nyugati feudális világ történeti fejlődésének dinamikája, az uralom tisztán territoriális elvűvé válása és a politikai közösség fogalmának ebben való (de csak a reneszánszsal kezdődő) meggyökereztetése a kései germán feudális világban visszaszorította az „eredetközösség” tradíciójának politikai érvényesülését; a későbbi német *natiók* nem tűnnek ezek organikus folytatásának.

⁴⁹ A történeti és etnológiai szakirodalom a „gentilizmus” fogalmával ragadta meg a barbár-germán néptörzseknek azt a jellegzetességét, hogy a csoporttudatukban domináns szerephez jutott a közös származás eszméje, etnikai értelemben többé-kevésbé egységet alkottak, és ugyanakkor politikai értelemben is szervezettek voltak (Wenskus, Gurevics munkái). Szociáltipológiai és történeti értelemben e népek az etnikai közösség sajátos, a legkezdetlegesebb törzs és a feudalizmus kori territoriális képletek közti átmenet típusát testesítik meg (lásd Szűcs 1997, 54).

Másrészt a kései feudális francia gondolkodásban is jelentkeztek olyan ideologikus tendenciák, amelyek a formálódó francia „nemzeti” tudatot etnikai előzményekhez kívánták kötni. Az a XIII. századi kísérlet azonban, amely például a galliai frank „előzményekhez” (egyfajta „frank tudathoz”) próbált visszanyúlni, tisztán teoretikus-irodalmias konstrukció volt, amelyben semmilyen valóságos folytonosság nem volt jelen (vö. Szűcs 1997, 96–97).

A különbségeknek a kései feudális korban való keresése helyett jóval fontosabbnak bizonyulhat az állam szerepe, a központosított állam korai francia megjelenése, valamint német „megkésése”. A francia királyi hatalom megszilárdulása már nagyon korán identitástermelővé tette az államot: I. Ferenc 1539-es Villers-Cotterêts-i rendelete kötelezővé tette a francia nyelv használatát a törvényalkotásban és a törvényszékeken, és ez egybeesett a francia kultúra első nagy offenzívájával (Ronsard, du Bellay műveikben magasztalják a francia nyelvet, 1634-ben megalakul a Francia Akadémia, 1694-re összeállítják az első szótárt). E folyamat a francia forradalommal jutott csúcspontjára, az állam kulturális egységének megteremtése ekkor érte el a modern nemzetállamok paroxizmusának azt a szintjét, melyet Benjamin Constant a következő szavakkal írt le: „ugyanaz a törvénykezés, ugyanazok az intézkedések, ugyanazok a szabályok, és ha lehet, fokozatosan ugyanaz a nyelv: íme ezt nevezik tökéletesen szervezett társadalomnak.”⁵⁰

A kínálkozó konklúzió tehát az, hogy a francia és német nemzetfelfogás különbsége többféle történeti-strukturális előzményre vezethető vissza (az eredetközösség germán tradíciójára, a francia állam kultúraépítő szerepére), azonban nem egyértelmű, hogy ezek szerves folytatásra találtak: a különbségben jelen vannak a különböző „újrafelfedezések” ideológiai megkonstruálásai is. Ez főleg a német fejlődés esetében vezetett sajátos eredményre, amikor a

⁵⁰ Lásd Constant 1997 61. Constant-t eredetiben idézi Dieckhoff (2002, 14).

polgárosodás sajátos német körülményei, a romantika kialakulása az újkori német politikai megosztottság feltételei között jelentős politikai tervekkel találkozott. A különbség szembevetésévé válásához pedig a francia–német ellentét és rivalitás elmélyülése is hozzájárult.

Az eredményt, a francia és a német intellektuális hagyomány különbségét a nemzetről való gondolkodásban Louis Dumont a következőképpen foglalta össze: „német oldalon” a domináns elképzelés az, hogy „alapvetően német vagyok, és a németiség által vagyok ember”, míg a francia felfogás szerint a nemzet egyének összessége, az egyén fejlődésének gyakorlati kerete, vagyis „a francia oldalon természetem szerint ember vagyok, történetesen francia.”⁵¹ Dumont azt hangsúlyozza, hogy e különbségek tulajdonképpen szubkulturális jelenségek, melyek az individualizmus előtérbe állítását megalapozó modern ideológia változatai. Eszerint Herder holizmusa, a kulturális közösségekhez való ragaszkodása nem az individualizmus mint érték tagadását jelenti, hanem az individualizmus elvének kollektív szintre való áthelyezését: a kultúrák „kollektív egyének”, melyeket különbségeiktől függetlenül egyenlőként kell kezelni (Dieckhoff 2002, 11).

A szellemi hagyomány különbségei mindazonáltal nem annyira élesek, hogy a francia történelmi tapasztalatot világosan az egyik, a németet pedig a másik modell alá sorolják be, vagyis a politikai/kulturális dichotómia nem tudott egyértelmű értelmező keretté válni. Ennek következtében a különbséget sokan ideáltípusként, azaz olyan elméleti modellként próbálták felfogni, amely csupán magyarázza a társadalmi valóságot, de nem egyezik a tényleges tapasztalatokkal.

A dichotómia értelmező érvényének módszeres kiterjesztése azonban újabb modellkettőségeket eredményezett. A nyolcvanas években, immár a nemzetépítés kapcsán egyes

⁵¹ Louis Dumont: *A National Variant. I. German Identity: Herder's Volk and Fichte's Nation*. Idézi Dieckhoff (2002, 9).

szerzők (Anthony Smith) a politikai-kulturális ellentét helyett etnikai-közpolgári ellentétről kezdenek beszélni: megkülönböztették a nacionalizmus közpolgári formáját (mely az állampolgári közösséget állítja előtérbe) az etnikaitól (amely viszont a nyelvi-származási kötelékekre épít), és e különbséget gyakran a Nyugat és Kelet közötti modernizációs különbségekhez kapcsolták. A kulturális antropológia alapozza meg a klasszikus politikai-kulturális dichotómiát „továbbfejlesztő” esszencialista-instrumentalista (primordialista-konstruktivista) ellentétet (Geertz, Van der Berghe, Reynolds).

A vitában újrafogalmazódott a két fogalom. Hutchinson szerint a politikai nacionalizmus az autonóm állami intézmények létrehozására irányul (a politikai nemzet tehát az állam intézményei révén megvalósuló és működő állampolgári közösség), míg a kulturális nacionalizmus a „község morális újjászületését” szeretné elérni⁵² (vagyis a kulturális nemzet nem más, mint a morális állampolgári közösség formája). A politikai nacionalizmus társadalmi ideálja a polisban egyesülő, a törvények és erkölcs révén létrejövő, művelt polgárok közösségéé, amelynek célja modern, politikai természetű. A kulturális nacionalizmus az államot esetlegesnek tekinti, a nemzetet viszont a történelem egyedi alkotásának.⁵³

Ezek mellett felmerül az a kérdés is, hogy a „Janus-arccú” nemzetkonceptiók, a kulturális és politikai nemzeti doktrínák egyesítését milyen elméleti alapozással lehet elvégezni. Benner szerint kialakítható egy olyan geopolitikai megalapozottságú „magdoktrína”, amelyben összekapcsolódik a kulturális identitásra és a népszuverenitás alkotmányos elvére építő nemzetkonceptió; ezt ő „geopolitikai nemzetkonceptiónak” nevezi (Benner 2001). Kidolgozásához számba vette a kulturális és a „demokratikus” (politikai) nemzetkonceptiók különbségeit.

⁵² Hutchinsont (1994, 41) idézi Anthony D. Smith (2002, 185).

⁵³ Lásd Hutchinson (1987, 12–13), idézi Smith (2002, 185).

A kulturális nemzetfelfogás túl egyoldalú ahhoz, hogy megragadja a nacionalizmus normatív és leíró aspektusait, csak a nemzet kialakulása prepolitikai szakaszának leírására alkalmas, amelyben még nem jelentek meg a kultúra „újrafelfedezéséhez” kapcsolódó, politikai-mobilizációs érdekek. Amikor ezek az érdekek megjelennek, a nemzeti kultúrát „újraalkotó”, illetve „újrafelfedező” kulturális elit (az „ébresztők”) szerepe már nem szakítható el azoktól a politikai folyamatoktól, amelyekben a nemzet állami kereteinek kialakítására sor kerül. Ezzel szemben a politikai („demokratikus-alkotmányos”) nemzetfelfogásnak két nagy előnye van. Egyrészt sokkal világosabbá teszi a nacionalizmus politikai ambivalenciáját, a normatívan nehezen megragadható különbséget a mérsékelt és az agresszív nacionalizmus között. Előbbi a társadalmilag befogadó, felszabadító mozgósítás eszköze, utóbbi a kizáró, elnyomó politikáé. Másrészt sokkal finomabb, részletgazdagabb képet tud adni a politika és a kultúra közötti kapcsolatról, főleg a politika „eltömegesedésének” kezdeti időszakából (Benner 2001, 159–160).

Az ambivalencia illusztrálására Benner a „Liberté, égalité, fraternité” forradalmi jelszavának funkcióváltásait mutatja be. A jelszó a reakció, az ancien régime elleni harcban pervertálódott: a „liberté” kollektív szabadság értelmet kapott, miután az egyéni szabadság egyoldalúvá vált, a „fraternité” pedig fokozatosan elvesztette ’szolidaritás’-jelentését, és a különböző régiók és osztályok közötti egység megteremtésének lett előbb jelszava, majd politikai eszközeinek indoklása, mikor felmerült az egység megteremtésének a kérdése olyan „nem lojális” tartományokkal szemben, mint például Bretagne (Benner 2001, 161).

A két nemzetfelfogás közös alapjának azt tekinti, hogy folyamatos identitáskapocsnak kell léteznie vezetők és vezetettek, azok csoportjai között. Kezdetben a kapocs függőleges, később azonban kialakul a hasonlóság felismerése vízszintes is: egyfajta „mi-ség” (we-ness) konstituálódik, majd ezt követően az összetartozás tudatosítása.

Ez kiterjeszti a korábbi leszármazási, hierarchikus vagy regionális kapcsolatokat az egyre inkább tömegként érzékelt társadalomra; kezdetben csupán háborúk, katasztrófák, megszállások idejére, később azonban az összetartozásérzésként megalapozódó identitáskapocs fennmarad a válságon túli időszakokban is. Ez az a közös alap vagy „mag”, amely a különböző nemzeti identitások mindenikében megtalálható. Ennek még nincs meghatározott kulturális vagy politikai tartalma, a „mag” tartalma később alakult ki: egyes nemzeti doktrínák szerint a demokrácia az az eszköz, amellyel leginkább fenntartható a vertikális és horizontális identitáskapocs, mások a faji, nyelvi vagy kulturális kötelekeket állították az előtérbe.

A nemzeti identitás konkrét tartalma más politikai közösségekkel („ők”) való folyamatos kapcsolatban alakult ki, a folyamatot pedig az állam biztonsági igénye tartotta fenn abban a permanensen instabil nemzetközi kontextusban, amely Európában – az európai államok versenyében – a XV–XVI. században keletkezett.⁵⁴ A versengő instabilitás folyamatos és növekvő nyomást gyakorolt a politikai közösségekre, ebben jutottak szerephez a kulturális elvek – például a *cuius regio, eius religio* elve, amelyet a modern nemzetállam aztán ’nemzeti lojalitás’ formájában vitt tovább. Az európai nemzetközi politikai viszonyoknak tehát konstitutív szerepük volt az egyes nemzeti identitások konkrét tartalmának kialakulásában.

A francia forradalmat és a napoleóni háborút követően végleg meggyökerezett az az elképzelés, hogy a kulturális és ideológiai pluralizmus az államon belül biztonsági kockázatot jelent. A modern nemzetállam erre a kockázatra a közoktatás, a katonai képzés és az igazgatás egységesítésével válaszolt (Benner 2001, 163–164). A külső „biztonságpolitikai nyomást” a kincstári-katonai kényszerek is köz-

⁵⁴ Machiavelli *A fejedelem* utolsó fejezetében összekapcsolja a republikánus patriotizmust a reálpolitikával. E felfogásban a nemzet egysége nem a népszuverenitás eszméjét készíti elő, hanem az ellenállás révén megvalósuló összefogásra alapozódik.

vetítették, ez összekapcsolódott az állam modernizálásának általános kérdésével, és lehetővé tette egyes csoportok számára, hogy magukat „protonemzeti” közösségként gondolják el (Mann 2004, 123).

Ugyanezt a folyamatot Schöpflin a következőképpen írja le:

„Egy társadalomnak és politikai berendezkedésnek nem szabad csupán a létező szolidaritásra hagyatkoznia, hanem úgy kell megszerveznie magát, hogy képes legyen azt újratermelni is. Szükség van a normák és értékek szilárd közösségi, ugyanakkor az egyén által is befogadott besorolására. A koramodern viszonyok között az egyetértés szintje alacsony volt, kevés embert érintett, tehát az etnikai identitás kisebb szerepet játszott az állam és a társadalom közötti viszonyban; az állam hatalmának megnövekedésével azonban a bizalmat új alapokra kellett helyezni. Arra a kérdésre, hogy e bizalmat miért éppen a nemzeti mivolt fogalmi rendszerével kellett megteremteni, Európa politikai nyelvezetének sajátosságai adnak választ. A politikában való részvétel jogát a »natio«, a politikai testület (*corpus politicum*) tagjai kapták meg; a modern állam megnövekedett hatalmához alkalmazkodó új követelés célkitűzése az volt, hogy az uralkodó összes alattvalóját a »natio« tagjának tekintsék. Kezdetben e követelés közpolgári jellegű volt, de később a hatalom radikális újrasztsására irányuló nyomás azt kívánta, hogy a nemzeti hovatartozás etnikai tartalmat is kapjon. Ahol ez az etnikai tartalom hiányzott, ott nem kerülhetett sor a hatalom újraelosztására, vagy az állam széthullott.” (Schöpflin 2003c, 25.)

A nemzeti doktrínák geopolitikai alapon való konstituálódásának az elmélete új megvilágításba helyezi a nacionalizmus és a különböző ideológiák viszonyát. Azzal az elterjedt nézettel szemben – írja Benner (uo.) –, amely szerint a nacionalizmus a liberalizmussal, a szocializmussal vagy a konzervativizmussal egy sorban említendő ideológia, e megközelítés inkább a politikai közösség helyét ki-

jelölő doktrínákkal rokonítja a nacionalizmust; vele azonos lényegű, tehát konkurens doktrínák: az imperializmus, a regionalizmus, a globalizmus stb.

A geopolitikai megalapozási kísérlet egyik konklúziója, hogy a kultúra állami felhasználása törvényszerű, de sokfelé nyitott. Ez azt jelenti, hogy a kultúra és a politika közötti finom „dialektika” jóval összetettebb a nemzetkonstituáló folyamatokban, mint ahogy azt az ideáltipikusan felfogott politikai-kulturális dichotómia láttatni tudja.

III.1.2. Esszencializmus és instrumentalizmus

Az újkori európai eszmetörténeti fejlődés talaján kialakult politikai-kulturális dichotómia (amely azonban, mint látható, korábbi történeti-strukturális előzményekre is visszavezethető), új – tágabb – dimenzióba az antropológiai kutatások révén került, amelyek eredményei az esszencializmus és az instrumentalizmus szembenállásban fogalmazták újra a „politikai versus kulturális” klasszikus európai dilemmáját.

Az *esszencialisták* a 'nemzeti' lényegét olyan, esszenciálisnak tekintett tényezők segítségével kívánják megragadni, mint a biológikum, a mítoszok, az öröklött nyelv, a kultúra. Az *instrumentalisták* viszont a nemzet konstruált voltát hangsúlyozzák, szerintük az identitások sohasem „rögzítettek”, hanem ki vannak téve bizonyos változásoknak, befolyásoknak, amelyeknek száma és hatása általában összefügg a modernizáció fokával.

Az esszencializmusnak három fontos irányzata van: a *primordializmus*, a *perennializmus* és az *etnoszimbolizmus*. Az instrumentalizmus nem oszlik ennyire markánsan elkülönülő irányzatokra, de legtöbb instrumentalista a nemzet megkonstruálásának korát, eszközeit a modern korba, illetve a modernitás kialakulásának a folyamatába helyezi, ezért sokan modernista irányzatnak (a „modernista paradigmát” kibontó megközelítésmódnak) nevezik, jól-

lehet az identitások megkonstruálására a premodern korban is voltak eszközök és törekvések.

A *primordializmus* irányzata, melyet Geertz alapozott meg, a nemzetet ősi, természetes közösségként látta, és három fontos eszmére alapoz: a) a „primordiális” (elsődleges) identitások természetesek és adottak; b) a primordiális identitások „leírhatatlanok”, nem magyarázhatók társadalmi kölcsönhatásokkal, viszont kényszerítő erejűek; c) a primordiális identitások közös érzelmekben, affekciókban nyilvánulnak meg. Két alváltozata van: a korábbi, Geertz által megalapozott kulturális primordializmus (Geertz 1967; 1973) és a későbbben kidolgozott, Van den Berghe nevéhez kapcsolódó, szociobiológiai primordializmus.

Geertz *ősi lojalitásról* ír, melyek személyesek és szentek, a közösség tagjait és határait kijelölő szokásokhoz, nyelvhez, származástudathoz (feltételezett vérségi kapcsolatokhoz), fajhoz (közös biológiai jellegzetességekhez), valláshoz és lakóterülethez (régiónhoz) kapcsolódnak (Geertz 1973, 259–268).

Van den Berghe szerint az etnikai csoportokat és a nemzeteket a rokonsági kapcsolatok kiterjesztéseként kell elgondolni, és az összetartozást favorizáló tendenciák lényegében a szaporodás genetikai meghatározottságaiból következnek, és az egyed szintjén jelentkeznek. A nemzetek „modernitása” tisztán formális jellegű, és az alapvető struktúrák „befogadó adekválásából” vezethető le. A nemzet fogalma: a rokonságon alapuló szelektivitás kiterjesztése nagy, átfogó populációkra. A kiterjesztésnek számos magyarázata van, többek közt genetikai is, hiszen ez a szelekciós bázist növeli – például a „nepotizmus” kulturális formáinak kialakításával. Általában, írja Van den Berghe, az ember társadalmisága három elven alapszik: a) a rokonsági szelekción; b) a kölcsönösségen; c) a kényszeren. Minél nagyobb és komplexebb egy társadalom, annál fontosabb benne a kölcsönösség és a kényszer, azonban a „rokonsági szelekció” mintái is fennmaradnak, még a leg-

modernebb szerkezetű társadalmakban is (Van den Berghe 1978).

A primordialista elméleteket számtalan kritika érte. A primordiális kötődéseket még Geertz tézisei előtt relativizáló módon leírta Shils, aki különbséget tett a modern állam nyilvánossága által megteremtett, civil kapcsolatformák és a családi, etnikai kötelékek természete között (Shils 1957). Brass azt hangsúlyozza, hogy az etnikai kötelékek nem társadalmi adottságok, hanem nagyon is racionális döntések eredményei. A többnyelvűség, a rokonsági kapcsolatok lazulásával az ősi kötődések változhatnak, a csoporton belüli kapcsolatháló meglazulásával pedig megnő az elitek szerepe a kötődések generálásában, a közösségi szimbólumok megteremtésében. Ebben már az instrumentalizmus nézőpontja jelenik meg: az elitnek hasonló szerepet tulajdonítanak modernista konstruktivisták/instrumentalisták is. Smith is elfogadja ezt az érvelést, és hozzáteszi, hogy a primordialista elméletek legnagyobb hibája, hogy az időtényezőt figyelmen kívül hagyják, vagyis nem foglalkoznak az etnikumok, a nemzetek és a nacionalizmus a történelem különböző periódusait átfogó változásaival. A primordialisták csupán a kötődések leírására és értelmezésére összpontosítanak, és nem a folyamatok vizsgálatára, értelmezésére, vagyis arra, hogy mi e csoportok, közösségek „esszenciája”, és nem arra, hogy miképpen jönnek létre és maradnak fenn e csoportok. Mindazonáltal a primordializmus Smith szerint a nacionalizmus kutatás egyik legfontosabb paradigmája.

A *perennialista* felfogás nagyon közel áll a primordialistához: a nemzetet szintén mint ősi, időtlen kategóriát fogja fel. A perennialisták – Hastings, Connor és részben Greenfeld – amellet érvelnek, hogy a nemzetek már nagyon régóta léteznek, jóval a középkor előtt, már az antikvitásban megnyilvánultak politikailag, de többük azt is elismeri, hogy a nacionalizmus mint modern politikai tömegmozgalom a modernitás terméke. Hastings (1997) szerint a nemzet és a nemzeti érzés Angliában a késő kö-

zépkorban már bizonyosan létezett, a nemzet maga pedig ókori természetű kategória. A Bibliának helyi nyelvekre történő lefordítása fontos lépés volt a nemzetté válás folyamatában. Hasting szerint tehát a francia forradalmat követően megjelent nacionalista mozgalmak csupán a nacionalizmus egy újabb, második hullámát jelentették. Más szerzők (Grosby, Komoróczy) az ókori népeket, például az izraelieket és az örményeket is nemzeteknek nevezik, és kiemelik a vallás közösségösszetartó erejének jelentőségét. A nacionalizmus ezen első (ókori, középkori) korszakának összetartó erejét a modernitásban az állampolgárság koncepciója váltotta fel.

A perennalista nézőpont tehát az etnikai közösségek, a történeti népek és a modern csoportok azonosítását, illetve egy kontinuos fejlődésben való összekapcsolását képviseli, másrészt viszont nem tekinti a nemzeteket „természetes adottságoknak” (mint a primordialisták), inkább hosszú távú történeti és társadalmi jelenségeket, folyamatokat vizsgál.

Már ebből is következik, hogy a perennalizmus nézőpontjának legalább két „határproblémája” van. Egyrészt az etnikai és nemzeti karaktert nem annyira esszenciaként, adottságként kell felfognia, hanem – sokkal inkább, mint a primordializmus – folyamatos konstruálásnak. Ezzel a perennalisták nagyon fontos lépést tettek az etnicitás vizsgálatában: megfogalmazták azt a kiindulópontot, hogy az etnicitás folyamatosan konstruált, „termelt” jellegzetesség. Másrészt a perennalistáknak választ kellett adniuk arra a kérdésre, hogy amennyiben a nemzetek „régiek”, és fennmaradásukban az etnicitásnak oly fontos és folyamatos szerepe volt, miben áll annak a különbségnek a lényege, amely a nemzetek modernné válásával ténylegesen is beköszöntött.

A perennalista irányzat klasszikusa, Connor szerint a nemzeti identitás, a közösséggel kialakított mély, alapvetően pszichológiai természetű kapocs, amely „nem racionális természetű”, de ez nem jelent irracionálisat, inkább

csak a racionális reflektálhatóságon túlit. A nemzet olyan emberek csoportja, akiket származási kapocs köt össze, a nemzeti közösséget egyetlen nagy családnak érzik. E kapocs – s itt tér el Connor koncepciója a szociobiológiáétól – nem feltétlenül jelent valós rokonsági kapcsolatot, közös ősokeket, sőt legtöbb nemzet több etnikai csoportból alakult ki: a közös származás nem a történelem faktuális valósága, hanem átélt történelem. Ez a nemzeti közösségben való létezés etnopszichológiai alapja (Connor 1993; 1994).

Connor a vérségi kapcsolatok megkonstruálását még a modern nemzetek esetében is fontosnak tartja. Erre példaként az Amerikai Egyesült Államok alapítóit hozza fel: a Függetlenségi nyilatkozat is hivatkozik a közös származásra, de nem közvetlenül, nem a bevándorlók közös származására (melyet már akkor sem lehet történelmi tényként állítani), hanem „negatív módon”, éspedig az angolokkal kapcsolatban, akik megtagadták „a közös származást” (our common kindred). A közös származás megjelenik a Federalist Paperben is, és az alapító atyáknak e felfogása tükröződik ma az amerikai WASP-népesség gondolkodásmódjában, amikor az angolokat rokonaiknak, önmagukat pedig államalkotó népnek (Staatsvolknak) tekintik (Connor 1993, 380).

Az etnicitás folyamatos konstruálásának kérdését Fishman vizsgálta (1972, 1980), aki az etnicitást a „mindennapi élet ellenőrizetlen és nem tudatosított” létmódjaként határozza meg,⁵⁵ amelynek biológiai összetevője is van, anélkül azonban, hogy determináló szerepe lenne az etnicitás változásában. Fishman nem igyekszik különbséget megállapítani a premodern népek, etnikai közösségek etnicitása és a modern nemzetek etnicitása között, jóllehet kiindulópontja ezt megkövetelte volna. Ugyanis amennyiben az etnicitás nem esszenciális adottság, nem „leírhatatlan” lelki diszpozíció (amint a primordialisták állítják), hanem folyamatosan konstruált közösségi identitászer-

⁵⁵ Fishmant (1980) idézi Smith 2002, 167.

kezet, lehetetlen hogy ne jelenítse meg azokat a különbségeket, amelyek a premodern lét és a modern nemzet létmódja között vannak.

Az etnicitás folyamatosságát, de ugyanakkor a modernitás cezúráját is figyelembe vevő evolúcióját (folyamatos újrakonstruálását) tartja szem előtt Hutchinson is, aki elsősorban a premodern kulturális nacionalizmus szerepét vizsgálja a modern nemzetek kialakulásában. Az etnicitás a modern politikában szerinte nem a hatalomra, hanem a közösség meghatározására irányul; a hatalomra és a politikai közösségre való kettős irányulás pedig az egyik lehetséges kiindulópont, ahonnan értelmezni lehetne a premodern és modern etnicitás különbségeit:

„Az etnicitás lényeges szervezőelv a jelenkori politikában, mely nem önmagában a hatalomra irányul, hanem annak a közösségnek a kötelekeire és morális tartalmára, mely fölött a hatalmat gyakorolják. A modernista politika szintén foglalkozik az identitás kérdésével, ám ezt az egyetemes egyenlőség, valamint az önmagát a »racionális« intézményeken és a »tudományos állam« (scientific state) által biztosított elvont szabadságokon keresztül megvalósító ember felvilágosodás kori normái szerint gondolja el.” (Hutchinson 2004, 331.)

A kulturális nacionalizmusról Hutchinson három konklúziót fogalmaz meg: 1) a történelmi emlékezetnek kiemelkedő szerepe van a nemzetek kialakulásában; 2) általában konkurrens nemzetdefiníciók léteznek, és közöttük a szomszédos közösségekkel való érintkezés tapasztalata dönt; 3) a csoportképzésben a kulturális szimbólumoknak van döntő szerepük (Hutchinson 1987, 29–30).

A perennialistákat is számos kritika érte, mert azzal, hogy a nemzetet korokon átnyúló, történelmi kategóriaként kezelik, nem tesznek nyilvánvaló különbséget az etnikum és a nemzet között. Legtöbbször elismerik ugyan a modernitásnak a nemzetekre gyakorolt hatását, azt azon-

ban – kritikusaik szerint – mégis másodlagosnak tekintik. Az esszencialisták válasza erre az, hogy épp a premodern előzmények és a kontinuitás fel- és elismerése az, ami a modern kor univerzalizáló hatása mellett megmagyarázza, miért van mégis különbség a modern nemzetek között.

A perennialisták közül talán Greenfeld elmélete (1992; 2004) nyújtotta a legtermékenyebb kiindulópontokat a nemzet, a nacionalizmus és a modern kor viszonyának újraértelmezéséhez. Ő is a nemzet és nacionalizmus premodern létezése mellett érvel (ezt a XVI. századi Anglia konkrét példáján végzett történeti szociológiai elemzéseivel bizonyítja), következtetései túlmutatnak a perennialisták tézisein, azon az elméleten, amely szerint a nacionalizmus már jóval a modernitás előtt létezett. Greenfeld szerint a nemzetnek nincs egyetlen értelmezése, csupán értelmezései vannak. A nemzeti identitás kialakulása megelőzte a nemzetek kialakulását, és különbözik minden más – osztály-, nyelv- vagy vallásalapú – azonosítástól, ugyanis a nemzeti identitás olyan általánosított identitás, amely különböző értékek, eszmék köré épül, egyrészt kitalált, megkreált, másrészt viszont honosított eszmék, minták köré.

Greenfeld eredetiségét igazából azonban az adja, ahogy a nacionalizmus és a modernitás viszonyát szociológiailag is újrafogalmazza: a nacionalizmust a tradicionális társadalmi struktúrák felbomlása által okozott zavarokra, pontosabban: a zavarok okozta anómiára adott válaszként határozza meg. Úgy véli: a nacionalizmus a tradicionális elitek válasza helyzetük bizonytalanná válására, arra a státusinkonzisztenciára, amelyet a modernizáció kezdetén, de még a középkorban megtapasztaltak (Greenfeld 2004, 187).

Az esszencialista irányzaton belül az *etnoszimbolista* irányzat az, amely a tudományos diskurzusban a modernisták és az instrumentalizmus elméleteinek erős kritikai megfogalmazását nyújtja, de ugyanakkor nagyon sokat át is tud venni a modernistáktól. Az etnoszimbolisták a múlt

szerepét hangsúlyozzák a nemzetkonceptiók tartalmának, illetve a nemzetté válás folyamatának a megértésében – ebben lényegében közös az álláspontjuk a perennialistákkal. Amiben eltérés van a két irányzat között, az az, hogy miképp teremtik meg az etnicitáson és a nemzeti identitáson belül a kontinuitást. A perennialisták inkább a primordialisták által is elismert identitáselemek (nyelv, kultúra, szokások stb.) folyamatosságát hangsúlyozzák, míg az etnoszimbolisták a szimbólumok és mítoszok folyamatos fennmaradását tartják fontosnak, ezek az állandóság erejével rendelkező, megújító elemek. Az *etnoszimbolista* irány két meghatározó képviselője John Armstrong és Anthony D. Smith.

Armstrong szerint, aki főleg a középkori európai és az ókor közel-keleti népeinek elemzésével foglalkozott, a nemzetek a múltban jöttek létre, hiszen a különböző csoportidentitások már ekkor kialakultak. A nemzetek és etnikumok kapcsán a kiterjesztett időbeli perspektívának (*longue durée*) van rendkívül fontos szerepe. A kontinuitást a szimbólumok, a kommunikáció és a mítoszok biztosítják, amelyek a közösségi határokat is kijelölik. Az etnikai és a premodern nemzeti identitások kialakulásában Armstrong a „mi” és az „ők” szembenállását, a Barth (1969; 2004) által bevezetett „etnikai határtermelést” tekinti modellnek, tehát az etnikai kontinuitást szociális kategóriaként vizsgálja. A „határörök” szerepét ebben a folyamatban a szimbólumok töltik be, irányítván a „mi” és az „ők” szétválasztását. A szimbólumok mellett a mítoszok legitimáló szerepet kapnak: biztosítják a szimbólumok fennmaradását, melyeket magukba foglalnak. A mitikus struktúrák között – melyek összekapcsolódva *mythomoteurt* alkotnak (Armstrong 1982, 8–9) – egyes népek esetében a vallás vált alapvetővé; Armstrong e tekintetben a zsidók és az örmények példáját hozza fel.

Armstrong a múlt felől tekint a jelenbe, az irányzat legjelentősebb teoretikusa, Smith viszont fordítva: szerinte a nemzetek kialakulásához a premodern etnikai csoportokat

kell elemezni, az etnikumokat, amelyek egy megnevezett emberi népességet jelölnek, közös származással, mítoszokkal, történelemmel, kultúrával és egy bizonyos területhez való kötődéssel, közös szolidaritással rendelkeznek. Ezekből jöttek létre később modernizációs folyamatok eredményeképpen a nemzetek. Számára a modernizáció a kapitalizmust, a szekularizációt, a tömeges oktatás megjelenését jelenti. Ez az irányzat tehát elismeri a modernitás jelentőségét, de a nemzetek gyökereit mégis a premodernitásba helyezi. Smithnél a nemzet „az emberek egy csoportja, amely közös és megkülönböztető kulturális elemek, egy egységes gazdasági rendszer, a közösség minden tagjára kiterjedő állampolgári jogok és kötelezettségek birtokosa, illetve a közös tapasztalatokból és területbirtoklásból eredő szolidaritás érzéssel rendelkezik” (Smith 1973; 2002, 196).

A közös tapasztalat és a szolidaritás érzése alapvető, Smith e tekintetben a nemzetek premodern előzményeit, a nemzetet létrehozó „etnikai mag” örökségét alapvetőnek tekinti, és ez egyes nemzetek (zsidók, görögök) esetében az ókorig nyúlik vissza. Az örökség az idők során folyamatosan változott ugyan, jellegzetes mivolta azonban mindig felismerhető volt mind maga a nép, mind a kívülállók számára, és „a kultúrák megkülönböztetése legalább olyan fontos tényező volt akkor, mint most”, különbség csupán abban volt, hogy a premodern időkben a kulturális sokféleség szerepe inkább társadalmi, mint politikai téren volt jelentős (Smith 2004, 208).

Smith rendkívül fontos (és még kiaknázatlan) eszmefuttatásában a premodern nemzetek tipológiáját is megalkotja. Megkülönbözteti a „laterális” és „vertikális” etnikai közösségeket, amelyek eltérő módon hozták létre nemzetüket, és ez az illető nemzet modern kori arcélét is meghatározta. A „laterális” vagy „vízszintes” etnikai közösségek amennyire „szélesek” voltak területileg, annyira nélkülöztek a társadalmi mélységet. Laterális etnikumokból alakult ki a francia vagy a német nemzet, amelyben a felsőbb osz-

tály alkotott egy „etnikai magot”. Az uralkodó „etnikai magnak” azonban sikerült olyan szilárd és átfogó adminisztratív apparátust kiépítenie, „amelyet a kulturális szabályozás eszközeként is felhasználhatott, s ezáltal egy új és tágabb kulturális identitást volt képes definiálni” (Smith 2004, 214). A „vertikális” vagy „demotikus” etnikumok nemzetté válásában az igazgatási szervezetnek nem volt közvetlen szerepe; ezekben a közösségekben a „kulturális mítoszok, jelképek, emlékek és értékek közös készlete nemcsak nemzedékről nemzedékre öröklődik, hanem a közösség által elfoglalt területen vagy a közösség által alkotott zárványokban, valamint a teljes szociális vertikumban elterjedt” (Smith 2004, 218). A nemzetté alakulásnak ez az útja inkább Kelet-Közép-Európát jellemezte, főleg a birodalmi kötelékekből kiszabaduló etnikumok esetében, amelyeknél a „nemzetnevelő értelmiség” volt az átalakulás motorja. Ennek az értelmiségnek volt a feladata az etnikai múlt „újrafelfedezése”, az új közösségi önmeghatározások és célok kidolgozása. A folyamat, írja Smith, „megfordította a vallásos önképet: a megváltás passzív, de kiválasztott edényeként funkcionáló és az isteni üzenetnek alárendelt »nép« helyett ez az üzenet és a benne foglalt megváltásetika mint a történelemben kifejlődött népszellem legmagasabb rendű kifejeződése és alkotása jelenik meg” (Smith 2004, 220).⁵⁶

Az etnoszimbolistáknak számos bírálója akadt. Breuilly szerint ebben az irányzatban az intézmények és a struktúrák szerepe alábecsült:

„Az intézményeken kívül helyezett identitás problémája – főleg azon intézmények tekintetében, amelyek nagy kiterjedésű földrajzi és társadalmi terek ellenére össze tudják kötni az embereket – az, hogy csupán töredékes, folyamatosság nélküli és időleges lehet.” (Breuilly 1996, 151.)

⁵⁶ Smith e gondolatmenete jelentős mértékben összecseng Bibó István azon okfejtésével, amelyben a közép-európai nemzeti intelligencia saját hivatásáról alkotott képét vizsgálja (Bibó 1997, 34–44).

Smith önmaga is megfogalmazza az irányzat kritikáját, és kiemeli a múltba visszatekintő szemlélet hiányosságait.⁵⁷ Mindazonáltal kitart eredeti elképzelése mellett, miszerint az etnikai nacionalizmus fontos premodern megalapozottságot kap a kulturális és társadalmi tényezők révén. Bár figyel Gellner modernizmusára, átveszi tőle azt, hogy a modern nacionalizmus – vagyis a nacionalizmus politikai formája – lényegesen eltér a premodern formáktól, mégis bírálja Gellner teóriáját. Szerinte a gellneri tézis legnagyobb hiányossága, hogy eltekint a történeti-kulturális előzményektől. Bírálja Gellnert amiatt is, hogy a premodern történelmi, etnikai és kulturális tényezők létezésének nem szentel megfelelő figyelmet, és számára ezek a tényezők csupán egy olyan halmazt jelentenek, amelyből a nacionalista elit kiválaszthatja a neki tetsző és megfelelő elemeket. Smith bírálata alapján egyértelmű, hogy Gellner – egyébként szuggesztív, sodró érvelésű – elméletének a legnagyobb hiányossága, hogy a modernitás komplex folyamatait csupán az iparosításra szűkíti. Eltekint mindattól, ami Smith szerint a premodern történelemben a legfontosabb: a vallás és a szociális struktúra összefüggéseitől, az értelmiség történelmi szerepvállalásától, az „átmenet” (a modernista nacionalizmus korába való érkezés) sajátosságaitól. Gellner – mondja Smith, visszavervén az etnoszimbolizmussal szembeni kritikát – általános, sajátos történelmi keretek nélküli jelenségnek tekinti a nemzetet: a nemzet és a nacionalisták akarat nélküli, sodródó szereplői ennek az átmenetnek, és maga a nemzeti jelenség, annak ideológiai-mozgalmi hajtóereje, a nacionalizmus nem egyéb, mint az iparosodás formája (Smith 2002, 49).

Az *instrumentalisták* (akiket másképpen *kontruktivistáknak* is neveznek) az eddigiek alapján több érvet kaphatnak a perennialistáktól és az etnoszimbolistáktól, mint a modernistáktól. Mégis számos instrumentalista né-

⁵⁷ Átvettem a nemzetek és a nacionalizmus modernitásának eszméjét, ahogy az illik Ernest Gellner hallgatóihoz – írja Smith 2002, 196.

zópont a nemzet tisztán modernista megközelítése alapján is megfogalmazható.

Az instrumentalisták szerint az etnikai és nemzeti identitás rugalmas és változó; ennek következtében a csoportok etnikai határai könnyen változnak, illetve változtathatóak. A változás okairól és eszközeiről ugyanakkor nagyon eltérőek az instrumentalisták elképzelései: lehet szó gazdasági, társadalmi vagy politikai folyamatokról, illetve ezek kombinációjáról. Az egyén adott esetben több etnikai csoport tagja is lehet.

Hobsbawm és Ranger a konstruált tradíciókról szóló művében (1983) részletesen kifejti, hogy a nemzetek fiatal konstrukciók, bármennyire is szeretnek antik múltjukkal előállni. Ezért a nemzeteket nem lehet igazán megérteni, ha a tradíciók folyamatos újra fel- és kitalálását nem vesszük figyelembe. Hobsbawm és Ranger szerint a nemzet kreált entitás, amely valójában – a historizáló látszatok ellenére – meglehetősen fiatal szimbólumokból és diskurzusokból áll. Szerintük a konstruált tradíció a következőképpen definiálható: „olyan gyakorlatok összessége, melyek általában nyíltan és hallgatólagosan elfogadott szabályok által meghatározottak, rituális és szimbolikus természetűek, és amelyek bizonyos értékeket és viselkedési normákat hívatottak az egyénekből rögzíteni, és amelyek a múlttal nyilvánvaló kontinuitásban állnak” (Hobsbawm–Ranger 1983, 1). A konstruált tradícióknak számtalan példáját felsorolják, mint például az angol parlament XIX. századi, gótikus stílusban történő újjáépítését vagy a „May Day” ünnepségek példáját. A Hobsbawm–Ranger szerzőpáros kifejti, hogy az új tradíciók kitalálása mindig válasz valamely új helyzet teremtette kihívásra, és voltak olyan korszakok a történelemben, amikor tömeges volt a tradíciók ki- és feltalálása, mint például az 1870 és 1914 közötti periódus.

Az instrumentalizmus egyik paradigmaalkotó szerzője, Anderson szerint a nacionalizmus a XVIII. század találmánya, a nemzet mint „képzelt közösség” korábbi, de az új-

korban felbomló rendszerek (vallás, dinasztikus államok) helyébe lép, látszólag a történelem folytatásaképpen:

„A vallásos hit gyengülésével a szenvedés, amelyet a hit részben csillapított, nem tűnt el. Nincs többé paradicsom? Semmi sem teszi a fatalitást még inkább önkényessé és véletlenszerűbbé. Abszurd a megváltás gondolata? Semmi sem teszi még inkább szükségessé a kontinuitás valamilyen egyéb variánsának kimunkálását. Amire akkor szükség volt, az a fatalitásnak kontinuitássá, az esetlegességnek és véletlenszerűségnek pedig jelentéssé való szekuláris átalakulása. Ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, kevés dolog alkalmasabb erre, mint a nemzet eszméje. [...] A nacionalizmus mágiája abban áll, hogy a véletlenszerűséget sorssá, rendeltetéssé változtatja.” (Anderson 2004, 81.)

A nemzet tehát a modern világból eltűnő, de igényelt *sorszerűség*, fatalizmus eszköze. De nemcsak metafizikai eszköz, Anderson az eszközzel való élés folyamatát is részletesen leírja, és ez már társadalomtörténeti folyamat.

A közvetlen eszköz: a nyomtatás és a nyomtatott termékek piacának a megjelenése, ennek eredményeképpen a történelmi hősök és események is közel kerülhettek az átlagemberhez. Azáltal, hogy az emberek a közös múltból olvashattak, kezdett kialakulni bennük egyfajta nemzeti tudatosság. A nyomtatott médiumok piacának főszereplői az írók, újságírók, történészek, zeneszerzők szerepe nagyon fontossá vált, hiszen ők írták meg az ókori történeteket, és mesélték el a nemzet aranykorának legszebb időszakait. E piac azonban ugyanakkor egyre nyitottabbá vált, a közoktatás általánossá és standardizálttá válásával egyre többen be tudtak kapcsolódni a „közös mesélésbe”, részt vehettek a nemzet „létrehozásában”. A konstruálásban való részvétel a beszélt nyelv státuszának megváltozása nyomán vált tömeges lehetőségé. Egyrészt arról van szó, hogy a beszélt nyelv átvette a holt és a szakrális nyelvek helyét, immár a társadalom presztízstermelő helyévé vált, másrészt viszont

maga is átment egy standardizáción – főleg ott, ahol a beszélt nyelvnek egymástól eltérő változatai, dialektusai voltak (Anderson 2004, 104–108).

Sajátos instrumentalizmust képvisel Nagel és Olzak versenyelmélete (1986), amely azon a feltételezésen alapszik, hogy az etnikai identitás megjelenése illetve újra-megjelenése azon kollektív akciók függvénye, amellyel a különböző csoportok versenybe szállnak a szűkös forrásokért.

Az instrumentalizmus másik meghatározó alakja, Barth az „etnikai határok” létrehozását és fenntartását nevezte meg azon eszközként, amellyel az elitek élnek. Barth szemléleti és módszertani tézisei a következők voltak: 1) Az etnikai identitás a társadalmi szerveződés jellegzetes vonása és nem valamilyen kulturális tradíció (vagy más természetű szellemi aggregátum) kifejeződése. 2) Ebből következően az etnikai és nemzeti identitás kérdését a csoporthatárok és a rekrutáció kérdéseként kell vizsgálni, és nem a határokon belül levő kulturális anyag rendezése, perpetuálása, megőrzése problémájaként. 3) Az etnikai csoporttagság identitás kérdése, ezért besoroláson és önbesoroláson alapul, a csoport maga pedig csak azáltal marad fenn, ha tagjai elfogadják e besorolás és önbesorolás logikáját. 4) Az etnicitás szempontjából azok a kulturális különbségek játszanak kiemelt szerepet, amelyekkel az illető csoport saját különállóságát és határait jelzi. 5) Végül az etnikai politikának vállalkozásjellege is van: az, hogy a politikai vállalkozást folytató vezetők miképp mobilizálják közös cselekvésre az etnikai csoportokat, az nem feltétlenül a „népakaratot” (a csoport akaratát) vagy kulturális tradíciót (ideológiát) fejez ki, viszont meghatározó lehet a határfenntartásban (Barth 2004, 261–262). Bár koncepciójának első kidolgozásakor (Barth 1969) csupán az etnikai határookra és az elitekre összpontosított, később az államiság szintjeit is figyelembe vette (Barth 2004). Ezekben a szintekben (mikroszint, középszint és az állami politika makroszintje) különböző szereplők különböző eszközökkel vesznek részt az identitás alakításában. Az etnikai ha-

tármegvonás tekintetében Barth főleg a közép- és a makrószintet tartja fontosnak. Míg mikroszinten az egyéni identitás van előtérben, középszinten azok a folyamatok mennek végbe, amelyek kollektívumokat hoznak létre. A vállalkozás, a vezetés és a retorika szintje ez, itt rögzülnek a sztereotípiák, ez a szint tereli mederbe az emberek mikroszintű önkifejezését, „csomagtervet és/vagy választásokat állít elébük, és itt nyer formát az etnicitás határainak és dichotómiáinak számos aspektusa”. A harmadik szint az állami politika makroszintje, „a törvényesen megalkotott bürokráciáké, amelyek formális kritériumok alapján osztogatnak jogokat és emelnek érvényre ideológiákat, nem utolsósorban a nacionalizmus eszméit, amelyek gyakran körmönfont módon ráépülnek az etnicitásból fakadó identitások némelyikére” (Barth 2004, 269).

Az instrumentalista-konstruktivista teóriát sok kritika érte. Smith szerint, aki az irányzat legfőbb kritikusa, az instrumentalista tézis figyelmen kívül hagyja a tömegek szerepét és ráhangolódásuk képességét a felülről jövő kezdeményezésekre. Továbbá: az elit nem szelektálhat önkényesen a kulturális elemekből, a múlt tradíciói közül, és az elmélet olyan fontos jelenségekre, mint a haza iránt érzett szenvedély, vagy egyes esetekben a hazáért vállalt halál sem ad magyarázatot.

Ugyanakkor Smithnek módszertani kifogásai is vannak az instrumentalista előfeltevéssel szemben, amely szerint a nacionalizmus változatai mögött csakis elites csoportok racionális érdekei rejlenek, illetve amely szerint elitek érdekeik alapján manipulálják a tömegérzelmeket. Valójában, írja, a racionalitás ott is jelen van, ahol hajlunk azt feltételezni, hogy csupán szubjektív jelenségekkel van dolgunk: van egyfajta racionalitása a romantikának s egyfajta logikája a nacionalizmusnak is (Smith 2002, 81). A módszertani kérdések során felmerül még az is, hogy a barthi, tehát tisztán tranzakcionális módon felfogott identitásépítés eredményei hogyan hozhatók összhangba a szintén

modern, de a „kulturális tartalmakra” összpontosító vizsgálódásokkal (Assmann, Armstrong).

Mindazonáltal az instrumentalizmus nézőpontja – és ennek tranzakcionista változata – rendkívül produktív lehet napjainkban a média és információs társadalom körülményei közepette. A modern társadalmi diskurzusnak, amely a „posztmodern” tömegdemokráciák korában az identitáskonstrukció eszköze és helye, az etnikai identitás alakításában sokkal inkább „instrumentalista”, mint „esszencialista” szerep jut, és ez nem tárható fel a tranzakcionista működés leírása nélkül.

Ami a vita tág keretét, az esszencializmus és az instrumentalizmus eredeti szembenállását illeti, megállapítható, hogy a különböző elméletek megjelenésével, finomításával a szembenállás élessége elmosódott. Több olyan nézőpont is van (például a szimbólumok szerepével és a diskurzivitással kapcsolatos álláspontok), amelyeket immár mindkét oldal beépített finomított elméleteibe. Az is világossá vált, hogy az eredeti ellentét feloldható valamilyen evolucionizmusban; ennek néhány eleme: 1) az etnikai tudatról a nemzeti identitásra (a premodernitásra) való átmenet feloldása valamilyen *longue durée*-ben (amely mellett azt az érvet lehet felhozni, hogy a valós történeti folyamat mindig ezt tartalmazza, vita csak ideáltípusok közt van, mivel a folyamatok – a történeti tanulmányok hiánya miatt – nem ismertek); 2) a múlt és az identitás „felfedezése” és „újralfedezése” közötti különbség elmosódása (a különbség relativitására a hermeneutika hívta fel a figyelmet). Általában is: jelentős fogalmi lemaradottság (*conceptual gap*) tapasztalható a középkori és modern nemzetre vonatkozó elképzelések összekapcsolásában.

Az „esszencialista” és az „instrumentalista” nézőpontok közti vita mindazonáltal nem szűnt meg, a két kifejezés használata azonban egyre inkább csak a kölcsönös pozicionálást szolgálja, és nem világos teoretikus álláspontok megjelölésére szolgál (Hale 2004).

III.1.3. Etnikai versus közpolgári nacionalizmus

A nacionalizmus kifejezésnek, ahogy azt a köznapi és a tudományos nyelvben használják, Smith szerint négy értelem tulajdonítható, és pedig a következők:

1. a nemzetek kialakulásának általános folyamata, amelyet „nemzetépítésnek” is neveznek a szakirodalomban (sokszor az államépítéssel összekapcsolva);

2. a nemzeti érzés, azaz a nemzethez tartozás érzése, attitűdje, tudata, valamint ezen érzés és hovatartozás fenntartására való törekvés;

3. a nemzeti státus elérését vagy fenntartását politikai célul tűző mozgalom, az ezt szolgáló tevékenységek;

4. tan, tágabb értelemben vett ideológia, mely középpontjába a nemzetet, annak igenlését és autonómiáját helyezi (Smith 1995, 9).

Emellett több szerző (például Kohn 1967; Plamenatz 1995; Smith 1995; Hutchinson 1987; Hobsbawm 1997) különbséget tesz a „politikai” és „kulturális” nacionalizmus között is; egyesek pedig ennek változataként etnikai és közpolgári nacionalizmusról beszélnek. E különbségtétel nem csupán a politikai és kulturális nemzetkonceptió közötti (francia–német) vitát folytatja, hanem újabb ideológiai dimenziókkal is kiegészíti mind a közgondolkodást, mind pedig a nacionalizmuskutatókat.

A politikai-kulturális dichotómiát először Kohn fogalmazta át a nyugati és a keleti nacionalizmus ellentétévé, még a második világháború idején (Kohn 1967 [1944]). Különbséget tett a nacionalizmus racionális megegyezésen, a polgárok szabad döntésén alapuló, elsősorban az angolszász világot jellemző „nyugati” formája és a német romantikusok által megfogalmazott – vérségi kapcsolatokon és nyelvi összetartozáson alapuló – „organikus” nemzetfelfogás, a „keleti” nacionalizmus között, amely szerinte a Rajnától keletre eső teljes térséget átfogja. A klasszikus nemzet-felfogásbeli kettősségről a nacionalizmustipológia kettősségére való áttérés annak is jele volt, hogy a nemzet

kérdésével foglalkozó, bővülő szakmunkák révén kezdett tudatosodni, hogy különbséget kell tenni a nemzet (mint politikai és/vagy kulturális közösség), valamint a nemzet-építés (mint azt változatos történeti feltételek közt célul tűző kulturális és/vagy politikai mozgalom) között. Kohn a különbségtételt szociológiai összefüggésben próbálta megragadni: a nacionalizmus jellegét ahhoz kapcsolta, hogy terjesztésében a polgárságnak jutott-e szerep. A fejlett polgársággal rendelkező államok a racionalista nacionalizmus útjára léptek, a polgárság hiánya, illetve gyengesége viszont az „organikus” „keleti” nacionalizmusnak nyitott utat. Ugyanakkor ez a különbségtétel újabb fontos körülmények felismerését és ideologizálását tette lehetővé.

Hobsbawm (1997) a két nacionalizmustípus mellett a nacionalizmus elemzésének két típusát is megkülönbözteti. Politikai nacionalizmusnak a francia forradalom hagyományaként megszületett a polgári, demokratikus jellegű, tömegeket megmozgató nacionalizmust tekinti. Ez a típus Európában 1830 és 1870 között fejlődött ki, Franciaországon kívül főleg Németországban, Olaszországban és Magyarországon. Hozzája kapcsolódóan egy „küszöbvel” is megfogalmazhatóvá vált, amely szerint csak a kapitalista piac létrehozásához kellően nagy területtel és kellően népes lakossággal rendelkező nemzeteknek van joguk az önrendelkezésre, saját szuverén államhoz.

A politikai (közpolgári) nacionalizmussal szemben létezik egy etnikai („etnolingvisztikai”) nacionalizmus, amelynek segítségével a kis csoportok hangot adnak azon joguknak, hogy kiváljanak a nagy birodalmakból, és létrehozzák – nyelvi és/vagy etnikai alapon – saját államukat. Ez a nacionalizmustípus volt a domináns a kelet-európai térségben 1840 és 1914 között, és ez került ismét az előtérbe 1970 és 1980 között, azt követően, hogy az antikolonialista mozgalmak politikai nacionalizmusa Ázsiában és Afrikába kifulladásra jutott.

Hobsbawm az 1870–1914 közötti időszakot tekinti a nacionalizmus kora kritikus periódusának, a polgári-de-

mokratikus (politikai) nacionalizmusok ekkor fordultak át „etnikaiba”, és ez szerinte fontos következményekkel járt. Érvényességét veszítette a „küszöbely” – immár minden embercsoport, amely magát nemzetként definiálta, önrendelkezési jogot követelt magának. Ugyanakkor számtalan „nem történeti” nemzet is kivívta államiságát, és ez az etnikai és nyelvi kritériumokat állította az előtérbe.

Plamenatz a nacionalizmust úgy határozza meg, mint „azoknak a népeknek a reakciója, amelyek kulturálisan hátrányos helyzetűnek érzik magukat” (Plamenatz 1995, 56). Rousseau-ból és Herderből, kettejük klasszikus különbségéből indult ki, de úgy gondolta, hogy a nacionalizmus igazából később jelent meg, amikor a kultúra veszélyeztetettségének a tudata egyértelműbbé vált. Európában ezt a veszélyeztetettség-érzést elsősorban a franciák váltották ki előbb a németekben, de később más nemzetekben is. Az európai kulturális nacionalizmus tehát a francia példa nyomására alakult ki a XIX. században, a németek, az angolok, az olaszok körében. E népek a franciák mintájára a politikai nacionalizmus eszközeivel valósították meg állami egységüket. Nacionalizmusuk, még ha felmutatott is antiliberalis vonásokat, alapvetően nem volt antiliberalis, illetve csak akkor, ha a politikai egységét elérte nép háborúban megvert, megalázott néppé vált.

Plamenatz ettől a nyugati nacionalizmustól különbözteti meg az általa keletinek nevezett nacionalizmust, amelyet a szlávok körében, valamint Afrikában, Ázsiában és Latin-Amerikában fedezett fel. A szlávok, valamint az afrikaiak és ázsiaiak a nyugati eszmék és gyakorlat terjedése miatt egy számukra idegen civilizációba kerültek, és tudatosították, hogy örökölt eszméik, szokásaik alkalmatlanok arra, hogy általuk a fejlettebb népek szintjére emelkedjenek (Plamenatz 1995, 60).

A keleti nacionalizmus egyszerre modellkövető és versenyelvű. Modellkövető abban – írja Plamenatz –, hogy a Habsburg-monarchia területén élő szlávok átvették a német kulturális nacionalizmus eszméjét, azt hogy „a nép

számára fontos a kulturális identitás megőrzése, »az önmagukhoz való hűség«, »saját génuszuk követése« és az, hogy ne engedjék magukat idegen módszerek által eltéríteni – mert különben terméketlenség és másodrangúság sújtja őket» (Plamenatz 1995, 62). Versenyelvű pedig abban, hogy ez volt a szlávok válasza arra a világra, amelyben a társadalmi mobilitás felgyorsult, a kereskedelem és a kozmopolita kultúra gyorsan terjedt. A válasz akkor született, amikor a szlávok társadalmi bázisa átalakult, és a hagyományhű, önfenntartó falu helyébe a városi társadalom vonzereje lépett. A társadalmi átalakulásnak ez a forradalma a Habsburg-monarchia területén olyan népek vezetésével történt, akiknek a nyelve és kultúrája (elsősorban a német, majd a magyar) jobban illeszkedett a Nyugaton végbement folyamatokhoz. Vagyis a Habsburg Birodalomban a kis szláv népek számára azon imperia-lizmussal analóg jelenség volt, mint amelyet az Ázsiába és Afrikába való európai behatolás eredményezett (Plamenatz 1995, 62)

A nyugati nacionalizmus tehát nem „politikai” vagy „kulturális” jellegű, hanem azoknak a népeknek a nacionalizmusa, amelyek bár valamilyen okból hátrányban érzik magukat, kulturális felvérteztségük révén mindazonáltal gyorsan a terjedő és sikert hozó normák útjára tudtak lépni. A keleti nacionalizmus sem Herder nacionalizmusa már, hanem azoknak a népeknek a nacionalizmusa, amelyeknek ősi kultúrája nem igazodott a kozmopolita, de egyre dominánsabb normákhoz, viszont amelyek szükségesnek érzik az átalakulást és felemelkedést (amelyeket „elmaradottaknak” tekintenek, de amelyek le akarják küzdeni elmaradottságukat). A keleti nacionalizmus valójában két, önmagában is ellentmondásos utasítást hordoz: a domináns idegen, betolakodó elem, norma elutasítását és annak utánzását, a saját normák szerinti túlszárnyalás igényével. Az ellentmondó utasítások nem lehetnek sikeresek, mert

„a népek [...] nem vetik el mindenestül saját kultúrájukat; nem is próbálkoznak vele, és amennyiben mégis, csak részben sikerül nekik. A régi gondolkodás- és érzésmódok még azoknak a radikálisoknak és forradalmároknak a gondolkodásában is tovább élnek, akik saját elképzelésük szerint tudatosan szakítottak a múlttal.” (Plamenatz 1995, 65.)

Kohn, Hobsbawm és Plamenatz értelmezései (amelyek további szerzőknél is megtalálhatóak) többé-kevésbé egy etikai-normatív értelmezést is tartalmaztak, illetve további normatív dichotómiák számára készítették elő a terepet. Ezekben az értelmezésekben a közpolgári, illetve a nyugati nacionalizmus a pozitív, a „jó” nacionalizmus, míg az etnikai, a keleti a negatív és a „rossz” (Kántor 2000). Ez a normativitás már nem a leíró-értelmező társadalomtudományt, hanem ideológiákat közvetít (jóllehet esetenként a normatív politikai filozófia igényeit is kielégíti).

E szemlélet tágabb kerete a liberalizmus és az identitás konfliktusához kötődik, amelynek második világháború utáni történeti dimenziójában Schöpflin (2003f) négy trend összekapcsolódását mutatta ki. Az egyik az a heves elutasítás volt, amelyet a náciizmus és a fasizmus váltott ki, minthogy mindkettőt a nacionalizmus természetzerű következményeként értelmezte a nyugati közvélemény. Ehhez még előzményül szolgált az a tapasztalat is, amely a Népszövetség tevékenységét bénította számtalan kisebbségi konfliktussal a két világháború között.

A második trend az európai integrációval vette kezdetét: az integrációval előtérbe került az a felfogás, hogy „a nemzetet fel kell oldani, mert a hozzá kapcsolódó értékrendszer destruktív és reakciós, és ez bizonyos fokig még a gaulle-izmust is túlélte” (Schöpflin 2003f, 148–149).

Harmadsorban, az előbbi trenddel összefüggésben az a konklúzió is körvonalazódott, hogy az identitáspolitikák fölöslegessé váltak. A Nyugat uralkodó közfelfogása szerint a jólét eltöröl minden különbséget, és az etnicitás immár nem jut szerephez, már csak azért sem, mert a gazdaságban kontraproduktív tényező lenne. Innen tekintve

teljesen logikus, hogy a Nyugatnak miért olyan nehéz elfogadnia Közép- és Kelet-Európa etnikai diskurzusait: ezek ugyanis „a maguk eleven ellenpéldáival kikezdi a Nyugat saját univerzalisztikus narratíváit” (Schöpflin 2001). A Nyugat önértelmezésének ez a közvetett megkérdőjelezése váltja ki – ellenhatásként – az etnicitás folyamatos nyugati démonizálását, és egyes etnikumok – például a szerbek – céltáblává tételét.

Végül megemlítendő a nyugati liberális demokráciák marxizmus–leninizmussal vívott nagy párviadala. Mindkettő a gazdaságot, a jólétet tekintette az identitás keletkezési helyének, a kultúrától pedig eltekintettek. Azaz „egyszerűen nem látták, hogy a kultúra továbbra is szerepet játszik mint a politika meghatározó tényezője”. Két „hegemon beszédmód” kapcsolódott össze, és ezzel – legalábbis 1989-ig – marginalizálták a másfajta beszédmódokat (Schöpflin 2003f, 149). A két beszédmód uralkodóvá válását a hidegháború korszaka mindkét oldalon segítette, a maga – liberális illetve kommunista – univerzalisztikus szemléletével.

Az már sajátosabb politikai vetülete a nacionalizmus kérdésében folytatott univerzalizmus-partikularizmus vitának, hogy azon kelet-közép-európai országokban, ahol a történeti kisebbségek politikai alanyiságot (párt- és parlamenti képviseletet) szereztek, és közjogi iniciatívák tekintetében is benyújtották igényeiket, a belpolitikai vitákban is megjelent e dichotómia. A kilencvenes években az államot birtokló többségek politikai képviselői a partikularizmusoktól megtisztított „politikai nemzetet” tették meg követendő modellnek azokkal a kihívásokkal szemben, amelyet a nemzeti kisebbségek politikai alanyisága, az identitáspolitikák iránti igény jelentett (Bakk 2002, 36–37). Az 1989 előtt uralkodóvá vált „nyugati” univerzalisztikus menühoz nem illeszkedő, partikuláris kisebbségpolitikák az európai integrációs folyamatban diszkurzív hátrányba kerültek, illetve alkalmazkodniuk kellett ehhez a menühoz (ami a kisebbségi jogok „emberjogi” hangsze-

relését helyezte előtérbe az autonómiakövetelések rovására). Amennyiben nem sikerült alkalmazkodniuk, a partikularizmus „premodern lovagjaiként” tűntek fel.⁵⁸

Az univerzalizmus-partikularizmus vita e kétértelmű szakaszában tehát hiába ragaszkodnak azonos módon a nemzeti/etnikai többségek és kisebbségek saját identitásukhoz, ez nem jelenik meg azonos módon. Miközben a többségi ragaszkodás lefordítható egy tiszta „modernizációs” nyelvre (az állam és a demokrácia tökéletesítésének nyelvére), a kisebbség viszont mindaddig „premodern” hivatkozásokra kényszerül, amíg a többségi és kisebbségi elítelt közötti vita a többség által preferált modernizációs diskurzus terepén folyik (Bakk 2002, 37).

III.2. A nemzet mint politikai közösség

III.2.1. A modernizmus paradigmája

A nemzetről és a nacionalizmusról kidolgozott elméletek zöme a modernitásnak tulajdonít meghatározó szerepet a nemzet kialakulásában. A politikai és kulturális nemzet európai ideáltípusainak hagyományos szembenállása tulajdonképpen az európai politikai modernitás két útját rögzíti. A politikai nemzet fogalma a francia jakobinus állam modernitásmodelljének felel meg, a kulturális nemzet

⁵⁸ Az 1998-as év egyik legérdekesebb ideológiai vitájában a filozófus Horia-Roman Patapievici a következő kifejezéseket használta a Romániai Magyar Demokrata Szövetség (RMDSZ), az erdélyi magyarság pártja politikai céljainak jellemzésére: „bezárkózás és szegregáció”, „szeparálódás” stb. (lásd Patapievici 1998). Szerinte az erdélyi magyarság „birodalmi kisebbség”, mivel „öntudata nem modernizálódott”, és ezt a sajátos történeti fejlődéssel magyarázza, hogy a politikai modernizáció e kisebbséget mint *uralkodó kisebbséget* (mely a magyar nemességgel mint a politikai etnicitás hordozójával azonosult) a *számbeli kisebbségnek* a modern tömegdemokráciában kijutó, politikailag is *alávett* helyzetébe kényszerítette.

fogalma viszont a német polgárság lassúbb térfoglalásának (a Bildungsbürgertum feudalizmussal való kiegyezésének) a koncepcionális lenyomata.

Az esszencialista-instrumentalista ellentét a kulturális antropológia nézőpontjainak előtérbe állításával változtatott ugyan a klasszikus ideáltípusok ellentétén, azonban nem törte meg a nemzetkonceptiók fejlődésének azt a fő irányát, amely a modernitásnak meghatározó szerepet tulajdonít. Az újabb nézőpontok – a primordialista, perennialista és etnoszimbolista koncepciók megjelenése, illetve az instrumentalizmusnak az a jelentős eredménye, amely a modernizáció több útjának a lehetőségére figyelmeztet – csupán annyit értek el, hogy a nemzet tisztán modernitásból való eredeztetése mellett elfogadtatták azokat az elképzeléseket is, amelyek a premodern nemzetek létezését tételezik, és a modernitást cezúraként jelenítik meg az ókori, illetve középkori előzményekre visszatekintő nemzetek életében.

A kérdés tehát a következőképpen fogalmazódik meg: mi a modernitás a nemzetek életében? Kezdet-e, avagy cezúra?

Ahhoz, hogy e kérdés így fogalmazódjon meg, a nacionalizmuskutatásnak és a kulturális antropológiának jelentős utat kellett bejárnia. A „harmadik világ” vizsgálata, a dekolonizációs időszak nemzetépítési gyakorlatának tanulságai nemcsak a premodern és a modern kort összekötő identitásszerkezetek kontinuitására hívták fel a figyelmet, hanem arra is, hogy ezek az identitásszerkezetek a modernitás feltételei között különleges, dinamizáló szerephez jutottak az új politikai közösségek létrehozásában. A közpolgári-etnikai fogalmi kettősség viszont az Európa nyugati és keleti fele közötti különbséget rögzíti; bírált, de mégis makacsul fennmaradó kiindulópontja az, hogy a „nyugati” és „keleti” – közpolgári és etnikai – nacionalizmus közötti különbség a modernizációs különbségekből („modernizációs lemaradásból”) fakad. Az egyenlőség eszméjének megjelenése, az ipari

modernizáció formális egyenlőséget létrehozó és fenntartó világa, a tömegtársadalmak kommunikációs terei – mind-mind azokat a tényezőket (identitásstrukturákat és közösségkonstituáló folyamatokat) állítják az előtérbe, amelyeket a nemzetek a modernitás hajnalán alapoztak meg.

A nemzetek fejlődését tehát mind olyan tényezők és körülmények befolyásolták, amelyeknek a modernitás kibontakozásában is meghatározó szerepük volt. Smith szerint e tényezők szerepe, hatása egyetlen paradigmában a *klasszikus modernizmus paradigmájában* összegződik, amely szerint a nemzetek és a nacionalizmus a modern világ természetének, a modernitás forradalmának lényegi alkotóelemei (Smith 2002, 17). Ennek a nagy, átfogó paradigmának több kritikája létezik, azonban újabb paradigmát, mely ezt egy másik átfogó szemlélettel váltaná fel, még nem fogalmazták meg.

A modernista paradigma kanonizált változata a hatvanas években alakult ki, kulcsfogalma a „nemzetépítés” volt, amelyet elsősorban az ázsiai és afrikai gyarmatokon kibontakozó dekolonizációs mozgalmak ideológiáinak vizsgálata alapján alkottak meg. A „nemzetépítést” árnyaló alternatív kritikai elképzeléseket a hetvenes-nyolcvanas években fogalmazták meg.

A modernista paradigma a nemzetek mibenlétének meghatározásában általában a következő – modernizációs folyamatokat megragadó – fogalmakat használja: iparosodás/ipari társadalom, a tőkepiacok kialakulása, az állam, kulturális homogenizáció, nemzetépítés, standardizált tömegkommunikáció, éltek stb. A paradigma különböző változatai aszerint alakultak ki, hogy megfogalmazzák mit tartottak a modernizációs folyamatban a nemzet létrejötte és fennmaradása szempontjából a leginkább meghatározónak. Az alábbiakban a modernista paradigmán belüli elméleteket – elsősorban Llobera (1999) kategorizációs rendszerét követve – három kategóriába soroljuk, ezek: a) szociokulturális-kommunikációs elmé-

letek; b) gazdasági elméletek; c) politikai elméletek.⁵⁹ Valójában azonban a különféle nemzetkoncepciók egyike sem sorolható be egyértelműen valamelyik kategóriába, hiszen többféle modernizációs tényező összjátékáról van szó; néhány nacionalizmuskutató munkássága (például a Gellneré vagy a Hechteré) ezért egyszerre több elméletet megalapozó forrásként is olvasható.

III.2.1.1. Szociokulturális-kommunikációs elméletek

A kommunikációs nézőpontot Karl Deutsch munkássága alapozta meg az ötvenes években. Deutsch szerint a modernizációval a kommunikáció szerepe központi jelentőségűvé válik, ennek kibontakozásához, szabványosításához és technicizálódásához kötődik a modern tömegtájékoztatás és közoktatás. Deutsch hangsúlyozta, hogy a *közös történelem* emlékeinek érzelmi átélése *nem elsődleges nemzetteremtő kapocs*: a történelmi közösség élménye csak ott ébred föl, ahol a társadalom tagjait neveltetésük, kultúrájuk, életmódjuk a jelenben is összeköti (Deutsch 1953.)

Ennek a nézőpontnak a leghatásosabb megfogalmazása azonban Ernest Gellnertől származik, aki a nemzetet a kultúra és a társadalmon belüli kommunikáció szerepének azon radikális megváltozásából vezeti le, amelyet az industrializáció váltott ki (Gellner 1995, 2004). Gellner elmélete ugyan gazdasági elméletként is taglalható, azonban koncepciójának inkább csak felszíni eleme az, hogy a

⁵⁹ A modernista elméleteket Smith a következőképpen osztályozza: 1. a szociokulturális elméletek (melyek szerint a nacionalizmus a „magaskultúrák” általánossá válásához kapcsolódik); 2. gazdasági-társadalmi elméletek (melyek az ipari racionalizmus és az egyéni gazdasági érdekből vezetik le a nacionalizmust); 3. politikai elméletek (melyek az elítelt és az állam kapcsolatából, a hatalmi viszonyokból magyarázzák a nacionalizmus megjelenését); 4. ideológiai elméletek, melyek világi vallásként, hitek és hiedelmek egyfajta rendszereként magyarázzák a nacionalizmust (Smith 1998, 19). Llobera (1999) viszont három alfaját különbözteti meg a modernista nacionalizmuselméleteknek: 1. társadalmi-kommunikációs elméletek; 2. gazdasági elméletek; 3. politikai-ideológiai elméletek.

modern nacionalizmus az ipari társadalmak újkori kialakulásával vette kezdetét.

Gellner központi tézise az, hogy a nacionalizmus mint a nemzetet létrehozó közérület és ideológia két komplex társadalommodell határán, egymást váltásának korszakában jött létre, elsősorban a kultúra megváltozott szerepe nyomán.

Az egyik modell az agrártársadalom modellje, amely mezőgazdasági termelésen és annak technológiai állandóságán, valamint a technológiától független társadalmi hierarchián alapult. Az élelmiszerkínálat „viszonylagos rugalmatlansága”, a termelés egyértelműen adott felső határra arra szorítja a társadalom tagjait, hogy ne a termelés növelésére, hanem a hierarchia privilegizált pozícióinak az elfoglalására törekedjenek: „a nagyobb termelés csupán a hatalom privilegizált helyzetben levő birtokosai és nem a növekmény előállítója számára jár haszonnal, azonban a hatalom birtokosai közé történő belépés már magának az erre törekvő egyénnek is hasznot hoz” (Gellner 2004, 46). A hierarchia – mely általában katonai és egyházi (a „nemesség” katonai hivatást jelent a hierarchia magasabb szintjein) – a „kormányzati teendőket” elsősorban az élelmiszertartalékok ellenőrzésével valósítja meg. Ez a társadalom állandóan „malthusi állapotban” van, mivel az élelmiszertermelés növekedése korlátozott, ellenben a népességnövekedés nem. Ennek oka, hogy az utódok nagyobb száma – elsősorban a fiú utódoké – a munkaerőt gyarapította, és a katonai erő forrása is volt, ami a hierarchiában való belépés lehetőségét jelentette. A népszaporulat azonban nem nőhetett túl az élelmiszertermelés hagyományos technológiák által limitált határán, és ez a társadalom katonai és hierarchikus jellegét erősítette, ugyanis az éhínség a társadalmi státus szerint szelektált.

Az agrártársadalmak fejlett írásbeliséggel rendelkeznek, viszont megfelelő erőforrásokkal nem ahhoz, hogy az írni-olvasni tudást hatékonyan terjeszteni is tudják. Az írni-olvasni tudás megmarad státusdifferenciáló szerepkör-

ben. Ez a tudás kellően titokzatos (Európában ezt a latin mint a műveltség nyelve biztosította), hogy a differenciáló szerepe megfelelő szakrális jellegben tűnjön fel, de ugyanakkor alkalmas volt arra, hogy a tudás lassú felhalmozódását biztosítsa. Ugyanakkor az írni-olvasni tudás mint magaskultúra gyökeresen különbözött a társadalom mindennapi életében, szokásaiban és eszméiben megbúvó hétköznapi kultúrájától. A mindennapi kultúra rugalmas, változékony, a magaskultúra viszont inkább merev, és „nagy kiterjedésű területen sztenderdizált”, fontos eleme az igazság eredetét megmagyarázó elmélet, a kinyilatkoztatás, amely e kultúra többi elemét is igazolja (Gellner 2004, 49).

A magas és népi kultúra között feszültség van: a magaskultúra arra törekszik, hogy normáit rákényszerítse az alacsony kultúrára, míg az alacsony kultúrához tartozók arra törekszenek, hogy elsajátítsák a magaskultúra elemeit, mert ezzel státusuk emelésének esélyét teremtik meg. E feszültség terében megy végbe a társadalmi státusok szabályozása, a „helyzetekhez való hozzáférés” és „a helyzetek elhagyása”, és ez csak az agrártársadalomból az ipari társadalomba való átmenet során szűnik meg: a kultúra társadalmi pozíciókat szabályozó eszközből átalakul „egy nagy és belül mobil társadalmi egység külső határvonalává” (Gellner 2004, 50).

Az agrártársadalomnak azonban nincs szüksége homogén kultúrára, sőt – írja Gellner – a kulturális viselkedés egységesítésére tett kísérletek normasértést jelentenek, ugyanis a homogenitás lerombolná ennek a társadalomnak a hatalmi alapzatát:

„A hatalmon lévők ritkán érznek készletét, hogy alattvalóikat kulturális szempontból homogénné tegyék; éppen ellenkezőleg, gyakran igencsak hasznos számukra a sokféleség. A kulturális sajátosság elősegíti, hogy az emberek megtalálják a maguk társadalmi és földrajzi helyét, és meggátolja nagy kiterjedésű, minden bizonnyal veszélyes identitások és

lojalítások kialakulását. Az »oszd meg és uralkodj« politikát könnyebb akkor megvalósítani, ha a kultúra már eleve megosztja a népeiséget.” (Gellner 2004, 51)

Az ilyen társadalmakban a közös kultúra ritkán képez reális alapot a politikai egységek kialakulására, a politikai egységek általában vagy kisebbek, vagy nagyobbak, mint a kulturális egységek:

„Nagy kulturális diverzitást, illetve másfelől komplex politikai egységeket és csoportosulásokat láthatunk, de e két összefüggésrendszer között nincsen semmilyen egyértelmű vagy jelentőséggel bíró kapcsolat. A politikai hierarchiákat és a kulturális hálózatokat egész egyszerűen nem közvetíti és nem egyesíti semmi olyasmi, amit »nemzetnek«, »nemzetiségnek« lehetne nevezni.” (Gellner 2004, 52.)

A modern ipari társadalom kialakulása ebben hozott alapvető változást: radikálisan újszerű kapcsolatot alakított ki a „politikai hierarchiák” és a „kulturális hálózatok” között. A váltás értelmezésében Gellner abból a különbségtételből indul ki, amelyet Radcliffe-Brown angol antropológus vezetett be a társadalmi struktúra és a kultúra, a stabil társadalmi „pozíciók” rendszere és azon jelképrendszer között, amellyel felhívják a társadalom tagjainak figyelmét a szerepekre, pozíciókra. A tradicionális társadalmakban – így az agrártársadalmakban is – a struktúra és a kultúra jelentős mértékben egymástól függetlenül változik. A stabil és elfogadott a hierarchia külső, kulturális megjelenítése változhat, jelképei, dogmái, rituáléi cserélődhetnek, maga a hierarchia alapvető uralmi funkciója azonban nem változik. Ezzel szemben az ipari társadalom kialakulása nem egyszerűen felvált egy struktúrát és – tőle többé-kevésbé függetlenül – egy kultúrát, hanem magának a kultúrahasználatnak új módját is kialakítja (Gellner 1995, 193–194).

Ez a teljesen új mód annak következményeként jelent meg, hogy az industrializált társadalom nem a technoló-

giallag és társadalomszervezetileg korlátozott élelmiszertermelés uralására és hierarchia szerinti elosztására épül, hanem egy – immár többféle termelést átfogó – kifinomult munkamegosztásra, amelyben az élelmiszertermelés csak egy a többi termelő ágazat közül, és csak a népesség kis hányadát foglalkoztatja, amelynek tagjai nincsenek kis helyi közösségbe zárva, hanem „összefolynak más foglalkozási csoportokkal”.

Az ipari társadalom technológiája azon a fejlettségi szinten van, amely lehetővé teszi, hogy egy törpe kisebbség megtermelje a mindenki számára szükséges ételt, és rejtett potenciálja révén mindenki számára lehetővé teszi, hogy reménykedjen saját meggazdagodásában.

A rejtett potenciált a növekedés lehetősége, majd az industrializáció növekedéskényszere teremtette meg; a folyamatos növekedés pedig állandó innovációra kényszerítette a modern társadalmakat. Az innováció feltétele viszont a szüntelen foglalkoztatási mobilitás (mely nemzedékek közt biztosan, de gyakran egyetlen emberéleten belül is bekövetkezik), mely az eltérő munkahelyek közötti mozgás képességét, a különböző társadalmi pozíciókban levő emberek közötti kommunikációt, azaz művelt, írástudó emberek sokaságát tette szükségessé (Gellner 1995, 195–197).

Az industrializáció tehát megteremtette a modern társadalmak embertípusát, melynek jellemzői: írástudó, mobilis és formálisan egyenlő. Ennek az embertípusnak tömegessé válását viszont csak a *kulturálisan homogénné váló társadalmak* tudják biztosítani. Az egységes normarendszer szerinti írni-olvasni tudást csak az egységes, központilag megszervezett közoktatás tudja hatékonyan biztosítani, mely a kultúra szokásszerűsége helyébe a standardizált tudás központi „elosztását” helyezte, és egységesítette a kulturális igényeket is. Míg az agrártársadalmakban az írásbeliség a társadalmi státusok differenciáltságát növelte, a modern ipari társadalmakban szerepe az

ellenkezőjébe vált át: a homogenitás kiteljesítésének eszközévé válik:

„Csupán az agrártársadalomból az ipari társadalomba való átmenet során szűnik meg a kultúrának az egyes társadalmi pozíciókat meghatározó és az egyes egyéneket e pozíciókhoz rendelő szerepe; ehelyett egy nagy és belül mobil társadalmi egység külső határvonalává válik, amelyen belül az egyes egyének nem rendelkeznek rögzített pozícióval, hanem a termelés szükségletei szerint változtatják a helyüket.” (Gellner 2004, 50)

Modern környezetben a kultúra tehát belépőjegy a teljes körű állampolgársághoz, a társadalmi tevékenységben való részvételhez, s ezt a Gellner által kifejtett tételt többen is megfogalmazták. Hobsbawm ugyanezt a folyamatot a tőkepiacok kialakulásával kapcsolja össze (1997), Rustow pedig szintén arról értekezik, hogy lényegi kapcsolat van a modernizáció és a nemzet között, mely a munkamegosztás intenzív szükségességén alapszik az egyenlőség és a lojalitás új eszméi mellett (1969, 30).

Gellner bírálói főleg azt húzták alá, hogy az elmélettel szemben számos annak ellentmondó tény sorakoztatható fel: a nacionalizmus már az ipari társadalom kialakulása előtt, sőt annak hiányában is jelen volt. Dániában és Ausztráliában a nacionalista mozgalmak a XIX. század derekán alakultak meg, miközben modernizációra csak a mezőgazdaság terén került sor. De még Franciaországban és Németországban is jóval az iparosodás előtt politikai erővé vált a nacionalizmus (Smith 2002, 48).

Smith úgy véli, Gellner a túlzó általánosítás csapdájába esett: az ipari társadalmat mindenütt a modernitás azonos, „tisztá” modelljének tekinti, tagadja a kontinuitást és a kontingenciát a „tradicionalis” és a „modern” között, és ezért az sem tűnik fel számára, hogy az iparosodás mint modernizáció több sajátos történelmi utat követhet. A túlzó általánosítás miatt tűnik úgy, hogy a nacionaliz-

mus mindössze formája az industrializmusnak (Smith 2002, 49).

Sokkal jobban figyel a történelmi utak sajátosságára, de főleg a nacionalizmus koraiságára Anderson elmélete a „képzelt közösségekről” (lásd Anderson 2004, 79–108). Gellnerhez hasonlóan úgy véli, a nacionalizmust nem a politikai ideológiákkal kell egy sorban említeni, hanem „azokkal a nagy kulturális rendszerekkel, amelyek megelőzték, és amelyekből – és amelyek ellenében – létrejött” (Anderson 2004, 81). Gellner agrártársadalmával szemben Anderson két másik releváns kulturális rendszert vesz tekintetbe: a vallási közösséget és a dinasztikus államot.

A vallási közösségek esetében a szakrális nyelvek adták meg azt a keretet, amelyben a klasszikus vallási közösséget elképzelték, azonban ez a keret merőben más, mint a modern nemzet imaginárius közösségéé. A nagy globális vallási közösségek esetében a „képzelet” realitását alapvetően az szabja meg, hogy a jel nem önkényesen megalkotott dolog, hanem az ontológiai valóság megjelenítése, re-prezentációja. Ez a nagy vallások nyelvének – a kínainak, az egyházi latinak, a Korán arab nyelvének – az *igazságnyelve*, melyekben olyan belső impulzus munkál, amely alapvetően idegen a nacionalizmustól, éspedig a konverzióra való törekvés impulzusa (konverzió Anderson nem annyira meghatározott vallási tételek elfogadását érti, hanem inkább belső átalakulást). Ugyanakkor e közösségek tényleges kiterjedése nem vezethető le a szent szövegekből, a hit közössége ugyanis nem követeli meg az írástudás közösségét, sőt az írástudásnak tulajdonképpen egy szűk stratégiai réteg – teológiai arisztokrácia – közvetítő szerepét kell fenntartania. A kereszténység esetében a latin nyelv arisztokráciája volt a közvetítő:

„A pápaság a maga fénykorában ámulatba ejtő hatalma csak a transzeurópai, latinul tudó értelmiség és az olyan, gyakorlatilag minden ember által osztott világfelfogás kategóriáiban értelmezhető, amely szerint a kétnyelvű értelmiség azal, hogy közvetít a helyi beszélt nyelv és a latin között, a föld

és az ég között is közvetít. A kiközösítés szörnyűséges voltában ez a kozmológia tükröződik.” (Anderson 2004, 84.)

Ez a szakrális nyelv értékelődik le a XVI. századtól kezdődően, egyrészt a nem európai világ felfedezésének horizonttágító hatására, másrészt a nemzeti nyelveken nyomtatott könyvek nagy számának⁶⁰ (nyomtatott kapitalizmus) következményeképpen. A latin szerepvesztésével az integrált keresztény közösség fokozatosan fragmentálódik, pluralizálódik és territorializálódik.

A dinasztikus állam, mely a monarchiák isteni legitimációja révén volt releváns politikai-kulturális rendszer, az államnak és a szuverenitásnak azt a koncepcióját tartotta fenn, amelyben az államokat a központjuk révén határozzák meg, „a határok porózusak és bizonytalanok, a szuverenitások pedig észrevétlenül halnak el, és mennek át egymásba”. A dinasztikus premodern birodalomban a vertikális elve szerint különböző népességcsoportok kerültek egymás mellé, attól függően, hogy a dinasztia családtörténete és háborúzásai hogyan alakultak. Csak a XVII. századtól – amikor több nyugati uralkodóház presztízse és legitimációja is meggyengült – kezdett előtérbe kerülni a másik, a modern államfelfogás, amely viszont a szuverenitást egyenlően terjeszti ki „a törvényesen lehatárolt terület minden egyes négyzetcentiméterén” (Anderson 2004, 87).

A modernitás a nemzet nézőpontjából Andersonnál nem az ipari társadalom kialakulásával, hanem a szakrális-vallási közösségek lassú, hosszabb felbomlási folyamatával és a dinasztikus államok megszűnésével köszöntött be. Ebben a folyamatban alakult ki a modern időfelfogás, amely radikálisan különbözik a középkori keresztény időfelfogástól.

⁶⁰ Febvre és Martin becslése szerint 1500 előtt a nyomtatott könyvek 77 százaléka jelent még meg latinul, és 23 százaléka helyi nyelveken. 1501-ben a Párizsban kiadott 88 címből még nyolc kivételével mind latin nyelvű volt, de 1575 után a többséget már a francia nyelvű művek alkotják (lásd Febvre–Martin 1976, idézi Anderson 2004, 86).

A kereszténység története a XVI. századig nem más, mint a „várákosok története”, egyfelől a végidőkre való szüntelen várákosnak, másfelől a világvége folyamatos késlekedésének a története (Koselleck 2003, 20). A keresztény felfogástól teljesen idegen volt a történelem ok-okozat láncolatban való elgondolása, és teljesen idegen volt tőle a múlt és a jövő radikális szétválasztása. Az emberek úgy gondolták, állapítja meg Anderson, hogy a végső idők bekövetkezése előtt állnak, ezért a hosszú, folyamatoszerű (kiszámítható, tervezhető, sőt befolyásolható) jövő fogalma számukra teljesen idegen volt.⁶¹ A történelmi idő új, lineáris ok-okozat koncepciója igazából csak a XVIII. században szilárdult meg, és ebben döntő szerepe volt a nyomtatott könyvnek, majd az újságnak, amely „egynapos világokat” állított elő azzal, hogy hasábjain egymás mellé rakta az eseményeket, és azok érvényességét mindössze a következő szám megjelenéséig tartotta fenn. (A lineáris idő történetfilozófiai tudatosításához, ahogy az Condorcet, Kant és Hegel műveiben megjelenik, természetesen a francia forradalom adta a döntő lökést: ekkor vált a művelt európai közvéleményben meghatározóvá az a benyomás, hogy az események egymásutánjában valamiféle emberfeletti erő, történelmi végzet munkál, és hogy emiatt az események várható alakulása előre kalkulálható.)

Az új időfelfogás lehetővé tette az olyan közösségek kialakulását, amelyeket „horizontális-szekuláris, keresztidejű közösségeknek” (Anderson) nevezhetünk. A nemzet tipológiai értelemben ilyen közösségnek számít, és ennek elsődleges oka a kapitalizmus lassú kialakulásában rejlik. A könyvnyomtatás gyors fejlődésével hamarosan telítődött az a piaci szegmentum, amely a latin nyelvű könyvek révén a kétnyelvű, a szakrális közösség fenntartásához közel álló értelmiséget szolgálta ki, és az új piacok keresése az élő, beszélt nyelveken megjelenő olcsó könyvek kiadására ösztönözte a kiadókat.

⁶¹ Anderson (2004, 90) e tekintetben Marc Bloch meglátásait és elemzéseit veszi át.

A beszélt nyelvek szerepe megnőtt, olyan kanonizáció elé kerültek, mint a szakralizált nyelvek. Ezt Anderson szerint három olyan külső tényező erősítette, amelyek közül kettő közvetlenül is hozzájárult a kulturális homogenizációhoz és a nemzeti öntudat kialakulásához (2004, 102–103). A következő három tényezőről van szó:

1. Megváltozott maga a latin nyelv is. Ez a humanisták tevékenységének volt az eredménye: ők a kereszténység előtti antikvitás irodalmát vitték a piacra, amely szakított az egyház rögzített ezoterikusságával, és helyébe a művelt ízlés ezoterikusságát állította, amely az értelmiségi öntökéletesítő eszményét állította az előtérbe, és így lényegében a modernitás (az öntörvényűen alkotó individuum) felé mutatott.

2. A protestantizmus és a „nyomdai kapitalizmus” (print capitalism) koalíciója a nyomtatott könyvek révén állandóságot kölcsönzött a nyelvnek, ami – hosszú távon – a régiség képzetének a kialakulását segítette, és ez rendkívül fontosnak bizonyult a nemzet szubjektív eszméjének a megalapozásában.

3. A közigazgatási centralizáció hatalmi nyelveket hozott létre azokból a dialektusokból, amelyeknek közelebb álltak a nyomtatott nyelvhez, szemben azokkal, melyek elvesztették jelentőségüket, mivel nem asszimilálódtak egy nyomdai úton szentesített változathoz.

A „képzelt nemzeti közösség” kialakulásában főleg az utóbbi kettőnek volt szerepe, a nyomtatott nyelv piaci vezető szerepe segítette a közigazgatási centralizációt, de ugyanakkor a fordított hatás is kimutatható. Anderson további három fontos tényezőt említ meg.

Az első és talán a legfontosabb az, hogy „a kommunikáció és csere egységes mezőjét hozták létre a latin alatt és a beszélt nényelvek, nyelvjárások felett” (Anderson 2004, 106). A különböző nyelvjárások beszélői egyrészt tudomást szereztek a saját dialektusukhoz tartozó emberek százazreiről, de másrészt azokról is, akik nem tartoztak e nyelvjáráshoz. Az olvasás napi gyakorlattá válása – vala-

mint az, hogy az olvasott szövegek egyre közelebb kerültek a közös mindennapi élet kérdéseihöz – a nemzeti módon elképzelt közösség csíráját teremtette meg.

A második: a nyomdakapitalizmus újfajta állandóságot kölcsönzött a nyelvnek. A nyomtatott könyv ugyanis egy állandó formát rögzít, amit időben és térben gyakorlatilag végtelenül lehet sokszorosítani – egy könyvet több helyen és hosszabb idő eltelte után is ki lehet nyomtatni (sőt ez gyakorlattá vált) –, és így nem volt kitéve a másoló szerzesetek individualizáló és „modernizáló” beavatkozásainak (Febvre, Martin⁶²); mindez hosszú távon segítette „a régiség képzetének kiformalódását, ami olyannyira fontos a nemzet szubjektív eszméje szempontjából” (Anderson). A könyvnyomtatás elterjedése nyomán a XVI–XVII. századra Európa nyelvei általában felvették mai alakjukat: változásuk ettől kezdődően lelassult, napjainkig jóval kevesebbet változtak, mint például a XII–XV. század között.⁶³

A harmadik tényező az a mód, ahogy a nyomdakapitalizmus létrehozta azokat a hatalmi nyelveket, amelyek különböztek a régebbi adminisztratív nyelvektől. Egyes dialektusok közelebb álltak a nyomtatott nyelvekhez, befolyásolták annak végleges formáját, mások – a hátrányosabb helyzetűek – még asszimilálhatóak voltak a nyomdai nyelvhez, de abban már sikertelenek voltak, hogy kialakítsák saját nyomtatott formájukat.⁶⁴ Mindazonáltal a nyomtatott nyelvek rögzülése és a beszélt nyelvek státusának differenciálódása jobbra öntudatlan folyamat volt, ami „a kapitalizmus, technológia és a nyelvi diverzitás heves interakciójának eredményeként jött létre” (Anderson 2004, 107).

A nemzetek mint politikai közösségek tehát olyan imaginárius közösségekből jöttek létre, amelyek a könyvnyomtatás technológiája és a nyelvi diverzitás „találkozásakor” alakultak ki, és amelyek nem közvetlenül az ipari társada-

⁶² Febvre–Martin megállapításait (1976, 319) idézi Anderson (2004, 106).

⁶³ Febvre–Martin, *uo.*

⁶⁴ Anderson példái erre: a „Hochdeutsch” és a „Plattdeutsch” viszonya, a King’s English vagy a központi thai nyelv.

lomban, hanem inkább a kapitalizmus kialakulásának *longue durée*-jében gyökereznek. E tekintetben Anderson Gellner sikeres továbbgondolójának is tekinthető: az általa feltárt „nyomtatott kultúra” összekapcsolja az élőket, a már elhunytakat és a még meg sem születetteket, és ezáltal organikus vonást is kölcsönöz a „képzelt közösségen” keresztül a nemzetnek. Organikus karakterűvé az így kialakuló nemzeti közösség azonban nem leszarmazásközösséggként, hanem emlékeztetőközösséggként válik, és ebben a diszkurzív írástudás extenzív kommunikációja játszott alapvető szerepet.

A diszkurzív írástudás XVII–XVIII. századi hordozó közegét Mann leltározta fel, tanulmánya (Mann 2004) két elemmel egészíti ki a Gellner által megalapozott, majd Anderson által továbbfejlesztett koncepciót. Egyrészt rámutatott arra, hogy a nyomdakapitalizmus „long durée”-je a XVIII. századra a társadalmi kommunikáció több közegében (az egyházra, a fegyveres erőkre, a közigazgatásra, a kereskedelemre, az egyetemekre, az irodalomra) megteremtette a maga diszkurzív közegét, másrészt egyértelművé tette, hogy az állami-politikai keret e diszkurzivitás kifejlésében egyre fontosabbá vált.

III.2.1.2. Gazdasági elméletek

A gazdasági megalapozású nacionalizmuselméletek immár hagyománnyá vált kiindulópontja szerint a nemzeti tudat a „hamis tudat” egyik elterjedt formája. Ezt a marxizmus fogalmazta meg először.

Bár az első marxi tézisek megfogalmazásakor, 1848 táján a nacionalizmus az európai politikában egyik meghatározó tényezője volt, értelmezését Marx és Engels teljesen az osztályharc koncepciójának rendelte alá. Megkülönböztettek „progresszív” és „reakciós” nacionalizmust⁶⁵ attól

⁶⁵ A lengyel nacionalizmust pozitívan ítélték meg, mivel a cári Oroszország feudális imperializmusa ellen irányult (tehát a történelmi fejlődésről alkotott téziseket igazolta), az ír nacionalizmust szintén a történelem pozitív, progressziót szolgáló erejeként ítélték meg, mert az angol kapitalizmus ellen irányult. Ugyanakkor a kelet-európai (szláv) kism nemzetek nacionalizmusát elítélték, mert mögötte a proletariátus törekvéseivel ellentétes tendenciákat láttak.

függően, hogy konjunkturális elemzésük hogyan kapcsolódott a kapitalizmus és a munkásosztály viszonyának kérdéséhez. Nacionalizmuselmélet még a későbbi marxizmus talaján sem jelent meg: sem Luxemburg, sem Sztálin, sem Kautsky nem alkotott *per se* elméletet a nemzetről. Még ha születtek is definíciók a nemzetről – például a Sztáliné⁶⁶ –, azok csupán a történeti mozgás egyszerű „formái” voltak, a lényegét a „gazdasági alap” és az osztályok jelentették. E formákat a kapitalizmus és a burzsoá osztály teremtette meg a piac számára előnyös alakzataiként.

A marxizmusnak ez a reduktív szemlélete nyomta rá a bélyegét a nacionalizmuselmélet azon későbbi, napjainkig nyúló, gazdasági megalapozottságú elméleteire, amelyek az 1970-es évektől három irányzatban bontakoztak ki: 1. a belső kolonializmus koncepcióiban; 2. az egyenlőtlen fejlődés eszméjében; 3. a vilárendszer-elméletekben (Llobera 1999).

A belső kolonializmus kérdése a hetvenes években jelent meg, elsősorban Hechter munkássága révén, aki a gazdasági-strukturális nézőpontokat teljesen újszerűen fogalmazta meg, nagymértékben eltávolodván ezáltal a marxista kiindulóponttól (Hechter 1975). Arra kereste a választ, hogy mi az oka a nyugat-európai perifériák, de elsősorban a nagy-britanniai „kelta szegély” (Skócia, Wales, Észak-Írország) lázadásának.⁶⁷ A választ abban a történelmi fejlődésben találta meg, amely még a XVI. században kezdődött, a Tudor-dinasztia centralizációs törekvéseivel. Az ekkor megkezdett, négy évszázados központosítási folyamat gazdaságilag tette kiszolgáltatottá a „kelta szegélyt”. A kereskedelmet a „központi mag” képviselői (vállalkozói, bankárai) monopolizálták, a periféria piaca a központ stratégiai igényeinek megfelelően, azt kiszolgálva fejlődött, illetve stagnált, munkaerő-tartaléka is a magte-

⁶⁶ Sztálin meghatározása szerint a nemzetnek négy ismérve van: a) a közös terület; b) a közös gazdasági élet; c) a közös nyelv; d) a pszichikai alkat.

⁶⁷ Ezt a Skót Nemzeti Párt, a Plaid Cymru politikai aktivizálásában, valamint az északír konfliktusokban ragadta meg.

rület fejlesztési igényei szerint alakult (ez határozta meg a belső migrációt). A periféria gazdasági kiszolgáltatottságát a központi túlhatalom jogi, politikai és katonai garanciákkal is biztosította a maga számára, és ez kulturálisan is kiszolgáltatta a perifériát (Hechter 1975, 33–34).

A „kelta szegély” perifériális övezeteinek kiszolgáltatottsága az ipari társadalom előtti korszakban még nem volt nyilvánvaló, brutálisan egyértelművé a kapitalista industrializáció tette. Az ekkor kialakuló és a periféria számára hátrányos társadalmi munkamegosztás egyben kulturális megosztottságot is eredményezett. Miközben a magterület kultúrája a magasabb társadalmi osztályok presztízszeit gyarapította, a periféria kultúrája leszorult az alacsonyabb társadalmi osztályokba, a társadalmi rétegződés alsóbb övezeteibe. Ekként a társadalmi választóvonal a kulturális választóvonal segítségével termelődött újra, aminek egyik következménye az lett, hogy míg a központ fejlődése, a modernizáció a magövezetekben osztályviszonyokat hozott létre, a perifériákon az elmaradottság csoportszolidaritást eredményezett. Míg kezdetben a központ hatalma megszilárdítása érdekében nem kívánta asszimilálni a periféria kultúráját (mert ezzel lehetővé tette volna a periféria képviselőinek, hogy pozíciókat szerezzenek a „központban”), később a periférián kialakult etnikai szolidaritás lett a központi modernizáció által megkívánt akkulturáció akadályává. Ez a logika magyarázza a perifériákon felerősödő „kulturális újjászületést”, etnikai reneszánszt (Hechter 1975, 37–39).

Hechter értelmező modelljének bírálói szerint egyszerűsítés az etnonacionalizmust közvetlen válasznak tekinteni a gazdasági függőségi helyzetre. Emellett a modell nem ad választ olyan sikeres példákra, mint amilyen például a Katalóniáé, illetve nem magyarázza meg a különbséget a katalán és a baszk példa között. Hechter egyszerűsítése mögött (és abban az észrevételében, hogy a modernizáció fejlett övezeteiben az osztálykülönbségek a meghatározóak, míg az elmaradottabb perifériákon az etnikaiak) kita-

pintható a marxista hagyomány.⁶⁸ Mindazonáltal a bíráló-
tokra Hechter és Levi finomította a „munkamegosztás kul-
turális modelljét”: egyrészt számításba vették azokat a na-
gyon fontos különbségeket, amelyek az etnoregionális moz-
galmak társadalmi bázisa, erőssége és politikai időzítése te-
kintetében Nyugat-Európa különböző államaiban megfi-
gyelhetők, másrészt a periféria elitjének különböző straté-
giáit is megvizsgálták, elsősorban a perifériákon kialakuló
munkamegosztás kulturális „niche”-einek uralásában ta-
pasztható különbségeket. Konklúziójuk: míg az etnikai
csoportok létrejötte, fennmaradása vizsgálható általános
modellek segítségével, a perifériák munkamegosztásának
kulturális modellje csak a régió sajátos történelmi körü-
lményei alapján lehetséges (Hechter–Levi 1979, 266).

Az egyenlőtlen fejlődés eszméjét leginkább Nairn
aknázza ki nacionalizmuselméletének kialakításában: ér-
telmezésében a kapitalizmus jelentős mértékben egysége-
sítette az emberi társadalmat, de ennek az ára a belső tár-
sadalmi egyensúlyok megbomlása volt. A nacionalizmus a
gazdasági-társadalmi fragmentáció kifejeződése: eszköz,
amellyel a perifériális helyzetbe került államok védekez-
nek a központi területek gazdasági érdekérvényesítésével
szemben. A perifériák elsősorban a társadalmi osztályokat
egyesítő mozgósítással (‘interclass mobilization’) élnek,
amit a domináns államtól vagy magterületétől eltérő
identitásukra hivatkozva kezdeményeznek (Nairn 1977,
340). Vagyis a nacionalizmus mint védekezés rá van kény-
szerülve a kulturális partikularitásra való hivatkozásra,
annak igénybevételére a mobilizáció céljából, következé-
sképpen a nacionalizmus az egyenlőtlen kapitalista fejlődés
áraként is felfogható. Nairnt kritikusan (Smith 1983, XVI;
Llobera 1999) redukcionistaának, illetve marxistaának
tekintik, ő viszont kifejtette, hogy a nacionalizmus nem

⁶⁸ Későbbi tanulmányai (Hechter 2004) azonban már az állam szerepére
koncentrálnak, és így elméletének továbbfejlesztése a modernista paradigma po-
litikai modelljeit gazdagítja.

vezethető vissza gazdasági folyamatokra, inkább meghatározója azoknak.

Wallerstein, a legnagyobb hatású világgazdaság-elmélet kidolgozója (1979) nem tulajdonít különös szerepet a nemzeti kérdésnek. Nacionalizmuskonceptiója, melynek elméletén belül a szerepe egyébként másodlagos, a nemzet és állam összemosására alapoz, vagyis a nemzet és állam azonosságát tételező nemzetállamot fogadja el, a 'nemzet' valóságát pedig konstruált kulturális valóságként fogja fel, amelynek elemei a nyelv, a vallás, a történelem, az életmód, illetve ezek olyan kombinációja, amellyel a csoport (nemzet) saját kiterjedését, határait definiálni tudja. Mindazonáltal e konstrukció célja, hogy a politikai küzdőtéren az etnicitást gazdasági érdekek védelmében mozgósítsa: a nemzetek a világgazdaságok „politikai felépítményét fogják körbe”, semmiképp sem elsődleges létezők, nem társadalmi valóságoknak felelnek meg, hanem a létező államok „agyagszerű” (clay-like) termékei a világgazdaság működési feltételei közepette (Wallerstein 1987, 381–387).

III.2.1.3. Politikai elméletek

A modernista paradigma politikai változatai a hatalom kérdését, valamint a hatalom forrásainak a nemzetek kialakulásában játszott szerepét állítják az előtérbe; elsősorban az állam, az elitek és a háborúk/konfliktusok nemzetkonstituáló szerepét vizsgálják.

Az állam szerepét e tekintetben először a politikai nemzet ideáltípusát megfogalmazó – a szerződéselméletekből levezethető – koncepció állította az előtérbe. Bár az kétségtelen, hogy a szerződéselméletekkel és a modern szuverenitásfogalommal igazolható nemzetállam az, amely a modern korban intézményeivel és adminisztratív eszközeivel kiteljesíti a modern nemzetet megteremtő kulturális homogenizációt, mégis megfogalmazandó a kérdés: „vajon a nacionalizmus oka vagy következménye a modern állam-

nak, vagy mindkettő a modernizációs folyamat részét képezi?” (Breuilly 2004, 134).

A perennialista irányzat képviselői (Anthony D. Smith, Adrian Hastings) azt állítják, hogy protonemzeti államok már az 1600 utáni Európában megjelentek, és részt vettek az „etnicitás” fenntartásában és „nacionalizmussá” való átalakításában (Smith 1986; Hastings 1997), tehát már a késő középkorban a protonemzetek eszközeivé váltak.⁶⁹

Ezzel szemben a modernista Breuilly, aki teljesen államcentrikus, úgy véli, hogy a nemzetnek nincsen jelentősebb premodern történelme, nem „reálisan létező” csoport, amelynek saját identitása és öntudata lenne: a modern nemzet olyan politikai és ideológiai képződmény, amely inkább következménye a modern, territoriális alapú, szuverén állam kialakulásának (Breuilly 2004, 134). Mindazonáltal ő sem tud eltekinteni az előzményektől, ugyanis számára is nyilvánvaló történelmi tény: az állam nemzetet konstituáló szerepe nem váratlanul jelent meg a modernitás évszázadában (a XVIII. században), hanem egy folyamat eredménye volt, amely történetileg eltérő módon ment végbe az egyes országokban.

Angliában a reformációval kezdődött a politikai intézmények „nacionalizációja”: az anyanyelvű bibliafordítások megjelenésével, az olvasók számának növekedésével a „zsidóknak mint kiválasztott népnek ószövetségi képe átkerült a modern korba” (Breuilly 2004, 136). E változás a parlament intézményéhez kapcsolódott, amely a Tudor-uralkodóházat segítő kereskedelmi elitet és dzsentriréteget támogatta a reformáció bevezetésében: a parlament egyszerre jelent meg az állam intézményeként, a nemzet tükreként és egy megfelelőképpen kimunkált, mitizált történelemként (uo.). Breuilly elemzése itt kapcsolódik más modernisták okfejtéséhez (Gellnerhez és Anderson „nyomda-kapitalizmus”-konceptiójához), de tesz némi engedményt a perennialisták álláspontjának is.

⁶⁹ Az állam nacionalizálása Angliában már Shakespeare korában, sőt a XIV. században megkezdődött, Európában a protestantizmussal vette kezdetét.

Ugyanakkor az európai kontinentális államok tekintetében Breuilly három mozzanatot azonosít az államok nemzetalkotó működésében, éspedig: 1. az abszolutizmus kifejlődését; 2. az abszolutizmussal szembeni ellenzéki átpolitizálódását; 3. az államok közötti versenyben bekövetkezett változásokat.

Az abszolutizmus növekedése, kifejlődése a fiskális, katonai, jogi és közigazgatási centralizációval, az államegyházak létrehozásával következett be, és általában minden, nem uralkodói hatalom degradálását eredményezte. Ott, ahol e centralizáció a domináns kultúra magterületét is megtette e hatalom középpontjává (mint például Franciaországban vagy Spanyolországban), ott e folyamat „nemzeti” (kulturálisan is meghatározott) jelleget kapott.

Ugyanakkor azonban az abszolutista központosítás könnyen kiválthatta az ellenzéki „nemzetivé” válását is, ahogy az a XVIII. századi Franciaországban történt a parlamentek és a tartományi rendi gyűlések részéről. Azokban a dinasztikus államokban, amelyekben a centralizáció kellően erős volt, 1800-ra az összes hatalomért versengő csoport a nemzet eszméjére hivatkozott, és a tömegsajtó ezeknek az érveknek az erejét mind szélesebb körre kiterjesztette;⁷⁰ Breuilly ezt *reformnacionalizmusnak* nevezi (2004, 141).

Végül az államok közötti erős verseny – elsősorban a kontinentális Európában – a hadviselés erőforrásait egyre szigorúbb állami felügyelet alá helyezte, és eközben a versenyrel kapcsolatos igények, események, fordulatok tekintetében általánossá kezdett válni a „nemzeti közvéleményhez” való apellálás, ami egyben azt is jelentette, hogy a nemzeti különbségek kezdtek a „barát-ellenség” terminológiában megjelenni (Breuilly 2004, 137–139).

Az erős állami kereteken belül kialakuló reformnacionalizmus mellett Breuilly még az egyesítő és a szeparatista nacionalizmus típusát definiálja. Az *egyesítő nacionaliz-*

⁷⁰ Kedourie egyenesen a nemzetre hivatkozó ellenzék és az ellenzéki értelmiség megjelenésétől datálja a modern nacionalizmust (Kedourie 1993).

musra két európai példát hoz fel, az Olaszországot és a Németországot. 1800 körül, a nacionalizmus korának kezdetén mindkét ország széttagolt volt, 1871-re viszont már egységesek. Mindkét esetben volt egy-egy kisebb „nemzeti állam” – Piemont és Poroszország, amelyektől Ausztria elzárta „az első osztályú státust” –, és mindkettő modernizációs politikába kezdett, melynek során a politikai nacionalizmushoz folyamodott, azaz bírálta mind a tehetetlen kiskirályságot, mind a többnemzetiségű birodalmat. E két felemelkedő nemzetállam a francia nemzetállamiság támogatásával vált sikeressé. Az egyesítő nacionalizmus a teljes elite kiterjedő nemzeti mozgalommá vált (Breuilly 2004, 141–142).

A *szeparatista nacionalizmus* olyan – kulturális értelemben domináns – csoportoknál alakult ki, amelyek valamelyik többnemzetiségű állam vagy birodalom meghatározott területére koncentráálódtak, később azonban a kulturálisan alárendelt csoportoknál is jelentkezett. A domináns csoportokból került ki a földbirtokos és az állami elit zöme, és a feudális szerkezettől teljesen meg nem szabadult birodalomban csak ezek rendelkeztek politikai jogokkal. Így a politikai jogokért folyó harc összekapcsolódott a kulturálisan alávetett csoportoknak az állam modernizációjáért (például: általános választójogért) folytatott harccal, amit viszont az állami bürokrácia elutasított. E konfliktus feloldhatatlanságából bontakozott ki a szeparatista nacionalizmus, amelyre Breuilly a magyarokkal szembeni, az Osztrák–Magyar Monarchián belüli román nacionalizmust is példaként hozza fel (Breuilly 2004, 142–143).

A gazdag történeti példaanyagból Breuilly azt a következtetést vonja le, hogy „a nacionalizmust mint egységes egészet nem lehet megfelelően megragadni egyetlen elmélettel sem vagy akárcsak megközelítésmóddal sem” (2004, 147), mindazonáltal néhány elvi álláspont világosan megfogalmazható. Ezek szerinte a következők: 1. a nacionalizmus mint politika egyértelműen modern jelenség; 2. a nemzetállam kialakulása alapvetően megelőzi a nemzeti

identitás széles körű elterjedését, ez már a nemzetállamon belül megy végbe; 3. mindazonáltal a XX. században, miután a nemzetállam általánosan követendő norma lett, a népi nacionalizmus egyes esetekben megelőzhette a nemzetállam létrejöttét; 4. az viszont még sem állítható egyértelműen, hogy a modernizáció vagy a modern állam lenne a nacionalizmus „oka” – inkább arról van szó, hogy az állam modernizációjának kérdése kulcsot adhat a „nacionalizmus kontextualizációjához” (Breuilly 2004, 148–149).

Mann, aki szintén a modernista paradigma alapján vizsgálja az európai nacionalizmus kialakulását, átveszi Gellner (1992; 2004) és Anderson (2004) alap gondolatát, amely a nemzet és a nacionalizmus kialakulásában alapvetőnek azt az absztrakt, egyetemes közösségséget tartja, amely a nyomtatott nyilvánosság révén jött létre. A kiindulópont általánosságán túl azonban jelentős eltérések vannak a három modernista szerző álláspontja között. A kulturális-kommunikációs közösséget Gellner egyértelműen az industrializáció korszakához köti, Anderson viszont visszamegy a reformáció korába, és a nyomtatott művek terjedéséhez, a „nyomtatott kultúrához” köti az első nemzeteszmék kialakulását. Mann is a diskurzív írásbeliség kialakulásából, hálózatainak bővüléséből, médiumainak elterjedéséből vezeti le az egyes nacionalizmusok kialakulását, de ennek a diskurzivitásnak a bővülését néhány sajátosabb folyamat eredményeként is vizsgálja. A diskurzív írástudás közegei – az egyház, az egyetemek, az irodalom, a kereskedelem, az állami intézmények – közül egyesek határozottan a régi rendhez tartoztak (például az egyház), de volt két fontos közeg, amelyben a modernizáció egyértelműen összekapcsolódott a diskurzív írástudással, és pedig: a kereskedelmi kapitalizmus, valamint az állam, pontosabban az állami bürokrácia és az állam hadviselő tevékenysége, háborúskodása (Mann 2004, 114–118).

Angliában a kereskedelmi kapitalizmus szükségletei játszottak fontosabb szerepet, mint az államéi, ezért az

írástudás médiumainak a XVII. század végén, a XVIII. században „burzsoá osztálytudata” volt.

A fejletlenebb gazdaságú államokban, így Poroszországban és Ausztriában viszont a kereskedelmi kapitalizmus gyengébb nyomást gyakorolt, és itt a régi rendet fenntartó állami bürokrácia állt a diskurzív írástudás terjesztésének az élén. Ehhez két állami modernizációs keret kínálkozott: a fegyveres erőké és a közigazgatásé. A XVI–XVII. században a hadügy jelentős technikai és szervezési forradalmon ment keresztül, a hadseregek differenciáltabbak, technicizáltabbak és nagyobb létszámúak lettek, az irányításban megjelentek az írásos parancsok, a kiképzésben a kézikönyvek. Mindez a hadseregek létszámának megsokszorozódása mellett a hadsereget is a „diskurzív írástudás jelentős csatornájává tette”. A közigazgatás terén is végbe ment egy modernizáció, jóllehet ez szerényebb volt, mint a hadügyé. A létszám csak a XVIII. század második felében nőtt, és az igazgatást végzők formalizált tudáshoz jutottak az egyetemek révén (uo.).

Az állami modernizációs keretek között az ideológiák sokkal etatistábbak voltak. A felvilágosodás ideológiai ugyan nemcsak a professzionizálódó bürokráciában,⁷¹ hanem egy tágabb környezetben is megjelentek – a művelt udvari nemesség, az egyetemek világa, valamint a városi professzionizálódott burzsoázia körében –, azonban radikálisabb politikai diskurzus e közegben nem alakulhatott ki, minthogy e szereplők jelentős mértékben függtek az állami hierarchiától. Ezért a kreativitás a nyelvbe és az irodalomba vonult vissza, ott teremtett kulturális „proto-nacionalizmust” (Mann 2004, 120).

Franciaország nem illeszthető bele egyik kategóriába sem, az angol és a porosz (osztrák) minta közötti utat választotta: egyfelől abszolút monarchia volt, nagy hadsereggel, másrészt kereskedelmi alapokon álló gazdasággal. A

⁷¹ Poroszországban a közigazgatás magasabb rangú tisztviselői számára az egyetemi végzettség és/vagy az írásbeli vizsga jóval hamarabb – majdnem egy évszázaddal – vált kötelezővé, mint Angliában (Mann 2004, 120).

francia diskurzív írásbeliség expanziója így vegyes, ellentmondásoktól sem mentes folyamat volt. 1789 előtt a burzsoázia felsőbb szinteken ugyan igyekezett beolvadni a nemességbe, azonban a diskurzivitás szintjén elég erőteljes megosztottság alakult ki. Mindez azonban csak a francia forradalom után vált igazán láthatóvá.

A példák felsorakoztatásából is látható, hogy Mann – habár Gellner és Anderson modelljeiből indult ki – arra a következtetésre jutott, a XVIII. század végéig, a XIX. század elejéig a Gellner által tételezett industrializáció nem hozta létre a nacionalizmus kifejlődését segítő „személytelen, univerzalitásra törekvő, kontextusfüggetlen kommunikációt”. Sokkal nagyobb szerep jutott szerinte e folyamatban az államnak, illetve annak a kiegyezésnek, amely – egyenlőtlenül ugyan, de – létrejött az állami bürokrácia és a „kereskedelmi kapitalizmus univerzalizmusra törekvő osztályai” között. Ezért az államot előtérbe állító nacionalizmusértelmezés többet tud mondani erről a korról, és ebben nincs semmi meglepő, mivel a

„nacionalizmusban mindig is két alapvető elem volt jelen, az »ezzel az adott néppel« egybekapcsolt érték és legitimáció gondolata, valamint az az elképzelés, hogy ennek egy államot kell alkotnia. [...] az előbbire a népi osztályok felemelkedése gyakorolt hatást, [...] az utóbbira az államok alapvető történelmi tevékenykedése, a háborúskodás. Az osztályok, a nemzetek és a háború története nem beszélhető el egymástól függetlenül.” (Mann 2004, 133.)

Ugyanennek a korszaknak az államát Tilly a „konszolidált államnak” nevezi, és a típust a következő jegyekkel írja le: nagy kiterjedésű, heterogén, de közvetlenül irányított terület, amelyen a kormányzat egységes pénzügyi, törvényhozási, katonai, jogszolgáltatási és kulturális rendszert igyekszik bevezetni (Tilly 2002, 46). A konszolidált állam típusa valójában az a protonemzeti állam, amely

a klasszikus nemzetállamot vezeti be, annak közvetlen előzménye.

Ebben az államtípusban Tilly kétféle nacionalizmust különböztet meg, az *állam által patronált* nacionalizmust és az *államalapítást célul tűző* nacionalizmust. Az előbbi ott jelent meg, ahol az állam vezetőinek sikerült a lakossággal, az állam polgáraival a nemzet nevében néhány követelményt elfogadtatniuk, az utóbbi viszont olyan esetekben nyilvánult meg, amelyekben a lakosság egy kulturálisan is megkülönböztethető része kollektív módon lépett fel a saját állam létrehozása érdekében. E nacionalizmusformák már a XVIII. században megjelentek, határozott alapot azonban a francia forradalom után öltöttek, azt követően, hogy az államok határaikon belül homogenizációs politikát kezdtek folytatni, és hogy az államok egymás között kulturálisan is egyre élesebben kezdtek különbözni.

A nacionalizmus e felvirágzásának – írja Tilly – igazából háborús okai voltak: a fejlett hadviselés körülményei között megújuló háborús fenyegetettség közepette az államok vezetői mind szükségesebbnek látták a homogenizálást és a lakosság felelőssé tételét a „haza” védelmében és – ami ezzel függött össze – a humán és az anyagi erőforrások hatékonyabb ellenőrzését a hadviselés céljából. A rendi vagy abszolutisztikus állam vezetői e cél érdekében egyesítették érdekeiket azokkal a polgári rétegekkel, amelyeknek anyagi, kereskedelmi érdekei az egységes nemzeti identitás mellett szóltak, szemben bizonyos regionális identitásokkal. Ezek az érdekek alapozták meg az állam által patronált nacionalizmust, és az állam által patronált nacionalizmus váltotta ki a kisebbségi csoportok nacionalizmusát (Tilly 2002, 58–59).

Az előbbiekéhez hasonló premisszákból indul ki, és hasonló következtetésre jut Giddens is (1985), de okfejtése jóval vázlatosabb: a nemzetállamot az európai abszolutizmusból vezeti le, a nacionalizmust pedig a nemzetállammal összefüggő politikai mozgalomnak tekinti, amelynek szimbolikus tartalma a „hazát” egy eredetmítoszhoz kap-

csolja, és kulturális autonómiával ruházza fel az ezen ide-
álokot hordozó közösséget. A nacionalizmus a modern
állam kísérőjelensége, és ezen állam adminisztratív hatal-
mából, haderejéből és a szuverenitásával összefüggő „kul-
turális érzékenységből” vezethető le.

Annak tisztán államközpontú vizsgálatát, hogy miként
jelent meg és milyen funkciót tölt be az államépítő nacio-
nalizmus (Tilly kifejezéseivel: az *állam által patronált és
államalapítást* célul tűző nacionalizmus), részletesen
Hechter végezte el.⁷² Elmélete a nacionalizmust az állam
közvetlen kormányzása konzekvenciájaként fogja fel, és
alapvetőnek a kormányzás és a társadalmi szolidaritás
fenntartásának összefüggéseit tekinti.

Hechter elsődleges államnak azokat az államokat tekinti,
amelyek egyének és csoportok között spontán módon jelen-
nek meg. Az elsődleges állam történeti formái általában
nem az egyénekből kollektív cselekvési egységekké alakuló
csoportok kérdését, hanem inkább a csoportokból kialakuló
szupercsoport problémáját veti fel. Az elsődleges államban a
kormányzati egységek több szinten is jelen vannak, a helyi
csoport, a törzs és végül az állam szintjén, vagyis az államot
„egy olyan hierarchia legmagasabb szintjének tekinthetjük,
amelyet beágyazott csoportok alkotnak egészen az individu-
ális szintig” (Hechter 2004, 154). E hierarchia működőké-
pességét az biztosítja, hogy a társadalmi rend fenntartásá-
nak költségei úgy oszlanak meg az egyes szintek között, hogy
az összköltség a lehető legalacsonyabb szinten maradjon; tehát
a kormányzás is közvetett, a vele kapcsolatos feladatok és
teendők megoszlanak az egyes szintek között.

A kommunikáció fejlettsége, a megfigyelés és ellenőrzés
lehetőségei szabják meg (és nem csupán technikai kérdés-
ként), milyen ellenőrzőláncok a legköltségghatékonyabbak
a különböző társadalmak esetében; ebben található annak
magyarázata, hogy „miért szerveződnek egyes társadal-

⁷² Lásd Hechter 2004, 150–182; az államcentrikus megközelítés további
számottevő művei: Evans–Rueschmeyer–Skocpol 1985; Olson 1993; Cohen–
Service 1978.

mak néhány, közvetlenül az állam szintje alatti csoportba, hosszú, szűk ellenőrzőláncokkal (mint a feudalizmus esetében), és miért oszlanak mások több csoportra, szélesebb ellenőrzéssel (mint a modern egységes bürokratikus államokban)” (Hechter 2004, 157).

Az elsődleges állam elmélete alapján értelmezhető, hogy a preindusztriális társadalmak általában miért éltek a közvetett kormányzás eszközével: a XIX. század előtt a központi kormányzás nem rendelkezett azzal az eszköztárral, hogy beavatkozzon az alsóbb szintű csoportok életébe. Így azok általában saját kormányzati egységeket alakítottak ki, helyi hatóságokkal, melyeknek előjogaira a központi kormányzat nem jelentett veszélyt; ekként működtek a nagy agrárbirodalmak, a Római, a Kínai, az Oszmán és a Habsburg Birodalom. Az alacsonyabb szintek saját kormányzati egységei, melyek általában nyelvileg és kulturálisan a helyi lakossághoz asszimilálódtak,⁷³ a kormányzott területen nem váltak kulturális konfliktusok okozóivá. Mindez megakadályozta a nacionalizmus kialakulását, még ott is, ahol – például – az arisztokrácia asszimilációja nem ment végbe (a keleti német–szláv érintkezést a városokban maradó arisztokrácia „idegen” hatalma jellemezte a falusi nép fölött), de a vezető réteg ellenőrző képességét ennek ellenére meg tudta őrizni.

Viszont a közvetett kormányzású birodalmak felbomlása előidézhette a nacionalizmust. Az államot alkotó csoportok hierarchiájának szétesése azt jelenti, hogy a társadalmi rend fenntartásának teljes felelőssége az alacsonyabb szintű csoportra hárul. Amennyiben e csoportok magas szinten szolidáris, nemzeti alapon szervezett csoportok voltak, a köztük kialakuló konfliktus élessé, nacionalizmust gerjesztővé vált.⁷⁴

Általános érvényű összefüggésként megállapítható: mindaddig, míg a közvetett kormányzás fennáll, a naciona-

⁷³ Erre példaként Hechter a normann hódítók angollá, a korai betelepülő angolok írekké válását hozza fel.

⁷⁴ Hechter ilyen típusú felbomlásnak tekinti a Szovjetunió és Jugoszlávia szétesését.

lista konfliktusok visszafojtottak maradnak. Akkor kerülnek csak az előtérbe, amikor a közvetlen kormányzás megjelenik a kulturálisan heterogén politikai közösségekben. Hechter szerint ez lehet a másodlagos állam megjelenésének egyik konzekvenciája is: a másodlagos államok pedig „már létező államformáknak egy adott területre kívülről, általában hódítás következtében való bevezetése során jelennek meg” (Hechter 2004, 152). Másodlagos államként jelenik meg az állam modernizációja során a közvetlen kormányzás is, amely történetileg akkor alakul ki, amikor – általában a pre-modern abszolutizmusok eredményeképpen – az állam teljes mértékben saját területének urává válik. A közvetlen kormányzás első látványos példáját Franciaország szolgálta;⁷⁵ Párizs befolyásának növekedése, a polgárok helyi hatóságoktól való függésének fellazulása, majd a katonaság modernizálása fokozatosan készítette elő a modern államigazgatásnak azt a modelljét, amelyet a franciák tulajdonképpen „rákényszerítettek” Európára. A közvetlen kormányzás sikerességétől ugyanis nem tekinthetett el a nemzetközi környezet. A napóleoni Franciaország példája egyaránt bizonyítja azokat a bel- és geopolitikai kényszereket, amelyek a modell uralmát kiterjesztették a modernizáló Európára.⁷⁶

⁷⁵ Dánia és Svédország már egy évszázaddal korábban kialakította e modellt, és Japán császári abszolutizmusa is ebbe illik, azonban – mivel etnikailag egynemű államokról van szó – a modell konzekvenciái a többnemzetiségű francia királyság esetében sokkal inkább nyomon követhetőek.

⁷⁶ Mindazonáltal vita van arról, hogy a közvetlen kormányzás kialakulását az okok mely hierarchiája váltotta ki. A „kínálati magyarázat” szerint az abszolutisztikus uralkodók mindig is „közvetlenül” kívántak kormányozni, csupán nem voltak meg az ehhez szükséges eszközeik. Amikor viszont megjelentek a modern szállítási, kommunikációs és hadviselési technológiák – hatalomtechnikai kínálatként –, rögtön alkalmazni kezdték azokat. A „keresleti magyarázatok” szerint az uralkodók sikeressége volt a perdöntő: a geopolitikai kényszerek azoknak az uralkodóknak kedveztek, akik hatékonyan összpontosítottak új eszközöket a háborús sikerek érdekében. Valószínűbb azonban (Max Weber szerint), hogy a két magyarázat kiegészíti egymást, és valójában az okok országonként változnak, illetve eltérő módon kombinálódnak.

Míg a közvetett kormányzás eltúrte, sőt épített a kulturális heterogenitásra, a közvetlen kormányzás számára a kulturális homogenitás mind a legitimáció, mind a működés szempontjából alapvető feltétel volt (Laitin 1992, 8–16). A homogenitást Európában az államépítő nacionalizmus teremtette meg több-kevesebb sikerrel, s ez a homogenizáló államépítő nacionalizmus mind befogadó, mind kizáró stratégiákat alkalmazott. A befogadó (asszimiláló) stratégia egyik legismertebb történeti példája a Franciaországé,⁷⁷ de kizáró stratégiák is léteztek, jóllehet ezek kevésbé bizonyultak sikereseknek a nagyobb csoportokkal szemben. A befogadó-asszimiláló stratégia legelterjedtebb eszköze a nyelvi homogenizáció volt, ebben valószínűleg az játszott szerepet, hogy a nyelvben egyesült az állam modernizációjának mindkét oldala: a) a technikai szükségszerűség (a piacok egyesítése, a hatékony közigazgatás és a népnyelvi politika egyszerűsége); b) a homogén identitás által megalapozható szolidaritás biztosítása. Az utóbbi hatékonysága minden bizonnyal abból fakad, hogy a modernitás körülményei között leginkább a nyelv(használat) tárgyasítja el a kollektív identitást, azaz az egynyelvűség teszi leginkább „láthatóvá” politikai értelemben az összetartozást.

Hechter nem húz világos választóvonalat a közvetett és közvetlen kormányzás közé mint a premodern és a modern politikai modell közé, a nemzeti mivoltot és a nacionalizmus létét sem köti egyértelműen a közvetlen kormányzáshoz, mindazonáltal elmélete egyik hatásos megalapozása a modernizmusparadigma államközpontú változatának.

Végül is megállapítható: a modernista paradigma államközpontú képviselői nagyjából ugyanazon saroktételből vezetik le a nacionalizmus mibenlétére vonatkozó téziseiket.

⁷⁷ De számtalan más példája van annak, hogy a nyelvi asszimilációval elérhető a megfelelő politikai lojalitás; Svédország például sikerrel változtatta három déli tartománya nyelvét dánról svédre a XVII–XVIII. század fordulóján.

A nacionalizmus a modern nemzetállam kísérőjelensége, jóllehet kialakulása visszanyúlik az abszolutizmus korába, amely létrehozta a protonemzeti államot. Az abszolutista államon belül az állam versenyre (hadviselésre) való modernizált felkészülése, továbbá az abszolutizmussal szembeni ellenzékiesség jellege volt az, amely a kialakuló politikai nacionalizmust meghatározta. Ez lehetett egyes elittek „reformnacionalizmusa” vagy „állam által patronált” nacionalizmus (amely az állam megerősítésére, modernizálására irányult), lehetett egyesítő vagy államalapító nacionalizmus, ahol a modern állam hiánya ezt megkívánta (birodalmi keretek ellenében). Ugyanakkor az állami elittek által gerjesztett nacionalizmus népi nacionalizmust, esetleg szeparatista nacionalizmust válthatott ki.

A nacionalizmusoknak nincs egyértelmű tipológiájuk, viszont léteznek jellegzetes különbségek a nagyobb geopolitikai térségek között. A Nyugatot inkább az „államtól a nemzet felé vezető” fejlődés jellemzi, miközben Kelet-Európára és Ázsia egy részére nézve sokkal jobb elemzési lehetőséget nyújt, ha a „nemzettől az állam felé” modellt (értelmezési sémát) alkalmazzák a történeti folyamatok elemzésében (Smith 2002, 86). A „nyugati” megközelítés, amely szerint a nacionalizmusnak az államon kívül, attól függetlenül nincs semmilyen fogalmi relevanciája, a primordialiszták és perennialiszták bírálatát váltotta ki.

A tipológiák megállapítása, általában a fogalmak, de főleg a nemzet fogalmának meghatározása már amiatt is problematikus, hogy – amint arra Conversi felhívta a figyelmet – a nemzet nem csupán tárgya ennek a definíciónak, hanem eszköze is, vagyis hogy a különböző definíciók a meghatározandó kulturális tradíció keretein belül próbálnak meghatározást adni a „nemzet jelenségére” (Conversi 2004, 322).

III.2.2. A nemzeti identitás hárompólusú szerkezete

A klasszikus modernizmus paradigmáját számtalan bírálat érte, a „mérsékelt” kritikai irányzatok a paradigma belülről való megújítását célozták az alapvető előfeltevések feladása nélkül, a „radikális” irányzatok viszont a paradigma helyettesítésére tettek kísérletet. A mérsékelt, a paradigma finomítását célzó irányzatok és szerzők – elsősorban a perennialisták egy része: Connor, Fishman, aztán Smith – egyrészt a nemzetek „premodern korszakára” hívták fel a figyelmet, másrészt a modernizmus alaptételét cezúraként értelmezték; a modern korszak szerintük is teljesen megújította a nemzetek életét, de ezt a megújulást premodern előzmények készítették elő. Ez viszont kritikája is annak a tételnek, hogy a nemzet tisztán modern képződmény lenne.

A modernizmus paradigmájának radikális bírálati általában a primordialiszmus főbb kiindulópontjait vállalják fel, amelyek szerint a nemzet a modern intézményektől független kulturális és/vagy etnopszichológiai valóság (Geertz) vagy egyenesen biológiai eredetű közösség (Van der Berghe, Reynolds). Fenntartásokkal ugyan, de a radikális kritikusok közé sorolhatók azok is, akik a „nemzeti jelenség” teljes dekonstrukciójára tettek kísérletet (Brubaker, Barth).

III.2.2.1. A nemzet mint a modernitás egyetlen formája

Lehetséges azonban a modernizmusparadigma kritikai továbbgondolásának egy másik útja is, amely részben a perennialista és etnoszimbolista hagyományt folytatja, és így egybecseng a mérsékelt kritikai irányzatokkal, ugyanakkor azonban oly módon ismeri el a modernitás fordulatát, hogy közben egészen más kiindulópontokat vállal fel, mint a klasszikus modernizmusparadigma. Az alábbiakban a nemzet és a modernitás viszonyának ezen értelmezésére teszünk kísérletet, hasznosítván Heller Ágnes, Liah

Greenfeld, Schöpflin György, Rogers Brubaker, Will Kymlicka és Christine Straehle néhány megállapítását.

Greenfeld abból indult ki, hogy

„mind a kapitalizmus, mind a modern tudomány mint társadalmi intézmény csupán egy olyan társadalomban alakulhatott ki, amelyet alapvetően egalitáriusnak fogtak fel, vagyis olyanak, amelyben a társadalom egyik rétegéből vagy szektorából egy másikba való átlépés (a társadalmi mobilitás) nem csupán lehetséges, hanem egyenesen legitim. [...] A rugalmas társadalmi rétegződési rendszer az industrializációtól és a kapitalizmustól függetlenül alakul ki, és éppenséggel ez utóbbiak kifejlődését teszi lehetővé.” (Greenfeld 2004, 184).

Ugyanez a rugalmas rétegződés alakította át az állam működését: a hatalom modern személytelen jellege nem alakulhatott volna ki, ha a szuverenitás nem különült volna el a Szuverén (fejedelem, király) személyétől, és nem vált volna a közösség attribútumává. Mindezt – a társadalom egalitárius felfogását és a hatalom kollektivizálását – a nacionalizmus teremtette meg (Greenfeld, *uo.*), amely nem a kapitalizmus és az iparosítás termékeként, nem a modernizáció kísérőjelenségeként jelent meg, hanem sokkal inkább ezek előfeltételeként.

A nacionalizmus a régi rend felbomlására adott egyik lehetséges válasz volt, de miután – válaszként – megszületett, felgyorsította a felbomlás folyamatát, törvényszerűvé tette az egalitárius állapot, a nemzeti keretek és a politikai modernitás felé mutató fejlődést (Greenfeld 2004, 184–185). A nacionalizmusnak ez a felfogása a modernizmus értelmezésével szemben (amely a politikai nacionalizmus különböző változataira: a reformnacionalizmusra, a separatista vagy kisebbségépítő nacionalizmusra, az állam által patronált, egyesítő stb. nacionalizmusokra helyezte a hangsúlyt) inkább olyan „eszme- és érzelmkészletet” jelent, amely átfogó identitást biztosít előbb a kevesek, de majd a „nép”, a „nemzet” számára. Látszólag tehát az

esszencialista álláspont újrafogalmazásáról van szó a modernitás körülményeihez igazítva, amely szerint a nemzet régebb óta adott etnopszichológiai valóságként is rögzül, és amelyet esetleg a kultúra burka és a szokások külön procedúrákkal, megújító eljárásokkal, szimbolikus egységteremtő eszközökkel egészítenek ki. Csakhogy ez a Greenfeld által megfogalmazott kiindulópont nem a modernista cezúra „primordializálását”, elhalványítását célozza elsősorban, hanem a modernitás kialakulásának egy új felfogását jelenti.

A nacionalizmus mint az egalitarizmus irányába mutató felbomlásfolyamat ugyanis nem csupán primordialista identitásokat helyezett a modernitás új kontextusába, hanem magát a modernitást is létrehozta.

A folyamat kosellecki értelemben „történeti-szemantikai” természetű. A „nemzet” modern fogalma az ’elit’ jelentésből alakult ki, úgy, hogy ezt fokozatosan átalakította, mígnem a „nemzet” a ’nép’ szinonimája nem lett. Ennek az átalakulásnak a klasszikus modernizmusparadigma alapján álló nacionalizmuselméletek általában a különböző társadalmi és politikai oldalát vizsgálták, holott az átalakulás szemantikai kontextusa is determináló erejű, olykor irányítója volt a strukturális átalakulásoknak:

„E folyamat minden egyes szakaszában a fogalom [*a nemzet, a nép, a rend* – *B.M.*] a használatból fejlődött ki a strukturális adottságok, korlátozó tényezők által meghatározott keretek között. A szó domináns jelentését egy adott időpontban, az adott körülmények között e körülmények egy olyan aspektusára vonatkoztatták, amellyel megfelelésben volt. Ugyanakkor e körülmények más aspektusai, amelyek eredetileg nem voltak megfelelésben ezzel a domináns jelentéssel, asszociálódni kezdtek a szóval, ami többes jelentést hozott létre. Az eredeti domináns jelentés fokozatosan elhomályosult, és új alakult ki, miközben a szó maga megmaradt, az egyik fogalom átadta a helyét egy másiknak. A szemantikai átalakulás e folyamatát az új fogalmakat alakító strukturális

adottságok állandóan új és új irányba terelték. Ugyanakkor a strukturális adottságokat a megörökölt, a társadalmi cselekvést orientáló fogalmak szerint konceptualizálták, interpretálták vagy definiálták. Ahogyan a fogalmak fejlődtek, a szituáció definíciója is változott, ami megváltoztatta az orientációkat is.” (Greenfeld 2004, 186.)

Mindehhez két fontos kiegészítés teendő. Az egyik: bár a történeti-szemantikai folyamatot a ’nemzet’ (natio) szón is nyomon lehet követni, a fogalmak társadalmi cselekvést orientáló hatása igazából nem a ’nemzet’ (natio) valamiféle „általános jelentése” révén valósult meg, hanem vele mindig egy „mi” alakult, formálódott: mindig valamilyen konkrét nemzetről volt szó (az „angol nemzetről”, a „francia nemzetről”, a „magyar nemzetről” stb.), vagyis az alakuló natiók sohasem egy valahol már létező, absztraktabb keretet követeltek maguknak, illetve próbáltak meghonosítani, hanem saját „natio”-jukról vitatkozva, azért háborúzva, abba befogadva – alakították azt. Így mindegyik nemzet külön utat járt be saját modernitásáig, még akkor is, ha ennek egyes elemei, folyamatai – amelyek a modernizáció fogalmában ragadhatók meg – „nemzeti határokat” átlépően univerzálisak. A klasszikus modernizmus paradigmája a folyamat ezen univerzalisztikus oldalát kiemelő eszközökre és vonatkozásokra (indusztrializmus, piac, modern államszerkezet stb.) összpontosít, és ezért a modernizáció egyik, univerzálisan elterjedt kereteként jelöli meg a nemzetet, amelyet a nemzetállam formájában „átvesznek”, honosítanak, akár csak a kapitalizmus többi elemét, a piacot, a technológiákat, a polgári jogokat.

A másik: a „nemzetté” alakulás történeti-szemantikai folyamata. A nacionalizmus ugyanis a kollektív önértelmezésnek olyan evolutív keretét is jelenti, amelyről folyamatosan fogalmak, elméletek, sőt ezeknek megfelelő intézmények válnak le. Ehhez kiindulópontként hasznos a nacionalizmus létrejöttét szociálpszichológiai folyamatként (is) tekinteni.

A nacionalizmus olyan társadalmi anómiát kiváltó folyamatként indult, amely kulturális hagyományként is beépült a „nemzeti közösségbe”. Az átalakulás anomikus oldalát a történeti szociológia eszközeivel Greenfeld vizsgálta meg, elsősorban a XVI. és XVII. századi angol arisztokrácia példáján. Az „angol nemzetet” létrehozó változást az indította el, hogy a rózsák háborúja megtizedelte a hagyományos angol arisztokráciát, és vákuumot hozott létre a feudális hierarchia csúcsain. Ezekbe a pozíciókba emelkedett számos, a „népből” származó egyén, akikből az új arisztokrácia – a Tudorok új hivatali elitje – kialakult. Az új arisztokrácia kialakulása az 1530-as években egybeesett azzal, hogy a klérust eltávolították az államigazgatás kulcsfontosságú pozícióiból, így az új arisztokrácia közvetlenül is szolgálhatta a koronát. Ennek az új elitnek a rekrutációjára a kisbirtokos nemesség soraiból került sor, tényleges érdemek alapján. Viszont a társadalomról alkotott hagyományos kép nem ismerte a gyors, felfelé ívelő, érdemek alapján szűrő mobilitást, így az új elit tagjai sem tartották kedvükre valónak ezt a hagyományos képet. A változás és az értékrend kollíziója anómiát idézett elő, és ezért az új elit az „elit” klasszikus fogalmát (a nemességét) a homogén módon nemes nép, vagyis a „nemzet” eszméjével helyettesítette. Az eszme széles rétegekre hatást gyakorolt, a hatás – a nacionalizmus – a rend felbomlására adott reakció volt, majd annak irányítója lett. Ehhez hasonló folyamat legtöbb európai országban végbement,⁷⁸ de mindenütt másképp. A közös vonás csupán maga az anómia volt: az elitek a társadalmi megbecsülést a rendek közötti megkülönböztetés szigorú fenntartásával tudták biztosítani, és amikor a különbségek valamilyen oknál fogva elmosódtak, a státusinkozisztencia kialakította a degradációtól, a lefokozódástól való félel-

⁷⁸ Greenfeld öt országra – Angliára, Franciaországra, Oroszországra, Németországra és az Egyesült Államokra – készített esettanulmányt (Greenfeld 1992). Kimutatta, hogy ezekben az országokban a nacionalizmus különböző célokat szolgált, és eltérő tartalmakra (jelentésekre) tett szert.

met, és az ennek megfelelő ideológiai védekező eszközként elindította a „nemzet” mai fogalmának kialakulását⁷⁹ (Greenfeld 1995, 31–44; 2004, 186–188).

Ha ugyanezt a folyamatot a modernitás kérdése felől tekintjük át, akkor a modernitásnak két összetevőjére kell tekintettel lenni, ezek: 1) a modernitás dinamikája; 2) a modern társadalmi berendezkedés (Heller 2000, 2). A klasszikus modernizmusparadigma (ahogy azt Smith nyomán rekonstruáltuk) inkább a második összetevő, a modern társadalmi berendezkedés felől próbálta értelmezni a nacionalizmus jelenségét és tartalmát adni a nemzet fogalmának. Mivel elsősorban a történészek vizsgálták a modernitást, és abban a tradicionális berendezkedés és a hagyományos értékek fokozatos leépítését és visszaszorítását mutatták ki, elemzéseikkel a modernitás és modernizáció fogalmának az egymásba csúszását is előkészítették. A premodern kor „nyitásként” – az univerzalizmus megújuló rohamaként – való értelmezése, majd az azt követő modern kor fejlődésdinamikára való redukciója (annak szakaszolási kísérletei, az „első” és „második” modernitás szétválasztása) tulajdonképpen folyamatos „tökéletesedéssé” fogalmazta át a modernitást, és ezzel egy új problémát is létrehozott: a modernitás „modernizációjának” a kérdését. A modernizációvá átalakított modernitásban a nacionalizmus kérdése könnyen megrekedt az intézményi problematikában, és ugyanakkor egy sajátos ambivalenciát is magára öltött: a nacionalizmus mind a modernitás elfogadásaként, mind pedig annak elutasításaként meg tudott lenni. A „közpolgári” és az „etnikai”

⁷⁹ A francia arisztokrácia státusinkozisztenciája valamivel később, a XVII–XVIII. században alakult ki az abszolutizmus, a királyi hatalom megerősödése nyomán. I. Ferenc és II. Henrik az arisztokráciát megfosztotta kormányzati szerepétől, ami arra kényszerítette a francia főnemeseket, hogy ne birtokaikon tevékenykedjenek, hanem az udvarban vadásszanak a királyi kegyre – ez anyagi hanyatlást eredményezett. Ez a függés és elszegényedés határozta meg a felső nemesség és a királyi hatalom viszonyát: a francia nacionalizmus az abszolutizmus nemesi ellenzékének megnyilvánulásaként alakult ki (Greenfeld 2004, 188).

nacionalizmus közötti különbségtétel megideologizálásai mögött jelentős mértékben ez az elfogadás/elutasítás kettősség rejlik: a „közpolgári” azaz a „jó” nacionalizmus ugyanis nem kerül ellentétbe „univerzális” elvekkel és jogokkal, miközben a „rossz”, az „etnikai” nacionalizmus éppen ezen jogok, az egyetemes emberi nézőpont ellen lép fel, tagadván, illetve akadályozván a modernség kiteljesedését.

A rendi társadalom anómiájából és státusinkozisztenciájából levezetett nacionalizmus viszont inkább az első összetevőből, a modernitás dinamikájából fakad. A modernitás lényegét tekintve olyan világ, amely a szabadságon alapszik, nincs más alapja, mint saját alapjainak folyamatos dekonstrukciója – „olyan világ, amelynek szakadatlanul fel kell fedeznie önmagát”.⁸⁰ Az így születő nemzeti identitás ebben a világban egyrészt „alapvető identitás” (Greenfeld), másrészt maga is része a folyamatos dekonstrukciónak. A nemzeti identitás az egyén „legbelső lényegét” is megszabja – de nem szubsztanciális értelemben, hanem úgy, hogy a társadalom tagjává teszi –, másrészt ehhez a folyamatosan újrakonstruált identitáshoz képest a többi identitásforma másodlagos jellegű, csupán módosíthatja azt. Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy a modern társadalmak – mint Greenfeld fogalmaz – „fogalmi definíciójuknál fogva »nemzetek«. Azokról, amelyek nem tartják magukat nemzetnek, úgy vélik, (még) nem moderneek” (Greenfeld 2004, 185).

A nemzet tehát a politikai modernitás *legátfogóbb formája*, amely nélkül tulajdonképpen modernitásról mint a szabadságok folyamatosan intézményesülő rendszeréről nem is lehetne beszélni. Ez a megközelítés pedig a klasszikus modernizmus paradigmáját követő nemzet- és na-

⁸⁰ „And since the modern world is based on freedom, on an arché which cannot found, it remains a world without foundation, a world which continuously has to reinvent itself. This is one of the main reasons why all the constructed models of the modern world are abstract, in the Hegelian sense of the word, and by definition counterfactual, and why all coherent narratives ring true for no more than a few decades.” (Heller 2000, 1.)

cionalizmuselméletek kritikáját (sőt elvetését) jelenti, ez utóbbiak szerint ugyanis a nemzet (mint politikai közösségforma) nem a modernitás dinamikájából fakad, hanem csupán a modernitás által fenntartott keretek – a társadalmi berendezkedés és a modernizációs folyamat: a kapitalizmus, a piac és a modern hatalomszerkezet – egyik fontos intézményi összetevőjeként jön létre és marad fenn. A klasszikus modernizmusparadigma alapján a modernitás szubsztantív elvei a piac, az emberi jogok és a politikai közösség szuverenitása – a nemzet inkább ezekhez hozzáadódó keret: akcidencia.

A modernitás dinamikája a nemzet tekintetében a modern képzelet két forrását állítja az előtérbe; ezek – Heller Ágnes fogalmaival – a *technikai* és a *történelmi* képzelet (Heller 2000). A nemzetet és a nacionalizmust is inkább ezek kölcsönhatásában érdemes vizsgálni, és nem a társadalmi berendezkedés részeként, egyik lehetséges keretként. E két képzelet konfliktusa érthetővé teszi a nacionalizmus kettősségét, és ebből fakadnak a nacionalizmusról való gondolkodás (a nacionalizmuskutatás) aporiái is.

A történelmi képzelet az, amelynek segítségével a nacionalista mozgalmaknak sikerül a közösségi emlékezetből modern identitás szerkezetet létrehozniuk és azt mobilizációs tényezővé emelniük, a nacionalizmuskutatásban pedig a történelmi képzelet elsőbbsége alapozza meg a primordialista és perennalista irányzatokat. A technikai képzelet viszont arra szolgál, hogy a nemzetet a politikai modernitás keretként működtesse, hogy megalapozza a hatékony intézményeket és a hatékony közösségi döntéshozatalt, a nacionalizmuskutatásban pedig a modernista elméletek azok, amelyek a modern intézményesülés primátusát hangsúlyozzák.

Mindebben az identitás és a racionalitás ama sajátos ellentétéről van szó, amely a felvilágosodás kora óta meghatározója a politikai modernitásnak. A vita nemcsak a „nemzet” problematikáját érinti, nemcsak a nacionalizmuskutatásban van jelen, hanem kiterjed más kérdésekre

is. Schöpflin szerint arról szól, hogy miképp szerveződjön a hatalom: a ráció, avagy az identitás alapján? Számos álláspont alakult ki: vannak akik kétségbe vonják a legitim identitáspolitikát, vagy minimális szintre akarják szorítani, mások elfogadnak néhány identitást, de nem mindegyiket, végül velük szemben ott vannak az identitáspolitikusok, akik szerint minden probléma az identitásból fakad, ezért azokat az identitás ismérvei szerint is kell megoldani (Schöpflin 2003e, 38–40). Schöpflin amellet érvel, hogy ellentétben az angolszász gondolkodásnak ama nagyon erős hagyományával, miszerint a világ bajaiért (például az etnikai tisztogatásért is) az identitás felelős,⁸¹ a megoldást a ráció és identitás szintézisében, illetve helyes egyensúlyában kell megtalálni.

Az identitás és a racionalitás vitája tehát a történelmi és a technikai képzelet vitája a politikai modernitás kérdéseiben. A vita mindig valamilyen egyensúlyt, kompromisszumot alakít ki a két képzeletforma (az identitás és a ráció, a partikularizmus és az univerzalizmus) között, amelyben egyik vagy másik koronként és történelmi szituációként túltenghet: ezt a változó egyensúlyi helyzetet Heller és Fehér a „modernitás ingájával” írja le (Fehér–Heller 1993).

A két képzeletforma vitája észrevétlen maradhat, ha az egyik vagy a másik irányba cselekvő kollektivitások meg vannak győződve arról, hogy csak ők cselekszik a „helyes dolgot”, és a másik el fog tűnni. De ugyanakkor kigondolhatnak egyszerű modelleket, amelyek magukba foglalják mind az univerzálisat, a racionálisat, mind pedig a partikulárisat, az identitást (Heller 2000, 4).

⁸¹ A végletesen racionalista érvelésnek – írja Schöpflin – több irányzata van. Az egyik maga a felvilágosodás, amely azt mondja, hogy a hatalom minden formáját, a kiváltságok összes forrásait alá kell vetni a rációnak, és a világot az ész, a megismerés viszi előre. A másik irányzat a liberalizmus, amely az egyén szuverenitását hangsúlyozza, és kritikus, illetve gyanakvó minden kollektív identitással szemben. Végül a harmadik, identitáspolitikát elutasító irányzat a marxizmus, amely egyedül a gazdasági érdeket tekinti alkalmasnak arra, hogy valamilyen kollektív identitás alapja legyen, minden egyéb identitás tulajdonképpen „hamis tudat” (Schöpflin 2003e, 39–40).

A nemzeti identitás és a nacionalizmus kérdésében a „modernitás ingája” nem csupán a pillanatnyi egyensúlyi helyzetet jelöli ki a két képzeletforma között. A történeti képzelet akkor lendült mozgásba, amikor a modern, szabadságalapú politikai közösség kezdett kialakulni, minthogy szükség volt a neki megfelelő kollektív identitás-szerkezetre is, a technikai képzelet viszont akkor került az előtérbe, amikor az intézményesült politikai közösség belső problémáit kellett megfogalmazni az intézményi funkcionális nyelvén.

Mielőtt a nemzeti identitásnak így kirajzolódó modelljét részletesebben is leírnánk, érdemes megvizsgálni a kérdést: tényleg a nemzet-e a politikai modernitás legátfogóbb formája? Hogyan alakult ez így ki, és elképzelhető-e a politikai modernitás valamely más, szintén átfogó modellje?

Az kétségtelen, állapítja meg Kymlicka és Straehle, hogy az elmúlt két évszázadban két alapvető tendencia volt tapasztalható: a) a birodalmak, királyságok, városállamok, gyarmatok színes sokasága nemzetállamok sokkal egyeneműbb halmazává szerveződik át, és ezek közül majdnem mindegyik nemzetépítési politikát folytat a közös nemzeti identitás (a közös nyelv, kultúra) megteremtése érdekében; b) a preliberális vagy nemdemokratikus kormányzati formák (monarchiák, katonai diktatúrák stb.) majdnem mind liberális-demokratikus rendszerekké alakultak át. Okkal feltételezhető, hogy e két tendencia – írják – valamiképpen összetartozik, affinitás áll fenn a nemzetállam és a liberális demokrácia között (Kymlicka–Straehle 2001, 31).

Hipotézisünk az, hogy a két tendenciát épp az anómián keresztül kialakult társadalmi egalitarizmus, a státusinkonzisztencia európai történeti folyamata tette összetartóvá, és ezért a nyugati politikaelmélet azon implicit előfeltevése, amelynek értelmében „a demokrácia, az igazságosság, a legitimitáció, az állampolgárság elmélete és gyakorlata összefonódott a nemzeti intézményekkel”, és ami szerint „egyedül a nemzetállam keretein belül tartható fenn a libe-

rális-demokratikus elvek megvalósíthatóságának a reménye”, több mint fogalmi affinitás: történetileg megalapozott összekapcsolódás. A nemzetállam és a liberális demokrácia összekapcsolódása három olyan elv tükrében is kitapintható, amelyeket a liberális demokraták alapvetőnek tartanak: a) a társadalmi igazságosság; b) a tanácskozó (deliberatív) demokrácia; c) az egyéni szabadság (vö. Kymlicka–Straehle 2001, 29–32).

A társadalmi igazságosságot az kapcsolja a nemzetállamhoz, hogy a jóléti állam működése megkívánja az áldozathozatalt azok érdekében, akiket nem ismerünk. Az erre vonatkozó többségi döntéseket – például a kiegyenlítő szociális programokat – csak akkor viseli el a társadalom, ha létezik valamilyen közös identitás, ami egyesíti az áldozathozókat és a segítségre szorulókat, vagyis ha a meghozott áldozatokat a döntéshozók mindig valamilyen, a „mieink” javára hozott áldozatként tudják bemutatni és elfogadtatni, és ha létezik az áldozathozatal kölcsönösségére vonatkozó hit, éspedig az, hogy aki ma áldozatot hoz, az a jövőben számíthat arra, az ő szükségleteit hasonlóképpen veszik majd számításba.

A tanácskozó demokrácia és a nemzetállam összefüggésére – írja Kymlicka és Straehle – a liberális demokratáknak két érvük is van. Egyrészt az, hogy a tanácskozó demokrácia a bizalom magas fokát követeli meg, a társadalom tagjainak bízniuk kell abban, hogy a választottak szem előtt tartják érdekeiket, és még inkább abban, hogy a vitákban (a választások nyomán) vesztes fél továbbra is lojális tagja marad a politikai közösségnek. Másrészt a tanácskozó demokrácia akkor kivitelezhető, sőt hatékony, ha a tanácskozás közös nyelven folyik. E kérdés nem csupán technikai jellegű (ha csak az egymásértés technikai kérdése lenne, tolmácsolással megoldható lenne), magával a képviselőlet logikájával és nyelvi természetével függ össze. A demokratikus politika ugyanis népnyelvi politika, a vitáknak nem csupán érveket kell ütköztetniük, hanem meg is kell jeleníteniük valamit abból, amit a nép, a válasz-

tók értenek, amiről indulataik, törekvéseik, vágyaik szólnak. A nép nyelvének használata egyben azt a világos üzenetet is tartalmazza, hogy a politikai közösség magában foglalja a népet, nem csupán az elitet. Ugyanakkor csak a mindenki által érthető népnyelv tudja közvetíteni azokat a ritualisztikus elemeket, amelyek a tömegmédiумok korában részét alkotják a modern politikának.

Végül fontos, bár bonyolult kapcsolat áll fenn az egyéni szabadság és a nacionalizmus között. A nemzeti kultúrában való részvétel az ugyanis, ami „értelmessé teszi az egyéni választást”: a nemzeti kultúra jelöli az elképzelhető határait, az egyéni szabadság iránti elkötelezettség ezért a saját kultúra iránti implicit elkötelezettséget is jelenti (Kymlicka–Straehle 2001, 35); de a kulturális hovatartozást úgy is tekinthetjük, mint instrumentális értéket, amely lehetővé teszi „az egyén számára a választás képességének és az önmeghatározásnak a gyakorlását” (Tamir 2001, 58).

Mindhárom elv érvényesülése feltételezi tehát a „nemzetet” mint a politikai közösség keretét és horizontját, és ez a sokszor rejtett, de a liberális demokrácia működéssel napi összefüggésben levő kollektív horizont világosan jelzi: a demokrácia technikai képzeletet igénylő kérdései közvetlenül kapcsolódnak a szolidaritás azon kérdéseivel, amelyre az átfogó válaszokat csak a történelmi képzelet tudja megadni. Mindaddig, míg a politikai közösségek ki nem alakultak, míg nem vált világossá, hogy a státuszinkozisztencia eredményeként meddig terjednek a „nemzet” határai, ez utóbbi képzeletforma volt a meghatározó. A technikai képzelet a nemzet politikai létmódján belül akkor jutott primátushoz, miután megteremtődtek a nemzetállam intézményes keretei, és nem kellett minden politikai cselekedetet, döntést közvetlenül is legitimálni. A nemzetállami legitimitás tehát megteremtette az állam racionális kérdéseit, köztük a törvény és a rend biztosítását, a szakpolitikák kérdéseit – általában az állam társadalmi intervenciójának a kérdéseit. Az intervenció kérdései vi-

szont alapvetően racionális problémamegoldást igényelnek, a társadalmi konfliktusokba való beavatkozást ugyanis az államoknak egyszerűbb racionális, allokációs problémaként kezelni: „monetarizálhatják” még azokat a kérdéseket is, amelyek tulajdonképpen értékeken alapulnak, illetve a megoldásuk értékek közötti választáson alapszik.

Mindez viszont nem jelenti, hogy a nemzetállami keretek megszilárdulásával a politikai modernitás kérdései végleg a technikai képzelet térfelére kerültek. Egyrészt magának az intervenciónak (a szakpolitikai beavatkozásoknak) a kérdései sem tehetőek teljesen racionálissá. Bár nagyon sok konfliktusban a rendelkezésre álló lehetőségek a technikai képzelet dominanciája mellett fogalmazódnak meg, azonban a „technikai” kérdések kiéleződésük esetén visszatorkollnak az értékválasztás kérdéseibe, azaz az allokációs konfliktusok is lényegében hitek, szellemiségek, meggyőződések konfliktusai. A technikai képzelet dominanciája tehát feléleszti a történelmi képzeletet.

Másrészt az, hogy a nemzet a *modernitás legátfogóbb formája*, azt is jelenti, hogy a nemzet a politikai modernitásban *a történelmi képzelet egyetlen integratív horizontja*. Vagyis a politikai identitások végső vonatkozásait a nemzet horizontja szabja meg. Ez még akkor is így van, ha a gazdasági globalizáció, a nemzetközi biztonság új követelményei vagy a „posztmodern” politikai konstrukciók új világa idején egyre több transznacionális és államalatti politikai közösséget konstituáló intézmény jelenik meg, és egyre gyakrabban felmerül, hogy a nemzetet és a nemzetállamot immár „a politikaelmélet sem tekintheti egyetlen avagy uralkodó kontextusának” (Kymlicka–Straehle 2001, 47), illetve hogy egy újabb, kozmopolita nézőpontra, sőt, a „kozmpolita kormányzat” modelljére (Held 1995) van szükség. Ezek a folyamatok ugyanis, bár kikezdték a nemzetállami forma segítségével megjelenő politikai közösségek modelljét, alapvetően nem tudták azt megkérdőjelezni. Nem jött létre a politikai közösség alternatív modellje, sőt az államalatti önkormányzati közösségek (az identitás

és a lojalitás újratermelése tekintetében) beilleszkednek a „nemzeti modellbe” mint átfogó modernitás-modellbe: vagyis felveszik a politikai közösségnek azt a kettős formáját, amely a modernség „ingázása” a kulturális alapon megfogalmazódó „identitásközösség” és egy neki többé-kevésbé megfelelő területi-önkormányzati, racionális-közpolitikai alapokon működő intézményforma között. A szupranacionális identitások viszont mind kulturálisan, mind pedig az intézményesülés jelenlegi erőforrásait és modellkínálatait tekintve túl gyengéknek bizonyulnak.

Az eddigiek alapján a *nemzetnek*, mint *modern politikai közösségnek* és mint *a modernitás átfogó modelljének* a lényege a következő saroktételek segítségével ragadható meg:

1) A nemzet modern politikai közösség, amelynek leggyakoribb és leghatékonyabb intézményesülési formája a XIX. század óta a nemzetállam. A nemzetállam azonban csak a nemzeti közösség lojalitásának és kulturális identitásának egyik (de persze legfontosabb) fókuszpontja. A „nemzeti” típusú politikai közösségképződés a XX. századtól az intézményesülés más formáit is ismeri; ezek közül az államalatti önkormányzatiság intézményei tűnnek a legsikeresebbeknek, amelyek a lojalitás és a kulturális identitás nemzetállami fókuszához hasonló, összpontosító modellt tudtak válni.

2) Mindazonáltal az a politikai közösség, amely a nemzetnek megfelelő lojalitás- és identitás-fókuszpontokat tud intézményesíteni, nem azonos az így létrejött politikai intézmény (a nemzetállam vagy az államalatti önkormányzat) tagjainak egyszerű summájával. Inkább olyan identitásközösség, amely abban a termékeny feszültségben határozza meg önmagát, amely az állam (vagy a területi önkormányzat) két dimenziója, a racionális közpolgári és a közösségi határokat definiáló „etnikai” vagy „kulturális” között létrejön.

3) A két dimenzió a nemzeti identitás két, egymástól el nem választható dimenziója, mindkettő magán hordja a modernitás bélyegét. Az identitás közpolgári összetevője

inkább a modern képzelet technikai dimenziójában alakítja tartalmát, a hatalomgyakorlás jogi-rationális intézményeit a közösségi feladatok és cselekvés rationális feladatmegoldásaiban legitimálja. Az „etnikai” összetevő a kulturális hagyományokból és más (az eredettel, a nyelvvel stb.) kapcsolatos elemekből építkezik, és a „valamibe való bele-
születés természetes adottságát” konstruálja folyamatosan újra a szolidaritás megőrzése, fenntartása érdekében.

4) A nemzeti identitás mindkét dimenziója folyamatosan konstruált: az identitás konstruálását (a nemzetépítést) a nacionalizmus (mint érzelem és mint mozgalom) hozza a politikai nyilvánosság diskurzív felszínére. A nemzeti identitás konstruálása tehát diskurzív politikai folyamat, amelynek belső vitáját, feszültségét olykor a két összetevő instrumentalizált politikai ellentéte még nyilvánvalóbbá teszi.

A nemzeti identitás két dimenzióját a nyelv kapcsolja össze, amelyet általában a kulturális identitás egyik legfontosabb hordozójaként szoktak meghatározni. Csupán ekként azonban a nyelv nem tudná összekapcsolni a két dimenziót. Ehhez nem elegendő a nyelv Herder által kijelölt, partikularitásokat összefoglaló, közösségi identitást fenntartó szerepe, hanem az is szükséges, hogy a modern képzelet technikai-rationális dimenzióját is szolgálja, azaz partikularitáshordozó mivolta mellett a racionalizált intézményi működés és feladatmegoldás – azaz az univerzalizálhatóság – igényeinek is megfeleljen. Ezért a modern „nemzeti mivolt” nyelvisége igazából nem csupán „a népnyelven”, hanem azon a standardizált, nyilvánosságot létrehozó nyelvváltozaton alapszik, amelyet a „nyomdai kapitalizmus” teremtett meg, és amely – miközben megőrizte népnyelvi jellegét – fel tudta venni a semleges közvetítő szerepét is. A modern politika mint a társadalmi konfliktusok megoldásának intézményesítése a modern köznyelvben olyan eszközre bukkant, mely a semleges és univerzális közvetítő voltaival megteremtette a technikai képzelet számára szükséges kommunikációs teret, ugyan-

akkor nem vesztette el azt a közösségi horizontot fenntartó képességét sem, amellyel a természetes nyelvek rendelkeznek.⁸² Így megmaradt az egyéni identitás és szubjektivitás konstituáló keretének is, és a közösségi emlékezethez való folyamodás kitüntetett eszköze lett a modernitás körülményei között.⁸³

A modern nemzeti létmód számára ezért a (kvázi)standardizált, az univerzalitás számára megnyitott népnyelv fundamentális jelentőségű, nem véletlen, hogy a nemzetépítés konfliktusai, bár kiterjednek a köztérhasználat teljes szimbolikus dimenziójára, alapvetően a nyelvhasználat miatt bontakoznak ki. Ezek a konfliktusok ott a leghevesebbek, ahol a nemzetállam nyelvével szemben álló kisebbség nyelve maga is (kvázi)standardizált modern nyelv, ugyanis itt a nyelv veszélyeztetettsége inkább közvetíti a közösség létének a veszélyeztetettségét. Ugyanakkor egy kisebbségi nyelv fennmaradásának az esélyei akkor jobbak, ha a modern állam intézményrendszerében maga is standardizált népnyelvként igyekszik nyilvános státust szerezni.⁸⁴

Mintthogy a nemzeti identitás létrehozásának, megerősítésének vagy „újratermelésének” permanens belső feszültsége az intézményesülés gyakorlati exigenciái felől meglehetősen problematikussá teszi az identitásközösség

⁸² A francia nyelvi egységesülés folyamata már a reneszánszt követően elindult, azonban a standardok bevezetésére külön törvények, rendelkezések nélkül került sor, csupán a monarchia megerősödésének és központosításának hatására. Az 1789-es forradalmat követően viszont a megtervezett, törvényes rendelkezésekkel segített nyelvpolitika gyorsította fel a helyi nyelvjárások és regionális nyelvek kiszorítását. Ez nem csupán a kommunikáció egységesítését szolgálta, hanem a párizsi francia forradalmi értelmiség azon törekvését is, hogy a szimbolikus hatalom megszerzésével mentális szerkezetek ki- és átalakítását is elérje (vö. Bourdieu 1982, 29–31; Eriksen 1992, 318).

⁸³ A premodern vagy „etnikainak” nevezett közösségek esetében a nyelv csupán az egyik és távolról sem centrális jelentőségű eszköze a közösségi emlékezethez fordulásnak, sokkal fontosabbak a rítusok és az etnoszimbolikus közvetítések.

⁸⁴ Az amerikai spanyol anyanyelvűek esélyeiről ezt a konklúziót Eriksen fogalmazza meg (1992, 324).

határait, folyamatosan felmerül a kérdés, létezik-e egyáltalán a nemzet mint kollektív identitással rendelkező, szubsztanciális politikai közösség. A nemzetfogalom aporiái számos érvet tettek megfogalmazhatóvá amellet, hogy a nemzet csupán „elképzelt közösség”, amelyről számos ideologikus konstrukció született, de egyetlen olyan – szociológiai relevanciájú – elmélet sem, amely a nemzet létét mint reálisan létező csoport létét bizonyítaná. Ebből azonban kevesen vonták le azt a radikálisan „dekonstruktív” következtetést, hogy a *nemzet* mint csoport nem létezik.

Egy ilyen határozottan dekonstruáló álláspontot képviselve Brubaker viszont abból indul ki, hogy miközben a szubsztancialista nemzetfelfogást továbbra is nagyon sokan osztják – a primordialisták mellett számos modernista, konstruktivista is –, a modern társadalomelmélet megkérdőjelezi a csoport szubsztanciális fogalmát.⁸⁵ Ezért a „nemzet” esetében is hasonló dekonstrukcióra van szükség: nem a nemzet szubsztanciális mivoltát kellene a nacionalizmus-kutatóknak és szociológusoknak megtalálni, hanem a „nemzetben való létezését” kellene valahogy megragadni. Brubaker világosan fogalmaz: a nemzeti mivolt, a nemzeti dimenzió tanulmányozását el kell választani a nemzetek mint kollektívumok és közösségek tanulmányozásától, „a nemzetet nem szubsztanciaként, hanem intézményesült formaként, nem kollektívumként, hanem gyakorlati kategóriaként, nem entitásként, hanem esetleges eseményként, történésként” kell kezelni (Brubaker 2004, 390).

⁸⁵ Brubaker négy olyan fejleményt említ meg, amelyek ehhez a nézőponthoz – a csoport realista létezésének elvetéséhez – vezettek, ezek: 1. a hálózatelmélet térhódítása, a hálózatnak mint általános metaforának egyre gyakoribb használata a csoport helyett; 2. a cselekvésre irányuló elméletek, amelyek módszertanilag az egyént állítják középpontba, és az egyén érdekein, orientációin keresztül vizsgálják a kollektív cselekvés logikáját (lásd még Olson 1997; Hirschman 1995); 3. a strukturalista szemlélet visszaszorulása és egy inkább „konstruktivista” álláspont előretörése, amely a csoportok konstruált, esetleges és változékony voltát hangsúlyozza; 4. a posztmodern elmélet, amely a társadalmi formációk kialakult és rögzült jellege helyett azok részlegességét, átmenetiségét a közöttük létező átjárhatóságot hangsúlyozza (Brubaker 2004).

Azonban a jól megválasztott kiinduló kérdés – hogy „szubsztanciális csoport”-e a nemzet – gyorsan relevanciáját veszti. Ugyanis a cselekvő közösségek esetében a kategorizációs meghatározásnak, eljárásnak mindig vannak társadalomelméleti nehézségei: nagyon sok csoport van, amely nem határozható meg tagjainak néhány egyszerű ismerősen alapuló szummációja révén. Vagyis nem a nemzet az egyetlen „csoport”, amelynek nincs kategorizációs értelemben szubsztanciája. Ebből azonban nem következik azonnal, hogy a nemzeti mivolt csupán „esetleges esemény” vagy pusztán „gyakorlati kategória”, esetleg „a kollektív cselekvés változékony terméke” (Calhoun⁸⁶) volna. Ha a modernitás cselekvő közösségeire nézve érvényes is, hogy az identitás a kollektív cselekvés terméke, a „nemzeti mivoltra” mint a nemzeti közösség szubsztanciájára ez már nem áll. A nemzeti mivolt, a nemzeti identitás több, mint a cselekvő közösségek keletkező identitása, ugyanis a modernitás körülményei között a nemzeti keret minden közösségi cselekvés végső horizontja vagy biztosítéka. Egyrészt lehetővé teszi, hogy a – tisztán a cselekvés útján konstituálódó – politikai identitások racionálisan kiegyezzenek a „közös érdekek” és a „közös célok” jegyében, másrészt a „nemzet” a maga teljességében nem tud sohasem cselekvő közösséggé válni (intézményesülni), cél- vagy eszközzracionális cselekvését mindig „kihelyezi” valamilyen politikai cselekvőképességgel rendelkező csoportjába.

A „közös érdekek” és „közös célok” jegyében történő kiegyezés a modernitás szabadságlogikájának fenntartását szolgálja, de ez nem volna lehetséges annak a „végső” szubsztancializáló horizontnak a folyamatos fenntartása nélkül, amely a szabadságlogikák ütközése ellenére is fenntartja a közösségre hivatkozás végső argumentumát.

A nemzetnek mint politikai közösségnek az eddigi leghatékonyabb intézményesülési formája a modern nemzetállam. Eddigi teljesítményét a „végső” szubsztancializáló

⁸⁶ Brubaker Calhoun idézi, aki az 1989-es kínai diákmozgalomról írta: az identitás a kollektív cselekvés terméke, és nem annak kiváltó oka.

horizont fenntartásában semmilyen más keret még csak meg sem közelítette, mégis, még a nemzetállam működésében is világosan látható, hogy a szubsztancializálás csupán részleges, mert a „nemzet” politikai cselekvését „kihelyezi” a képviselési rendszer révén kialakuló politikai osztályba mint cselekvőképes csoportba. Ez a kihelyezés a modern képviselési és választási rendszerek révén oly mértékű legitimitásra tett szert, hogy gyakorlatilag azonos a politikai modernitással: ez az egybemosódás is annak igazolása, hogy a nemzet politikai közösségként maga a modernitás formája.

A társadalomtudományi kutatás igazi célja mindezek után az lehet, hogy – túl az egyszerű szubsztancializálás elutasításán – feltárja, miben tér el a „nemzeti mivolt” alakulása más csoportdinamikáktól.

Az eltérés megértésében épp Brubaker dekonstruáló álláspontot igazolni próbáló példája segíthet, az, amit a munkásosztály fogalma kapcsán elmond. A társadalmi osztályok és elsősorban a munkásosztály fogalmát vizsgálva ő ugyanis megállapítja: ma már világos: „a reálisan létező entitásként és szubsztanciális közösségként felfogott munkásosztály mint az elemzés tárgya nagyrészt a múlté. Léte megkérdőjeleződött, mind az elméleti elemzések oldaláról, mind a társadalomtörténet, a munkásság történetét és a tömegdiskurzus és mobilizáció történetét részletekbe menően vizsgáló kutatás oldaláról” (Brubaker 2004, 387). Ez pedig jó példa arra, ami a „nemzettel” történik: mind a történeti folyamat, mind a módszertani konzekvenciák tekintetében.

Brubakerrel szemben viszont elmondható: a munkásosztály realitásának e „szétfoszlása” nem analagonja a nemzet hasonló „szétfoszlatásának”, az osztály és a nemzet ugyanis nem ugyanazt a „helyet” töltik be a modernitás működésében.

Az osztály fogalmának kétségtelenül volt szociológiai alapja, de az osztályöntudat tisztán politikai-ideológiai konstrukció volt, amely a modernitás immár létező körül-

ményei, a liberális demokráciák keretei között alakult ki. Azaz az osztálykülönbségek már a polgárságon belül alakultak ki, és olyan – a demokrácia kezdeti időszakában megfogalmazott – kérdésekhez kapcsolódnak, mint például: kik kaphatnak szavazati jogot, hol a tulajdonjog határa stb. Gyökerei tehát abba a helyzetbe nyúlnak vissza, amelyben a polgári társadalom belső rétegekre oszlott, és a polgári intézmények olyan alsóbb néprétegek fölé épültek, amelyek az állampolgári jogokkal csak korlátozott mértékben élhettek. Vagyis az osztálykülönbségek akkor és olyan társadalmi feltételek mellett alakultak ki, amikor már ismert volt, hogy a problémákat nem „eltörölni” kell, hanem az érdekek egyeztetésével és kompromisszumokkal megoldani. Az osztályok megjelenése viszont átalakította magának a „népnek” a fogalmát is: immár nem szétválaszthatatlan egységet jelentett, hanem – mint arra Mann is rámutatott – „plurális és osztályokba rendeződött entitást”, aminek következményeként „a liberális demokrácia lényege nem az individualizmuson, hanem az osztályérdekek legitimitásának elfogadásán alapszik”.⁸⁷

A nacionalizmus ezzel szemben részben a modernitás előtt, részben azzal párhuzamosan, a modern társadalmi viszonyok kialakulását gerjesztve kapott formát, és az általa létrehozott identitásközösség, a „nemzet” nem állítható párhuzamba azokkal az identitásközösségekkel, amelyek a modernitás talaján alakultak ki. A modernitás funkcionalizmusa alapján létrejött identitásközösségek ugyanis általában olyan érdekközösségeken alapszanak, amelyeknek létrejöttére és megszűnésére a modern polgári körülmények között kerül sor (az individualizmus és szabadság elvei szerint). E közösségek cselekvésére jobbra a technikai képzelet dominanciája mellett kerül sor, céljaikat nagyjából „racionális” érvekben fejtik ki,

⁸⁷ Lásd Mann 2003, 3–35. Mann az osztályok és a liberális demokrácián belüli „tisztá” identitásközösségek megkülönböztetését annak érdekében vezeti be, hogy megalapozza tételét: az etnikai tisztogatás legerőteljesebb formái a liberális demokrácia politikai és intézményi körülményei között alakultak ki.

nem támaszkodnak olyan értékekre, amelyek nem a polgári társadalom létmódjából eredeztethetők, még akkor is, ha a létmódról épp az értékek nyelvén folyik a vita. A racionálisan kifejtett célok általában fontos társadalmi-elosztási probléma megoldását vagy egy „beavatkozási” probléma korlátainak a kijelölését (abortusz, környezetvédelem) szolgálják.

Itt, ezen a téren másképp működik a modernitás ingája, mint a „nemzet” esetében: az identitásképzés – például a „munkásöntudat” politikai kialakítása és fenntartása – tulajdonképpen a technikai képzelet egy új mozgásterének kialakítását szolgálja mindössze, az osztályérdekek politikai képviseletének megalapozását. Ez az érdekképviselet nagymértékben racionalizálható, része annak a politikai funkcionalizmusnak, amely a többpártrendszerben érvényesült, és az identitásképzés a racionalitás terének a megőrzését szolgálja mindaddig, ameddig az allokációs vagy „beavatkozási” probléma fennáll vagy át nem fogalmazódik.

A „nemzet” viszont az a politikai közösség, amely a modernitás létező formái között minden lehetséges funkcionalizmust közös keretben tart, és ezért különösen szilárdnak, a funkcionális identitások ütközéseit elbírónak kell lennie. A nemzetállamnak a saját állami keretein túlmenően nincsenek egyéb szilárd intézményi garanciái, ezért szerepe is túlmegegy a politikai közösség fenntartásának technikai-instrumentális biztosításán: része van a politikai közösség identitásközösségként való fenntartásában is. A „nemzet” valóságának ezért „végső” – a (nemzet)-államon túli – szubsztanciális valóságnak kell lennie, még akkor is, ha a nemzet tagjai kategorizációval nem határozhatóak meg egyértelműen – ebben igaza van Brubakernek. Következésképpen nem dekonstruálható olyan szociológiai megközelítéssel, mint amilyen a „szétfoslathatók” a modernitás körülményei között megjelent kollektívumok (osztályok, csoportok), azaz a nemzet módszertanilag megsemmisítő „esetleges eseményé”.

A nemzetállam tehát a modernitás politikai kísérlete volt arra, hogy „szubsztancializálja” a nemzetet, és bár a nemzetállam sikeres lett, a szubsztancializálódás maga nem lehetett teljes, folyamatosan megkérdőjeleződik, alapvetően két, egymást kiegészítő folyamat, szükségszerűség hatására: 1) Egyrészt a „nemzetnek” történeti módon, de a jelenben kell bizonyítania, hogy eddigi konszolidációja megalapozott volt, az általa létesült politikai közösség építhet tehát saját fennmaradására. Ez a bizonyítás a „közösség” egészének szól, és kialakulásának történeti előzményeire – amelyek a státusinkonzisztencia korszakának „emlékei” – alapoz; a történeti státusinkonzisztencia által nyújtott múltváltozatok egyben a jelen szabadabb értését is szolgálják. 2) Másrészt a nemzetállami kereteken belüli politikai pluralizmus és szabadság talaján született politikai identitásoknak – a nekik megfelelő funkcionális csoportoknak (pártoknak, mozgalmaknak, diskurzusközösségeknek) – tudniuk kell vázolni egy olyan horizontot, amelyben saját céljaikat a „nemzeti közösség” céljaival egyezőként, illetve e közösséghez illeszthetőként tudják megfogalmazni.

A két szükségszerűség eltér, sőt ütközik egymással, de ugyanakkor feltételezi is egymást. Az előbbi a történelmi képzeletet hozza inkább mozgásba, és olyan típusú diskurzusban jelenik meg, amely a közösség egészét célozza, legtöbbször – de nem feltétlenül – a „nemzeti emlékezet” közösségére apellálva, amelyben a hagyomány emelkedik „kommunikációs partnerré”.⁸⁸ Az utóbbi inkább a technikai képzeletet veszi igénybe, racionálisan jelenít meg olyan részérdekeket és partikuláris törekvéseket, amelyeket ugyanakkor a politikai közösség jelenbeli érdekeihez kapcsol. Diszkurzivitása jobbra a semleges és univerzális

⁸⁸ Mindez sajátosan hermeneutikai jelleget kölcsönöz ennek a folyamatnak, benne a politikai közösség saját történetiségét tapasztalja meg, a hagyomány pedig – Gadamer szavaival – úgy szólal meg számára „mint valami Te”, azaz „mint egy valódi kommunikációs partner, mellyel ugyanúgy összetartozunk, mint az Én a Te-vel” (Gadamer 1984, 251).

nyelv diszkurzivitása (ilyen például a jog nyelve), de tartalmaz értékelvű hivatkozásokat is.

A nemzeti identitás e két diskurzus hatása alatt alakul. Mindkettő irányítja a közösségi cselekvést, amelynek általános modelljét a politikai identitás hárompólusú szerkezetével (lásd II.3.2. fejezet) ragadhatjuk meg. E hárompólusú modell a nemzetet olyan politikai közösségként értelmezi, amely e belső ellentmondásokon keresztül, de folyamatosan újrafogalmazza önmagát, és ezt az önmegnevezés, valamint más fogalmak révén számára megnyíló és lehatárolódó tapasztalati mezők felhasználásával teszi.

A modellnek három pólusa van: a) *a nemzet mint „mi” affirmációja*, amely a csoport önmagára használt elnevezése segítségével alakítja a politikai közösség önazonosságát, és amely a nemzet kettős lehatároltságából fakadó termékeny feszültséget is magában foglalja; b) *az „ellenségek” aszimmetrikus megnevezése és opponálása*, ami azon alapszik, hogy a „nemzet” önaffirmációja a konfliktusos valóságban nem tudja kellően szabályozni a politikai közösségből való kizárást és befogadást, csak akkor, ha a „velünk szemben” állót is valamilyen történelmi tapasztalat és tulajdonság birtokosának, illetve hordozójának tekint; c) *a nemzet mint cselekvő politikai közösség, mint „mi-csoport” várakozási horizontja*, amely a csoport értékekben megfogalmazott törekvéseit kapcsolja össze a tapasztalati térben felismert lehetőségekkel; erre a horizontra hárul, hogy átalakítsa vagy racionalizálja – a „mi” és az „ők” közötti folyamatos feszültség ellenére – a szembenállást, s ezzel előkészítse a politikai közösségek átalakítását, esetleg az új közösségek létrehozását.

III.2.2.2. A „mi” és a nemzet kettős határa

A nemzet mint politikai közösség „mi”-affirmációját a csoport cselekvésén túl – melynek megvannak a konkrét tárgyi-fizikai meghatározottságai is – az önmegnevezése is előmozdítja. A megnevezést itt azonban távolról sem pusztán denotációként kell érteni, hanem a közösség olyan te-

remtő tényezőjeként, amely intézményesülését elindítja és folyamatosan fenntartja.

Koselleck gondolatmenete szerint a „mi” megjelenítésére azok a fogalmak a legalkalmasabbak, amelyek konkrétumokra vonatkoznak ugyan, de általánosan is használhatóak. A konkrét és általános közötti feszültség az, amely lehetővé teszi a csoport expanzióját, mind összetétele, mind céltételezései tekintetében. Ez a feszültség a konkrét és az általános jelentés egyidejű felhasználásában jelenik meg, a cselekvő közösség „a lehetséges általános fogalmakat gyakran egyedieké stilizálja, hogy ezek csak őt jelentsék és csak rá vonatkozzanak” (Koselleck 2003, 242–243).

A politikai közösségként felfogott nemzet esetében a szemantikai feszültség az általános és a konkrét viszonyát egy – a cselekvő közösségek premodern formáitól eltérő – kontextusban juttatja kifejezésre. E sajátos kontextust az alkotja, hogy a nemzeti közösség mindig egy kettős határ fenntartásával válik a történeti mozgás részesévé, alakító-jává. A „mi a magyar?”, „kik vagyunk mi, németek?” típusú kérdések mindig egy kettős határ fenntartásának a szükségletére keresnek egyszerre konkrét, egészen sajátos, de ugyanakkor univerzalizálható választ is. A (politikai) közösségi cselekvés lehetőségének keresése ugyanakkor a modern nyilvánosság körülményei között folyamatos, a feszültség a diskurzus szintjén akkor is fennmarad, ha a „nemzet” tagjai vagy a politikai aktorok ezt pillanatnyilag nem érzékelik.

A nemzetet modern „mi”-közösségként definiáló kettős határ két, természetében is eltérő határvonal. Az egyik a határ klasszikus territoriális fogalmával ragadható meg; ez a földrajzi határ fogalmából fejlődött ki, és a hatalom és terület modern összefüggésében definiálja a nemzetet mint politikai közösséget. A XIX. század közepe óta a társadalomtudományok az egyén analógiájára elképzelt „önálló, öntevékeny, öncélú, önmagára reflektáló s kizárólag belső viszonyai által meghatározott, végső soron végletesen magányos társadalom” fantomjában gondolkodnak, amely-

ben összezsúrosítják a nemzet, az állam, a nép, az etnikum és a nemzetgazdaság képzetét, és a határ territoriális eredetű fogalma ennek teljes mértékben megfelel (Böröcz 2002). Ez a határfogalom szubsztancializálja – térképszerűvé teszi – a “német társadalom”, a “francia nép”, az olasz nemzet” stb. fogalmait, és egyben megszabja az individuum viszonyát is velük: az egyén a határon belül a közösség alkotóeleme, ha viszont átlépi azt, akkor – a „határon” kívül – szabad (elvont) individuum.

A másik határ nem territoriális jellegű, legjobb leírása Barth etnikaihatár-fogalma (1969; 2004) segítségével adható meg. Ez a társadalmi gyakorlat mindennapiságában, folyamatosan jelöli ki a közösség határát, az etnikai identitást a társadalmi szerveződés jellegzetes vonásának és nem a kultúra valamely ködös kifejeződésének tekinti. Az etnikai csoportok – bár van közös norma- és kulturális értékészletük – rendkívül szituációfüggőek, és nem eleve adottak. Az etnicitás fenntartásában tehát nem a norma- vagy értékészlet, hanem az etnikai csoport különállásának, az etnikai határnak a reprodukciója az elsődlegesen meghatározó tényező. Az etnicitás szempontjából csupán „azok a kulturális különbségek játszanak kiemelt szerepet, amelyekkel az illető csoport saját különállóságát és határait jelzi” (Barth 2004, 262). Mindezek mellett figyelembe kell venni az etnikai politika vállalkozásjellegét, azt, ahogy a politikai vállalkozóként fellépő vezetők közös cselekvésre mobilizálják az etnikai csoportot, miközben e mobilizációt nem lehet a népakarat vagy a közös értékészlet közvetlen kifejeződésének tekinteni (uo.).⁸⁹

A „nemzeti mivolt”, a nemzet mint „mi” lényege ekként nem egy szubsztancializált közösségben, hanem maga is

⁸⁹ Az etnikai határtermelés barthi fogalma szakítás azzal a felfogással, amely az etnikai csoportokról és a hasonló társadalmi kategóriákról saját reifikációkat alkot, egy konstrukcionista szemlélet meghonosításának a kezdetét jelezte. E konstrukcionista szemlélet azonban hasznosan egészítheti ki azt a szubsztancializáló nemzetfelfogást, amely a modernitással nyert teret, elsősorban a nemzetállam azon fogalma révén, amely a nemzet szinonimájává vált.

történeti mozgásként, a két határ által definiált cselekvő közösségi létmódban ragadható meg. A cselekvés terét, irányát, motivációját és jórészt hajtóerejét is az a feszültség adja, amely a két határvonal, a közösségi öndefiníció két módja között folyamatosan fennáll.

A politikai modernitás által teremtett körülmények között e feszültség a nyilvánosság diszkurzív terében jelenik meg, itt születnek folyamatos válaszok a „mi a magyar?” vagy „kik vagyunk mi, németek?” típusú kérdésekre, még akkor is, amikor e történeti-szemantikai kérdés nem fogalmazódik meg közvetlen politikai-ideológiai formában.

A territoriális határ a nemzetet mint politikai közösséget állampolgári közösségként definiálja. Történeti értelemben az állampolgárság, mint politikai, kulturális, társadalmi és gazdasági jogok és kötelességek együttese és mint a hatalmon levők és kormányzottak viszonyának szabályozója „a XVII. századtól kezdve egyre gyorsabban formát öltő modern állam racionalizáló tevékenységének az eredménye” (Schöpflin 2003c, 21). A modern állam fokozatosan kiterjesztette és elmélyítette hatalmát az uralma alá tartozó népesség fölött, és ennek során jelentős szervezeti változáson ment át. Az egyazon uralkodó fennhatósága alá tartozó államterületen a hatalomgyakorlással összefüggő tevékenységek – az adminisztratív, kényszerítő és kitermelő (adóztató) eljárások – egyre egységesebbekké és az uralkodó által könnyebben irányíthatókká és hatékonyakká váltak (Schöpflin 2003c; Hechter 2004; Mann 2004). Az állam teljesítőképességének a megnövekedése változásokat hozott a társadalom hozzáállásában, az állam és társadalom viszonyában:

„az állam által egyre nagyobb mértékben alkalmazott szabályozás működőképességének és hatékonyságának fenntartásához az egyetértés egyre magasabb szintjére volt szükség. Konszenzus nélkül az állam egyre növekvő komplexitása saját működését teszi sebezhetővé, a szükséges koherencia

helyett a társadalom aktív vagy passzív ellenállása által gerjesztett zavar támad.” (Schöpflin 2003c, 22.)

A konszenzus szükségessége alapozta meg a közakarat alapján történő kormányzást: „az állam, ha nem akarja, hogy az ellene ható erők alapjaiban ingassák meg, kénytelen alattvalóinak – általa csak részben befolyásolható – törekvéseit is figyelembe venni” (Schöpflin 2003c, 22). A felismerés olyan racionalizált kölcsönösséghez vezetett, amely a mindenki számára biztosított jogok és jogosultságok reciprocitása által (szemben a korábbi, születési alapon történő joggyakorlással) biztosítja az állam modern működését. E racionalizált kölcsönösség kiterjesztése alapvetően megváltoztatta az állam legitimitását: a legitimitás korábbi dinasztikus és vallási formáját a nemzet – népszuverenitás révén folyamatosan újratemtett és megerősített – hatalmi legitimitása vette át. Csakhogy míg a korábbi legitimitásforma zárt, korporatív kultúrára, identitásra alapozott, melyet tradicionális (rendi) elitek hordoztak, a népszuverenitásra alapozó legitimitásnak szembe kell néznie a „népakarat” révén feltörő, egymással versengő ideológiai kihívásokkal. A verseny pedig önmagában is destabilizáló tényező az állam számára, amennyiben nem teremti meg annak ellenőrzési, szabályozási kereteit.

Mindezekből következően az állampolgárságnak két összetevője van. Az egyik univerzális, és a szó jogi értelmében rejtőzik: az állampolgár nem konkrét egyén, hanem absztrakt individuum, amelynek ideológiai megjelenése az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatához (1789) kötődik, és amely jogait emberi mivoltából és univerzális elvekből eredezteti. A másik partikuláris, és az állampolgárság politikai természetéből következik. A népszuverenitás az állampolgárt a nemzet alkotórészévé tette, de mivel az átruházott nemzeti legitimitás soha, sehol nem testesült meg – a népszuverenitás eszméjére alapozó procedurális demokrácia révén – egy tisztán „társadalmi szerződésben”, hanem átitatódott azzal a tradíciókban

megtestesülő előzményanyaggal, amelyet Európában általában a történelmi állam halmozott fel és hagyományozott a dinasztikus legitimitás átruházásakor a modern nemzetállamra. Ez még a legpolgárosultabb vagy a saját *ancien régime*-ével legradikálisabban szakító Franciaország esetében is így van. A francia állampolgárságba szinte észrevétlenül itatódtak be azok a tradíciók, amelyek a francia szokásokból, a dolgok francia módon való intézéséből, a „normális és természetes” francia felfogásból sarjadnak (Weber 1976).

Az állampolgárság tehát, bár a nemzet modernitás révén képződött határát jeleníti meg, nem tud tisztán univerzalisztikus intézmény maradni, ahogy a modernitás egyéb intézményei nyomán ez normaként is megfogalmazódik. És nem csupán amiatt, hogy magában foglalja tradícióként a hatalom megszervezésének és legitimálásának premodern történetét – kezdve, például, a státusinkonzisztencia történeti körülményeivel –, hanem annak konzekvenciájaképpen is, hogy az állampolgárságban felhalmozott történeti tradíció a modern állam kezén egyfajta „etnikai színezetre” tesz szert.⁹⁰ Ez a feszültség az állampolgárság univerzalisztikus jellege és a beleolvadt „tradíciók” közt leggyakrabban és legnyilvánvalóbban abban a különbségben vehető észre, amely az állampolgárság odaadományozásának feltételei és az állampolgársággal járó, az alkotmány által biztosított jogok közt fennállnak (például az állampolgárság odaadományozásának lehet feltétele a hivatalos nyelv, az alkotmány stb. ismerete, azonban az állampolgárt – aki például a születés jogán szerezte meg azt – már nem „lehet” kötelező nyelvvizsga elé állítani).

⁹⁰ Ezel a kettősséggel vet számot Tilly állampolgárság-definíciója. Szerinte az állampolgárság egyszerre 1) *kategória*, amely jogalanyok körét jelöli ki, azokat a személyeket, akiket az általuk élvezett kiváltságos helyzet fűz egy bizonyos államhoz; 2) *kötöttség*, amely „a jogalany és az állam közötti, mindkét félt kötelező kölcsönös viszonyt” jelöli; 3) *szerep*, amely magában foglalja a jogalany másokhoz fűződő kapcsolatait, amelyek a jogalanynak az államhoz fűződő viszonyától függenek; 4) *identitás*, amely az előző három dolog tapasztalatára és közéleti reprezentációjára vonatkozik (lásd Tilly 1996, 8, idézi Iordachi 2000, 28).

Az „etnikai összetevő” általában ellentmondásos szerepet tölt be: egyrészt a nemzeti közösség mint politikai közösség szolidaritását erősíti, ekképp magát az államot is, másrészt viszont rombolhatja a demokráciát, és gyengítheti az államot, ha a domináns etnikai csoport saját államvizíóját próbálja érvényesíteni az állampolgárok olyan csoportjaival szemben, amelyek saját kulturális reprodukciójukhoz saját eszközöket kívánnak felhasználni, és saját politikai tradíciókkal is rendelkeznek. E kettősség történelmi gyökerei többfélék, de általában abban a történelmi folyamatban gyökereznek, amelyek egy nép – történelmi-etnikai közösség – saját államiségába való beilleszkedését alakította a modern korig. Ebben a folyamatban pedig hasznos megkülönböztetni az államépítés és a nemzetépítés szakaszait, jóllehet, elkülönítésük egyes gyakorlati példák esetében meglehetősen problematikusnak tűnhet (sőt kivételek is akadnak).

Linz szerint az államépítés a feudalizmus hanyatlásával, a reneszánsz és a reformáció korában kezdődött, kiváltó oka a keresztény birodalom válsága, az ekkoriban felemelkedő nyugati, majd észak-európai monarchiák versenye volt (Linz 2004, 278–279). Az államépítés nem alapozott semmilyen nemzeti érzelmre, identitásra, mindazonáltal egyes államok, csoportok esetében létezett egy „protonemzeti” érzés, amely kisebb mértékben az államépítést, nagyobb mértékben a nemzetépítést is meghatározta.

Az államépítéshez nem a természet és a születés, hanem inkább a megalkotottság, a teremtés képzete társul (Linz 2004, 279), de létrehozhatja – például a közös király iránti lojalitás kialakulásával – azt a tradíciómagot, amely a protonemzeti tudat alapanyagává válhat. Úgy is lehetne mondani, hogy ebben a szakaszban az állam is megjelenik az etnicitás egyik tényezőjeként az etnikai csoportok folyamatos konstruálódását (barth-i értelemben) irányító folyamatban.⁹¹ Ez a

⁹¹ Barth e folyamatot határteremtésnek tekinti; következésképpen az államépítés szakaszának egyik lehetséges jellemzője az, hogy az állami legitimitás tradicionális tartalmi elemei megjelennek az állam „etnikai magjának” határ- és identitásképző tényezői között.

szakasz a régi rend lebomlása kezdetének szakasza, amely a releváns elitesoportokon belül státusinkonzisztenciában nyilvánult meg (Greenfeld 1992), de jelentős különbségekkel az egyes országok között. Angliában például a korábban vázolt módon: a „népből” származó új arisztokrácia – a Tudorok új hivatali elitje – pozíciószerzésével indult el, az új elit megalkotta a homogén módon nemes nép, vagyis a „nemzet” fogalmát. A magyar nemesség anómiaja viszont bonyolultabb helyzet eredménye volt, 1830-40-ben három kérdéssel kellett szembenéznie: az idegen, birodalmi abszolutizmussal, Magyarországnak a Habsburg Birodalmon belüli elmaradottságával és a polgári fejlődést célul tűző programok hiányával (miközben a birodalom egyes részein nyilvánvaló polgári fejlődés indult meg). Hazai rendiség – idegen abszolutizmus, birodalom – „nemzet”, feudalizmus – polgári fejlődés: ezek voltak azok az ellentétek, amelyek közepette a magyar nemesség státusinkonzisztenciája létrehozta a magyar nacionalizmust. Javarészt nemesi vagy nemesi származású értelmiségiek voltak, akik a különböző, feudális alapozottságú csoportkohéziók és lojalitások felbomlása során az új, immár polgári kollektív identitást jelentő viszonyok kialakulását végiggondolták (Dénes 1993, 9–10).

A magyar nemesi anómia talaján kibontakozó nacionalizmus meghatározó eleme az volt, hogy szövetség jött létre a rendiség politikai kereteiben működő szervezett politikai erők (a kis- és középnemesség döntő része) és a még gyenge polgári erők között azzal – az 1848 és 1867 után ténylegesen is megvalósult – céllal, hogy önmagát modern polgársággá alakítsa.⁹² Minthogy e törekvés sikeressé nem saját politikai programja alapján lett (a leverett forradalom után az osztrák abszolutizmus ültette életbe a jobbágyfel-

⁹² Ennek első teoretikus és ideológiai megfogalmazása Beksics Gusztávtól származik, aki 1884-es, *Társadalmunk és nemzeti hivatásunk* című röpiratában kifejtette, hogy tulajdonképpen a magyar földbirtokos nemesség nem más, mint a magyar *tier état* (harmadik rend), amely egyben az ő korának *middle class* (középosztály) fogalmával is egybecsengett (lásd Szabó 1993, 153).

szabadítás és a nemesség földbirtokos polgársággá alakításának programját, majd 1867 után a polgári ethoszú nemesség már nem a nem létező, vagy gyenge polgárság helyére lépett, hanem szembe egy másikkal), a nemesség anómiája sajátos módon fennmaradt, és újabb ideológiai tartalmakat vitt be a magyar nacionalizmusba.

Bár a magyar rendi társadalom fellazulásának folyamata kezdetben nagyon hasonlított az angolszászéhoz – a polgári jogokat a jogkiterjesztés programjával próbálta megvalósítani, a nemesi vármegye abszolutizmussal szembeni pozícióit az önkormányzatiság irányába kívánta fejleszteni,⁹³ a választójogot pedig cenzusos alapon képzelte el,⁹⁴ idealizálta a szokásjogot –, a XIX. századra kialakult magyar nacionalizmus mégis eltért attól. A jogkiterjesztés útját a germanizációtól és a „pánszlávizmustól” való félelem miatt kollektív jogok nélkül, a francia forradalom homogén állama és a jozefinista abszolutizmus mintájára képzelte el. Emellett az abszolutista rendszer okozta anómiából fakadó magyar nemesi liberalizmus később szembekerült más polgári ethoszokkal, és megkettőzte a polgárosodás folyamatát: a birtokos nemes, mivel érzelmi- és ideológiailag kötődött birtokához („ősei földjéhez”), polgári rétegeként is a par excellence hazafias uralkodó osztályt alkotta, a rendi ellenállás örököse maradt, míg a vele szemben kialakult polgári réteg – a bankárok, a gyárosok, a kereskedők – kozmopoliták, nem kötődnek sem a földhöz, sem az ősi államszerkezethez (Szabó 1993, 154–155).

Mindeközben mind Angliában, mind Magyarországon (1867 előtt) az államépítés viszonylag független volt a na-

⁹³ A magyar megye politikai jogokkal rendelkezett, például becikkelyezte, tehát véleményezte az országos törvényeket, azokról határozatot hozott, és együttműködött – ilyen politikai kérdésekben – a többi megyével (tehát létrehozott egy „vízszintes politikai szerkezetet”).

⁹⁴ Az angolszász liberalizmus szerint csak az anyagilag független egyén tud független, szabad véleményt alkotni a társadalmi kérdésekről, ezért liberális politikai közösséget csak ők alkothatnak, és nem az általános választójog alapján létrejövő tömeg mint politikai közösség. Vagyis a politikai közösség létrejötte a polgári anyagi gyarapodás függvénye.

cionalizmus kialakulásától (amely viszont az anómia eredménye volt), mind pedig az „etnikai mag” hagyományos etnikai konstruálódásától, ám bizonyos elemeivel mind a kettőbe beépült. A magyar nemesi anómia tartóssá válása (annak következtében, hogy a nemesség kvázikiváltságos osztályként fennmaradt a dualista kor polgári Magyarországon is, annak politikai és közigazgatási elitjeként) és szembekerülése a nyugat-európai modernizációhoz közelebb álló, de a politikai hatalomból kiszorult polgársággal, az állam értéke és szerepe tekintetében két eltérő tradíciót alapozott meg a „nemzeti mivoltról” való gondolkodásban.⁹⁵

A Linz által tételezett második szakasz, a nemzetépítés, modern nemzetállami keretek közt kezdődik, elsősorban az állampolgárság intézményének kialakulását és megszilárdulását követően bontakozik ki. Ebben a szakaszban a nemzeti közösség politikai közösségé válik, és alapvetően az államot felhasználva – de adott esetben azzal szemben – építi újra a modernitás univerzális és területi koncepcióinak megfelelően saját közösségi határait. Mindez tulajdonképpen azt jelenti, hogy a kezdetben etnikai közösségként megjelenő „protonemzet” megkettőzi határait. Korábbi „etnikai határát”, amely tulajdonképpen kulturális eszközökkel épített szociális határ volt (Conversi 1999, 559–563), egy további, a hatalom területi szervezettségének megfelelő politikai határral egészíti ki, sőt e határkettősben egyre inkább az utóbbit tekinti meghatározó eszköznek.

Az állampolgárság intézménye mindkét szakasz történeti tapasztalatát magába olvasztja. Az államépítés és nemzetépítés esetleges ellentéte abban jelenik meg, ahogy az állampolgárság adományozásának jogi módja kiegyenlíti a két fundamentális elv, a *ius soli* és a *ius sanguinis* alkalmazását. A *ius soli* általában az elsődleges állam másodlagossá alakulásának azt az aspektusát fejezi ki, hogy

⁹⁵ A magyar „kettős állampolgársággal” kapcsolatos politikai vitákat is vissza lehet vezetni e hagyományra.

az állam a hatalom területi megszerzésével egy időben a polgárai feletti hatalmát is megerősítette. A *ius sanguinis* viszont az államépítő szakasz felemásságára, lezáratlanságára utal. Ugyanakkor a két elv kiegyezése az állampolgárság egyéb történeti formáiban is megjelenhet, így például a „lépcsőzetes állampolgárságban”.⁹⁶

Az állampolgárság a „nemzeti mivolt” univerzalizálásának az intézménye. Ekként a közösséghez való tartozást racionalizálja oly mértékig, hogy a modern technikai képzelet számára is hozzáférhetővé tegye a politikai közösség tervezését és irányítását. Ugyanakkor visszaüt a nemzet mint politikai közösség előtörténetére, és ezzel arra, hogy a közösség „végsőnek” tekintett kérdései nem oldhatók meg a történelmi képzelet igénybevétele nélkül.

A nemzeti közösség másik határa az etnikai határ mintájára képzelhető el, amely a társadalmi élet mindennapi szinterein folyamatosan kijelöli, „újratermeli” a nemzeti közösség „etnikai határát”. Barth modelljében a határ „kijelölése”, az identitás reprodukciója általában három szinten történik: mikro-, közép- és makroszinten. Mikroszinten az egyéni identitás van előtérben, középszinten – mely a politikai vállalkozás, a vezetés és a retorika szintje – kollektívumokat hoznak létre, makroszinten pedig az állam is bekapcsolódik ebbe a folyamatba. Egy átfogó modell ez, amely egyaránt alkalmas a politikai kontextusoktól viszonylag független etnikai csoportok identitása, valamint a nemzeti identitás értelmezésére. Az alapvető kérdés az identitás e szintjeinek szerepe, összekapcsolódása és intézményesülése a modernitás nemzeti keretei között. Az összekapcsolás beemeli az etnicitást a jelenkori politikába, de az nem önmagára a hatalomra irányul, „ha-

⁹⁶ Ilyet alkalmazott Románia a XIX. század végén. Bár a berlini egyezmény (1878) kötelezte Romániát, hogy megadja az állampolgárságot a területén letelepedett zsidóknak, azok az első világháborúig csak elenyésző számban kapták meg a teljes körű állampolgárságot, zömük a jogilag alacsonyabb rendű, „letelepedett” státusban maradt, azaz adózott, katonai szolgálatot teljesített, de politikai és gazdasági jogokat teljes körűen nem élvezett (lásd Iordachi 2000).

nem annak a közösségnek a kötelékeire és morális tartalmára, mely fölött a hatalmat gyakorolják” (Hutchinson 2004, 331).

Az összekapcsolást a nacionalizmus hajtja végre. Mikroszinten a nacionalizmus a diszkurzivitás szintjén kapcsolja be az egyént; itt mind a technikai, mind a történeti képzelet szerephez jut. A technikai képzelet azokat a kérdéseket hatja át, amelyek a nemzeti szolidaritás kérdését a közpolitikai problémák kapcsán jeleníti meg. A történeti képzelet akkor jut szerephez, ha a nemzeti közösség határai közvetlenül is megkérdőjeleződnek, akár az állampolgárság, akár a kulturális-nyelvi hovatartozás révén.

Középszinten a politikai vállalkozások azon formái számottevőek, amelyek a modern politikai funkcionalizmus részérdeket megjelenítő pluralizmusa mellett valamiképpen a „nemzeti mivolt” kérdését is a napi politika horizontján fogalmazza meg.

III.2.2.3. „Ők” – az ellenségképek nemzetet konstituáló szerepe

Régi felvetése az etnológiának és az antropológiának, hogy a közösségképződés oppozicionális logikát követve megy végbe. Az etnikai jegyekre, tulajdonságra vonatkozó nyelvi kifejezések szabályszerűen tartalmazzák a saját csoport jellemzőihez kapcsolódó pozitív jelentéstartalmakat, de – ezzel párhuzamosan és ezt megerősítve – a másik csoport negatív jellemzését is, ami szintén a nyelvben rögzült.⁹⁷ Koselleck e felismerést a modern korrig vezeti: az „ők” megnevezése általában legtöbbször a „mi-csoport” megnevezéséből következik. Olyan megnevező fogalmakról van szó, amelyek az el nem ismerő megszólítástípusnak történelmileg konkretizált formát adnak. Az aszimmetrikus ellenfogalmak – hellén és barbár, keresztény és po-

⁹⁷ Az indoeurópai nyelveket vizsgáló Emile Benveniste figyelt fel arra, hogy már az antik korszaktól megfigyelhető a népek differenciált és oppozicionális jellegű megnevezése: az etnonimek tartalmazzák az egyes népek pozitív önfelértékelését a szomszédokkal szemben.

gány, ember és nem ember – csupán a történelem legnagyobb hatású, korszakos elhatárolásokat generáló fogalomkettőseit mutatták be, az ellenfogalmak alapstruktúrája azonban jóval elterjedtebben érvényesül a politikai életben, és számtalan intézményesülés kiindulópontja.

A modern nemzeti önaffirmáció is ellenségképek igénybevételel megy végbe. Ott, ahol az államépítés tradicionális ellenségekkel találta szembe magát, az államépítő nacionalizmus több szinten is magába építette az ellenségképeket. Az ellenségképek a nacionalizmus révén egész mélyen „integrálódhatnak” a köztudatba: nemcsak a napi diszkurzív gyakorlat révén teremtődnek folyamatosan újra, hanem azokban a paradigmákban is, amelyek a „nemzeti tudományokat” alapozzák meg. A történettudomány, minden módszertani megújulása ellenére olyan paradigmák szerint fejlődik, amelyek az ellenségképek folyamatos megújítását favorizálják.⁹⁸

III.2.2.4. A nemzet horizontja: nemzetépítés és etnicitás

A „nemzet” megkettőzött határépítésében konkrét stratégiák is megjelennek, amelyek között ellentmondások és konfliktusok lépnek fel. E konfliktusok, a nemzetépítés egymással ellentmondásban levő stratégiáinak konfliktusa rajzolja ki a nemzet „horizontját”, azt az imaginárius mezőt, amely a tervek szintjén közösségi tapasztalatot tartalmaz, és kijelöli a „nemzeti közösség” újrafogalmazásának potenciális irányait és jövőbeni problémáit.

⁹⁸ A román történetírás ellenségképeivel egy fontos műben Lucian Boia (1995) foglalkozott. A magyar történetírás rejtettebb ellenségkép-használatáról – többek között – Szűcs Jenő ír: „A »kettős honfoglalás« hipotézise [...] minden tisztelettel megérdemlő tudósunk elmélete [...] A teória szelvében tapasztalható zajos és diadalmas *fogadtatása* azonban a közvélemény bizonyos szektoraiban érdekes tünetre utal. E szektorokban a feltevés már bizonyossággént jelentkezik, s ami fő, valamiképpen mindig a dákoromán elmélettel összefüggésben, annak ellenpontjaként merül fel. Más szóval, a délkelet felől érkező *irritáció* valamilyen visszahozza az őstörténeti »történeti jog« motívumát a gondolkodásba, holott ez aztán már igazán kiveszni látszott” (Szűcs 1997, 368).

A nemzetépítés a „mi” kettős határára irányul, mindkettőre tartalmazhat stratégiát, és ezek között a feszültség, az ellentmondások természetesen lépnek fel.

Csergő és Goldgeier szerint négy fő iránya van a nemzetépítésnek: 1) a klasszikus (állam)nemzet továbbépítése; 2) az állam alatti (sub-state) nemzetépítés; 3) a határokon átnyúló – transzszuverenitást célzó – nemzetépítés, valamint 4) a védekező nemzetépítés (Csergő–Goldgeier 2004). E négy típus nem úgy létezik, hogy egy-egy nemzet vagy állam valamelyiket képviseli, hanem inkább úgy, hogy minden konkrét nemzetépítő gyakorlatban jelen vannak valamilyen mértékben, egymás mellett, egymásra épülve, összefonódva.⁹⁹ A „nemzet horizontja” ebben a – belső ellentmondásoktól egyáltalán nem mentes – összefonódásban tárul fel.

Az államnemzet-építés ma a francia és az angol történeti nemzetépítés modelljének aktualizálása. E nemzetépítési stratégia változása az elmúlt kétszáz év során az államhatalom jellegének változásával állítható párhuzamba, a modern államhatalom ama kettősségével, melyet Mann a „despotikus” és az „infrastrukturális” hatalom megkülönböztetésével ragad meg (2001). Despotikus hatalmon az állami elitnek azon cselekvései értendők, amelyet a civil társadalmi csoportokkal való rendszeres és intézményesített egyeztetés nélkül hajt végre. Ezzel szemben az „infrastrukturális” hatalom az állam azon képessége, hogy valóban áthassa a civil társadalmat, hogy logisztikai eszközökkel politikai döntéseket léptessen életbe az állam egész területén. Az államok történetében e két hatalom mindig párhuzamosan van jelen, a nyugati történeti fejlődés azonban a modern demokráciák kialakulásával egyértelmű folyamatot rajzolt ki, mellyel az államok „despotikus” hatalma visszaszorult az „infrastrukturális” hatalom javára.

⁹⁹ Magyarországon – például - jelen van mind a négy típus; a védekező típus gyengébb, mint egyes nyugati államokban, viszont a határokon átnyúló harmadik – transzszuverenitást célzó – típus markánsabban megnyilvánul. Az összekapcsolódó, keveredő irányok súlya, kombinációja ma a magyar politikai élet egyik fontos ideológiai törésvonala.

Az államnemzet-építés nyugati (angol és francia) modellje e folyamathoz igazodott: „despotikus” vonása – az állami elitnek kulturkampfos és erőszakos asszimilációs politikája – fokozatosan gyengült, és helyébe az „infrastrukturális” hatalom szolidaritásépítő, a közpolgáriságot előtérbe állító hatalomgyakorlása lépett. Mindezt a nacionalizmuskutatók egyik uralkodó paradigmája az állam „etnikai” jellegének eltűnésében és a politikai közösség „közpolgári” dimenziójának előtérbe kerülésében ragadta meg.¹⁰⁰ Valójában azonban nem az „etnicitás” eltűnéséről van szó, hanem arról, hogy az etnicitás tartalma megváltozott, a történelmi képzelet formái mellett mind többet fogadott magába a modern technikai képzelet szokásszerűvé avatott formáiból is. Vagyis az „etnicitás” immár nem az állam modernitásával szembeni reziduális közösségdefiníciókat tartalmazza, hanem a modern hatalomgyakorlás kulturálisan rögzült mintáit és értékévé vált intézményi tradícióit is.¹⁰¹

Ezt tükrözi az állam alatti (sub-state) nemzetépítés is. Azok a nyugati etnoterritoriális közösségek, amelyek sikeresen alakították ki saját területi önkormányzatukat az államnemzeti építkezéssel szemben (a katalán és a skót példa itt a leginkább tanulságos), a maguk sajátos módján elvégezték a saját történelmi képzeletük által karban tartott „reziduális etnicitásuk” összeolvasztását az asszimilálásukra törekvő államnemzeti projekt által megvalósított modernitásmoddellel. Ebben a folyamatban az etnoterritoriális közösségek egyrészt maguk is „nemzetként” építik a saját politikai közösségüket – azaz felveszik a politikai közösségnek azt a kettős formáját, amely a modernség „ingázása” a kulturális alapon megfogalmazódó „identitás-

¹⁰⁰ Lásd fennebb, jelen tanulmány III.1.3. fejezetét.

¹⁰¹ Heller Ágnes erre példaként az amerikai alkotmányt hozza fel, amely bár a modern technikai képzelet kiváló alkotása a politikai szabályozás területén, mégsem ültethető át más társadalmak politikai gyakorlatába. Az amerikai alkotmány működőképességét az is garantálja, hogy az általa megszabott jogfelfogás és kormányforma „etnikai értékévé” vált.

közösség” és egy neki többé-kevésbé megfelelő modern territoriális hatalmi szerkezet között –, másrészt beépítik identitásközösségük „etnicitásába” azokat a lojalitásformákat és közpolgári tradíciókat is, amelyek az államnemzet-építés halmozott fel (ez jelenik meg a katalánok és a skótok kettős identitásában). A kettős identitás alapja: az így sikeres etnoterritoriális közösséghez tartozó egyének meg tudják osztani lojalitásukat az államnemzet és az etnoterritoriális közösség között.¹⁰²

A határokon átnyúló, transzszuverenitást célzó nemzet-építés a modern államiság átalakulásának két másik folyamatával függ össze. Míg a klasszikus nemzetállamot két elemének, a territorialitásnak és az állampolgárságnak világos meghatározottsága és összekapcsolódása jellemezte, ma ezek az elemek átalakulóban vannak: a második világháború után, az európai integráció kibontakozásával a két elem szilárd meghatározottsága feloldódott: az államhatalom abszolút területi hatályát megtörte az emberi jogok érvényesülése, az integrációs normaközösségek, a többes állampolgárság révén pedig oldódott az állampolgárság korábbi politikai egyoldalúsága is (Fowler 2004, 184–188). Ezt sokan posztnacionális korszakként definiálják, melyben a politikai kötöttségek lazulása a nemzeti identitások további „oldódását” eredményezi. Valójában azonban a nemzetépítés egy új dimenziója és iránya jelenik meg, amely a „nemzet” kettős határépítését újabb lehetőségekkel egészíti ki. A nemzet mint területen és állampolgárságon túlnyúló identitásközösség új feszültségekkel szembe-sül a kettős határ fenntartásában, de ez egyben annak a korszaknak a kezdetét is jelzi, amelyben a nemzetközi viszonyok közvetlenebbül is etnicitást meghatározó tényezőkké válnak.

¹⁰² Egy, a nyolcvanas években készült felmérés szerint a skótok 53, a katalánoknak pedig 80 százaléka rendelkezett ilyen „kettős identitással”.

III.3. Exkurzus: fogalmi támpontok a magyar nemzeti identitás kialakulásához

A nemzeti identitást tisztán a modernség formáihoz kötő gondolkodással szemben, mint láttuk, több változatban is megjelent az a koncepció, hogy a nemzetek a késő középkorban kialakult protonemzeti identitások talaján jöttek létre. A primordialiszták szerint a protonemzeti vonások nem lehetnek mások, mint az etnikum távoli korokból és ősi hagyományokból származó tulajdonságai. A perennialisták ezzel szemben a közvetlen premodern előzményekre tekintenek, legtöbbjük elgondolásában a protonemzeti identitás megjelenése az államon belüli hatalomelosztás szerkezeti átalakulásának függvénye. Az egyik értelmezés szerint a kora modern viszonyok között a társadalmon belül az irányítás tekintetében az egyetértés szintje alacsony volt, de az állam hatalmának megnövekedésével az emberek közötti bizalmat új alapokra kellett helyezni, és erre szolgált az etnicitás mint az állam és társadalom közötti lojalitáskapocs (Schöpflin 2003c). Az állam megerősödésével tehát egyre inkább szükségzerű lett, hogy folyamatos identitáskapocs jöjjön létre és maradjon fenn vezetők és vezetettek, azok csoportjai között.

Kezdetben e kapocs csupán függőleges volt (például a dinasztiai kultusza), később azonban, mint láttuk, kialakult a hasonlóság felismerése vízszintesen is: egyfajta „miség” (we-ness) konstituálódott, mely kiterjesztette a korábbi leszármazási, regionális stb. kapcsolatokat az egyre inkább tömegként érzékelt társadalomra. Ez a spontán identitáskapocs kezdetben csupán háborúk, katasztrófák, megszállások idején mutatkozott meg, később azonban fennmaradt a válságon túli időszakokban is.

A protonemzeti magidentitást tehát egy függőleges és egy vízszintes identitáskapocs „metszéspontjaként” kell elgondolnunk. Később, a francia forradalmat és a napóleoni háborút követően e magidentitás az állam modernizációjának középpontjába került, ugyanis erősen begyökerezett

az az elképzelés, hogy a kulturális és ideológiai pluralizmus az államon belül biztonsági kockázatot jelent, és erre a modern nemzetállamnak a közoktatás, a katonai képzés és az igazgatás egységesítésével kell válaszolnia (Benner 2001), illetve a külső „biztonságpolitikai nyomás”, összekapcsolódva az állam modernizálásának általános kérdéseivel, lehetővé tette egyes csoportok számára, hogy magukat „nemzeti közösség” ágenseként gondolják el (Mann, 2004; vö. még Linz 2004, 278–280).

A magyar protonemzeti magidentitás is ilyen „metszéspont”: függőleges elemét a rendi önértelmezésben gyökerező, s ennek megfelelően az „egy és ugyanazon” magyar nemesség jogközösségének (*una et eadem libertas*) alkotmányos tradíciója adja, a vízszintes eleme pedig az a XVII. századi magyarságfelfogás volt, amelyben a „teret nyerő republikánus érvelés – középpontjában az *amor patriae* gondolatával – egyértelműen magyar anyanyelvű közösségre vonatkozott” (Tevesz 2007, 32).

A modern magyar nemzeti önfelfogás és a magyar nacionalizmus története e „metszéspont” létrejöttétől a magyar protonemzeti identitás átalakulásaként vizsgálható a fennebb vázolt hárompólusú értelmező modell alapján. Eszerint a magyar nemzeti identitás és nacionalizmus a következő három pólus összefüggésében fejlődött: a) a „*magyar nemzetnek*” mint koronként újragondolt politikai közösségnek az az önaffirmációja, amely kialakítja, majd fenntartja a magyar nemzet kettős lehatároltságát és az abból fakadó termékeny feszültséget; b) az opponált ellenségképek, azaz „*magyarság ellenségeinek*” aszimmetrikus fogalmi megragadása, amely arra szolgált, hogy a nemzeti önaffirmáció konfliktusos valóságban kijelölje a politikai közösségből való kizárás és befogadás eszközeit; c) a „magyarság” mint politikai közösség, mint „mi-csoport” *várakozási horizontja*, amely a csoport törekvéseit fogalmazza újra a tapasztalati térben felismert lehetőségek alapján.

A magyarság politikai közösségé való alakításában és az ennek megfelelő, kettős határteremtés kialakításában a reformkor, a „magyar liberális nacionalizmus” (Tevesz 2007) kora kétségtelenül kitüntetett korszak. Ekkor teljesedik ki – a korábbi (protonemzeti) előzmények nyomán – a magyar köznemességnek az a státusinkonzisztenciája, amelynek klasszikus esetét Greenfeld (2004) írta le az angol nemességre vonatkozóan. Csakhogy ami az angol nemesség számára a Tudorok XVI. századában volt az alkalmazkodás kérdése, az a magyar köznemesség esetében a XVIII. század végén és a XIX. század elején bontakozott ki egzisztenciális problémaként, immár létező európai példák hatására.

Bár a feudális struktúrák magyarországi fenntartása érdekében állt a magyar nemességnek, a válság világosan körvonalazódott a XIX. század elejére. A nemesség őrizte rendi-ellenzéki státusát, politikai szerepe mellett a hivatali, a gazdasági és a kulturális életben is fontos pozíciókat birtokolt, de ezeket veszélyeztetve érezte. A városi polgárság viszont gyenge volt, nem vált azzá a dinamikusan fejlődő, érdekeiben azonos társadalmi réteggé, amely alulról hozta volna be a rendszert szétfeszíteni képes társadalmi erőt. Ugyanakkor – írja Tevesz – „a honi elitréteget számos gyakorlati és elvi indok készítette arra, hogy a privilégiumok sáncai mögül kilépve mégis önnön akaratánál fogva vállalja el a polgári átalakulás komplex munkáját”. Az okok közé sorolandó: a jozefiánus abszolutista kísérlet és a napóleoni katonai expanzió nyomán kialakuló politikai válság, amely egyértelműen rávilágított a nemesség politikai és katonai gyöngeségére, a bécsi vámrendeletek által béklyóba vert honi gazdasági szerkezet elavultsága, a napóleoni háború elmúltával kialakuló dekonjunktúra, a parasztság erősödő elégedetlensége (Tevesz 2007, 41–42).

Ez a helyzet – a gazdaságilag érzékelt és „morálisan” is átélt válság – sarkallta arra a nemesi-ellenzéki elitet, hogy a császári-abszolutista és külső ellenfeleivel szemben belső társadalmasító megoldást keressen. A megoldást a

nemzet fogalmi és jogi – immáron az ország minden lakójára vonatkozó – kiterjesztésében, azaz az egyenlő szabadsággal bíró és azonos kötelességeknek eleget tevő állampolgárokból álló politikai közösség polgári programjának felvállalásában lelte meg (Szabó 1993; Dénes 1993), amelynek jogi-ideológiai (formai) oldalát a polgáriként átértelmezett nemesi alkotmány – a rendi *natió*ból eredeztetett, verbőcziánus alapokon kanonizálódott „ősi alkotmány” – kiterjesztése adta, morális és átélhető „mi-séget” konstituáló oldalát viszont elsősorban a magyar nyelvi kultúrközösséggel való azonosulás biztosította. Így a magyar köznemesség státusinkonzisztenciája azzal a belső feszültséggel párosult, amely a protonemzeti magidentitás két – horizontális és vertikális – összetevőjét a modern nemzetalkotásban összekapcsolta. Ez kezdetben termékeny kihívásnak bizonyult, hiszen lehetőséget adott a rendi-köznemesei ellenzéknek, hogy – immár az európai ideálhoz is csatlakozva – megpróbálja összeegyeztetni a kultúrközösségre vonatkozó „nemzeti beszédmódját” (herderi értelemben) az állampolgári politikai nemzet *citoyen* lojalitására való hivatkozásokkal.

Az összeegyeztetés azonban nem csupán „ideológiai feladat” volt, ahogy legtöbb politika- és eszmetörténeti munka tárgyalja, hanem az anómia eredménye és a vele járó kognitív disszonancia tünete is: „A liberális nemességnek ... a reformprogram tervezésével szükségszerűen együtt járó társaslélektani feszültség oldása végett [...] olyan identifikációs pontra volt szüksége, amely egyrészt kapcsolatban állt a múlttal, és egyértelműen sajátos nemzeti értéként volt fölmutatható, másrészt nem tapadt közvetlenül a régi struktúrákhoz, s így képlékenyen volt alakítható; magyarán szólva, minden további nélkül a kontinuitás és a szerves fejlődés kulturális biztosítékául volt értelmezhető. Ezért fordultak liberálisaink ahhoz, az irodalmi nemzetfogalom körül kikristályosodó kultúra- és közösségeszményhez, illetve kulturális identitáshoz, amely a klasszikus rendi keretektől formailag már egyértelműen elszakadt, mi

több, a liberális értékrenddel is össze volt köthető, ám mégis a nemzeti folytonosság »valódi«, a nemzet ügye mellett nem buzgó nemesség által elhanyagolt zálogként értékeltetett” (Tevesz 2007, 43).

Tehát itt, e feszültségtérben válik a magyar protonemzeti magidentitás a hárompólusú modellben értelmezhető „nemzeti projektté”.

Mindazonáltal a magidentitás vízszintes és függőleges összetevőjét nem lehet csupán a két európai ideáltípus, a 'politikai' és a 'polgári' magyar szintézisére leegyszerűsíteni. A helyzet összetettségének értelmezéséhez érdemes Smith a „laterális-vertikális” fogalmi kettőse (2004, 210–214) alapján is értelmezni a magyar nemzeti fejlődést. Az „arisztokratikus laterális” vagy „vízszintes” etnikai közösségeket ő úgy határozza meg, hogy azok annyira „szélesek” voltak területileg, hogy nélkülözték a társadalmi mélységet, azaz a vezető réteg kultúrája nem hatotta át a teljes etnikumot. Ezekben az etnikai közösségekben tulajdonképpen „bürokratikus bekebelezéssel” sikerült egy vezető rétegnek a későbbi nemzet népi alapját megteremtene (a brit fejlődés például angolszász, dán, normann elemek összeolvadásán alapszik). Laterális etnikumokból alakult ki a francia vagy a spanyol nemzet is, amelyben a felsőbb osztály alkotott olyan „etnikai magot”, amely az állam segítségével megteremtette saját „népét”, felhasználván szilárd és átfogó adminisztratív apparátusát egy új és tágabb kulturális identitás definiálásához (Smith 2004, 214). A „demotikus”-„vertikális” etnikumok nemzetté válásában viszont az igazgatási szervezetnek nem volt közvetlen szerepe; ezekben a közösségekben a „kulturális mítoszok, jelképek, emlékek és értékek közös készlete nemcsak nemzedékről nemzedékre öröklődik, hanem a közösség által elfoglalt területen vagy a közösség által alkotott zárványokban, valamint a teljes szociális vertikumban elterjedt” (Smith 2004, 218). Smith szerint a nemzetté válás e két típus (és kombinációik) alapján megy végbe, a nemzetté válás egyik fő

vonala tehát a laterális etnikumból indul ki, és a bürokratikus inkorporáción alapszik, a másik pedig a vertikális etnikai csoportból (amely gyakran magszerű), és az etnikus kultúrát nemzetiként rekonstruálja a nemzetnevelő értelmiségiek tevékenysége révén (Smith 2004, 225).

A magyar fejlődés sajátosságát az adja, hogy nem sorolható be egyértelműen sem az egyik, sem a másik fejlődési vonaltípushoz. Smith nem foglalkozik a magyar nemzet kérdésével, egy utalásából úgy tűnik, hogy a laterális típusba sorolná be a magyar fejlődést,¹⁰³ Szűcs Jenő viszont inkább „demotikus kezdetet” (Smith terminológiája) tulajdonít a magyarságnak, amikor az európai nemzetalakulás második, új barbár-gentilis szakaszához sorolja a középkori magyar natio kialakulását (Szűcs 1997, 20–25).

Ez is jelzi a magyar nemzeti tudat kialakulásának összetettségét. Míg az Árpád-kori államépítés elég egyértelműen egy laterális arisztokrácia politikai teljesítménye, később, a felbomlott királyságban kialakult köznemesi fikció már erőteljesebb demotikus elemeket is tartalmazott. Amikor a magyar királyság történeti-területi egysége felbomlik, akkor a középkori magyar nemzeteszme fejlődése erőteljesebben eltávolodik a nyugati mintáktól: a Szent Korona tana ugyanis nem egy létező dinasztia köré „építi fel” a natio egységét, hanem egy olyan államideológiába helyezi, amely közjogi tartalma – a nemesség politikai nemzete (populus Werbőczianus) – mellett erőteljes szimbolikus egységképző eszméket is hordoz, a korona ugyanis nem csupán a királyi hatalom egyesítő erejének szimbóluma, hanem a „nemzet egységéé” is (vö. Joó 1990, 62). Ez a szimbolikus és organikus egység sokáig fenntartotta a XVIII. század előtti, egymással ellentmondásban levő ma-

¹⁰³ „Gyakran látjuk – írja Smith –, hogy a földbirtokos arisztokrácia dominánsan laterális etnikai csoportja, mint a magyar vagy lengyel nemesség, egy más kultúrájú parasztságot zsákmányolt ki, horvátokat vagy ukránokat, és ezzel elősegítette a kulturális különbségek »etnikai osztályokként« való fenntartását” (Smith 2004, 212).

gyar nemzetfogalmak¹⁰⁴ egymásmellettségét, mintegy korokon átívelő csatornájává vált azoknak, hogy majd erőteljesen megjelenítse különbözőségüket az 1830-40-es évek „liberális-nacionalista” vitáiban.

Az ellenségképzés történeti folyamata is a protonemzeti magidentitás átalakulását követi.

Mindaddig, míg a protonemzeti identitás központi elemét az „alkotmányos” rendi autonómia megőrzése és – ezzel összefüggően – a vallásgyakorlás magyar módra kialakított – korlátozott – szabadsága jelentette, „a magyar politikai elit kulturális kontrasztélményét mindenekelőtt az osztrák udvarral kiéleződő összetűzések erősítették föl” (Tevesz, 2007: 32). A rendi ellenállás a „Bécs mint ellenség” képnek megalkotása során elsősorban a protestáns-katolikus szembenállást próbálta kihasználni, de mint-hogy a protestantizmus az anyanyelviséggel állt szoros összefüggésben, az ellentét hamar a nyelvi-kulturális dimenzióba került át, és ezzel a XVIII. századra tulajdonképpen az új nemzeti önképek kialakításának megfelelőbb egyetemesség-dimenzióba is került.

Nemcsak azért, mert ezzel megteremtette annak a modern vitának az előfeltételét, amelyben az újkorivá váló magyar nemzetfogalom „akár a magyar anyanyelvű közösséget jelölő *Genus Hungarorum*mal, akár az ország minden lakosát magába foglaló *Gens Hungariorum*mal” kerülhet fedésbe (Tevesz, 2007: 33), hanem azért is, mert ezzel ezt a vitát immár az európai kontextusokkal összefüggésben lehetett lefolytatni. Vagyis, az etnokulturális tartalom és a nyelv „az udvarral szembeni kontrasztív sajtóságok körét bővítette ki, azaz a sérelmi beszédmód tar-

¹⁰⁴ Szűcs Jenő a XVIII. század előtti Magyarországon három „nemzet”-fogalmat különböztet meg: 1. egyrészt „magyar” (Hungarus), tehát a *gens Hungarica* része volt mindenki, aki a *regnum Hungariae* alattvalója volt; 2. másrészt használatos volt e fogalom azok külön identitásának (eredetének, szokásainak és nyelvének) az elismerésére, akik etnikai értelemben tartoztak a magyarsághoz; 3. végül „magyarok” voltak azok, akik rendi-korporatív értelemben tartoztak a *natio Hungarica*-hoz, a magyar köznemesi nemzethez. (Szűcs, 1997: 337)

talmait dúsította föl” (Tevesz, 34), de ezzel a politika populárisabb, nagyobb tömegekhez szóló korszakát készítette elő. Már ebben az átalakulásban is megfigyelhető az, amit Koselleck e szembenállások aszimmetriájáról írt, éspedig: az ellenségképzésben megjelenő szembenállások a saját pozíciót olyan kritériumok szerint határozzák meg, hogy az abból adódó ellenpozíció csak elutasítható legyen, a „mi” politikai cselekvőképessége pedig ezáltal megnövekedjen.

Miközben a Béccsel szembeni ellentét (és az ennek megfelelő ellenségkép) az ősi magyar alkotmány jogszerűségét állította szembe az önkénnyel és a hagyományok semmibe vételével, tehát ezzel a jogszerűség és az alkotmányos állampolgári közösség fikcióját tette a „mi”, a magyarság konstitutív elemévé, egy másik ellenségképző mechanizmus a magyar nemzet herderiánus koncepcióját erősítette. Ez az alkotmány kiterjesztésének kérdésével kapcsolatosan a nemzeti-liberális nemesség gondolkodásának azon ambivalenciájából fakadt, amellyel az alkotmány kiterjesztésének lehetséges eredményeit mérlegelte. Egyfelől arra számítottak, hogy „az alkotmány kiterjesztése leszereli a nem magyar szellemi elitek politikai mozgalmát, amely szerintük az ország politikai-közigazgatási egységét veszélyeztette, másfelől viszont éppen attól tartottak, hogy e nem magyar elit a megadott jogok birtokába jutó s a magyarságnál számszerűleg nagyobb tömegekre támaszkodva a »nemzetiség« kárára befolyásolhatja a politikai döntéshozatalt” (Tevesz 2007, 46).

E lehetőséget főleg a despotikus cári birodalom miatt látták veszélyesnek (amely a magyar liberálisok által rokonszenvvel kísért lengyel szabadságmozgalmat letörte). A magyarországi nem magyar népek pánszlávizmusa egyrészt a honi polgárosodást derékba törő idegen hatalom képét villantotta fel, másrészt közvetlenül is megidézte a „magyar tartományok önállására és nemzetiségére” (Deák) leselkedő veszélyek legnagyobbikát, amelyet elsősorban herderiánus nézőpontból lehetett igazi veszélyként

érezkelni, felfogni. A magyar elit diskurzusában ezért a pánszlávizmushoz olyan jelentések tapadtak, amelyek az aszimmetrikus ellenfogalmak kosellecki logikájának megfelelően a „mi” oldalán az univerzalitás igényét jelenítették meg, az „ők”-re vonatkozóan viszont leminősítőek voltak: „nemzet versus nemzetiség” (azaz alkotmányos közösség *versus* etnikai csoport), magaskultúra *versus* szubkultúra, polgári értékvilág *versus* pánszláv polgárelenesség.

A mai történeti perspektívából tudjuk, hogy „1848 megteremtette a politikai mítoszt a nemesi liberalizmus számára: a privilégiumairól önként lemondott nemesség mítosztát” (Szabó 1993, 153), és ez a mítosz 1849, de főleg 1867 után arra szolgált, hogy az újonnan berendezkedő polgári-polgárosodó világban a régi uralkodó osztály indokoltan maradjon az új uralkodó osztály.¹⁰⁵ A kiegyezés lényegéhez tartozott, hogy ez sikerült, és ez a nemzet reformkori vitáiban kialakult kettős határteremtést (alkotmányos államnemzet vs. herderi nemzet) újabb törésvonallal egészítette ki.

A kiegyezés eredményeképp elkezdődő modernizáció ugyanis egyértelmű választ adott arra, hogy a magyar nemesi liberalizmus csupán *romantikus prokapitalizmus* (Szabó 1993, 167), amely a valóságos kapitalizmus térnyerésekor már nem tudta biztosítani az új helyzetben került köznemesség gazdasági súlyát. De ezt a gazdasági-financiális háttérbe szorulást a liberális nemesség egy újfajta, zárt politikai elitizmussal kompenzálta: ennek eredményeként létrejött a *politikai csúcsbürokrata*, a *politikai dzsentr* (Szabó 1993, 197).

A nemesi liberalizmusnak ez a struktúrakonzervatív utóterméke a reformkori befogadáslogika torz változatával élt: elvben elfogadta a nemesi osztály polgársággá való átalakulását, de azon belül „refeudalizálta” a polgári politikai osztályt. Ez új határteremtéssel járt: a megerősödő kereskedelmi és ipari tőke képviselői számára, akik új elit-

¹⁰⁵ A Jókai által irodalmilag is megragadott régi és „új földesúr” ellentéte.

pozícióik alapján kérték bebocsátásukat a politikai osztályba, meg kellett vonni a meritokratikus határokat.

A nemesi liberalizmus struktúrakonzervatív változata ezt egy új politikai diskurzus meghonosításával érte el, amely alkalmasnak bizonyult arra – főleg az 1890-es évektől –, hogy szabályozza a politikai elitbe való belépést, és ennek nyelve az antiszemitizmus volt. Szabó Miklós úgy véli, hogy a politikai dzsentri „képes volt magatartási követelménnyé szocializálni, hogy a zsidó eredetű polgárok származását számon tartsák” (Szabó 1993, 180). A nemzetépítés Csergő-Goldgeier-féle tipológiája¹⁰⁶ alapján ezt a belső határtermeletet tulajdonképpen a védekező nemzetépítés egyfajta, XIX. századi változataként is tekinthetjük, amely azonban nem egyedülálló a XIX. században, ha a nemzettudat megkettőződéseként látjuk egyazon politikai közösségen belül.¹⁰⁷

Legkevésbé a magyar nemzettudatnak medret szabó várakozási horizontok átalakulását ismerjük. Míg a határtépítés eljárásaira és a „mi”-„ők” ellentét transzformációira vonatkozóan számos konklúzió megfogalmazható az ideológia- és eszmetörténeti munkák alapján, a magyar nemzetfejlődéshez kapcsolódó várakozási horizontokra vonatkozó történeti-szemantikai munkák hiányoznak. A nemzeti liberalizmusnak fentebb vizsgált két korszakáról (reformkor, kiegyezés kora) mint a politikai értelemben vett magyar nemzeti identitást megalapozó korokról talán csak annyit lehet elmondani, hogy a várakozási horizontok tulajdonképpen a magyar modernizáció elképzelt modelljeit rajzolták ki, azok minden belső ellentmondásával egyetemben. Különösen a történelmi kontextushoz való alkalmazkodás „irrealitások” változatai lehetnek érdekesek: például új értelmezési támpontokat nyújthatnának a Bibó által diagnosztizált politikai és közösségi hisztériák megértéséhez.

¹⁰⁶ Lásd fennebb (III.2.2.4. fejezet)

¹⁰⁷ Szabó Miklós példái szerint Franciaországban a forradalom trikolorjával szemben a katolikus-royalista Franciaország lobogója, a lilimos Bourbon-zászló is használatos volt, Németországban pedig a szintén két zászló mellett még két főváros is volt – Potsdam és Weimar.

IV. Bal és jobb mint identitáskonstrukciók

Miközben a bal, jobb, illetve (időnként) a közép kategóriája egyértelműen használható, eligazító szerepet tölt be a politikai életben – irányítúként szolgál a pártoknak, a választópolgároknak és a politikai nyilvánosság működtetőinek –, a politikatudományi szakirodalomban és a politikai filozófiai esszéirodalomban időnként markáns vélemények fogalmazódnak meg arról, hogy a „bal” és a „jobb” kategóriája a XX. század vége felé, a késő modern korban elvesztette magyarázó relevanciáját. Az ellenérvek rendkívül sokfélék.

Sartre már a múlt század hatvanas-hetvenes éveiben arról írt, hogy a bal-jobb szembenállás elvesztette korábbi tartalmát, mivel a XX. század végének arculata teljesen megváltozott. Vajda Mihály is ehhez hasonlóan érvel, szerinte ma már „másutt vannak az ideológiai választóvonalak, minthogy a politikai modernitásnak a francia forradalommal kezdődött kétszázéves korszaka lezárult” (1994, 125). Az amerikai politikáról Lasch azt írja, hogy benne a bal és a jobb (a demokraták és a republikánusok) nagyon sok kérdésben közeli vagy azonos álláspontot kezdtek elfoglalni (Lasch 1991, 23).

A bal-jobb szembenállás relevanciáját megkérdőjelező álláspontok összegzéseként Körösi (1993) úgy véli, hogy e kategorizálás elutasításának három nagy hulláma volt: 1. a két világháború között a „harmadik út” eszméje; 2. az „ideológia vége” felfogás az 1960-as évek kezdetétől; 3. a posztmaterialista értékrend térhódítása az 1970-es évektől.

Ezzel rokon az az érvelés, amely szerint a bal-jobb dichotómia ma már túl egyszerűsítő és nehézkes ahhoz, hogy kétszázéves struktúrájával lefedje a létező politikai rendszerek bonyolult ideológiai megosztottságát, egymás-

ra tevődő és egymást metsző törésvonalainak sokaságát (Gyurgyák 1994, 153). A bal-jobb dichotómia kifakulása e nézőpontból az „ideológiák alkonyának” a kifejeződése; az ideológiák eltűnésének a tézise azonban maga is egy ideologikus álláspont kifejeződése (Bobbio 1999, 43).

A relevancia tagadása valamelyik pólus dominanciájából is fakadhat. Ha az egyik oldal rendkívül megerősödik, akkor a másik a dualitás tagadásával próbálja igazolni sikertelenségét (Bobbio 1999, 54), ennek fordítottjaként pedig előfordulhat az, hogy a domináns pólus az „egész” pozíciójából kérdőjelezi meg a részt.¹⁰⁸

A dichotómia érvényességét leginkább szemantikai természetű érvekkel tagadják: „jobb” és „bal” a francia forradalom óta annyiszor változtatta jelentését, hogy analitikus kritériumként már nem alkalmas a politikai paletta leírására: míg a XVIII. században a bal jelentette a polgári társadalmat és a jobb annak tagadását, mára ez megfordult, a bal jelenti a tagadást és a jobb a polgári társadalom elfogadását. A politikai szociológusok általában óvatosabbak: nem a politika dichotóm szerveződését tagadják, csupán többféle, egymásra tevődő dichotómiáról beszélnek, amelynek bal-jobb-szerű egyszerűsítése, „elhelyezése” a közbeszédben már nem feltétlenül a vizsgált rendszer strukturális kérdése, hanem hagyományok és kulturális klisék eredménye.

IV.1. A bal-jobb ellentét értelmezései

Azon teoretikus értelmezések körében, melyek elfogadják a bal-jobb dichotómia használhatóságát a „politikai valóság” értelmezésében, három fő magyarázattípus létezik: a) történeti és történetfilozófiai magyarázatok; b)

¹⁰⁸ Ezzel függ össze például, hogy 2003 és 2004 erdélyi közéleti vitáiban a Romániai Magyar Demokrata Szövetség folyamatosan tagadta a bal-jobb polarizáció érvényességét és elfogadhatóságát az erdélyi magyarság politikai életében.

funkcionalista (a politikai rendszer működéséből levezetett) magyarázatok; c) szimbolista magyarázatok. Az értelmezések természetesen nem választhatók világosan szét; a bal-jobb kettősség egyik leggyakoribb definíciója például, amely az alapvető ideológiai értékekre épít, mind a történeti, mind a funkcionalista dimenzióban elhelyezhető.

IV.1.1. Történeti magyarázatok

A bal és jobb terminusok a francia forradalom idején jutottak politikai jelentéshez. Az 1789-es francia nemzeti gyűlés két táborra oszlott: baloldalt foglaltak helyet a radikális képviselők, jobboldalt pedig a mérsékeltek. Itt nem csupán arról van szó, hogy a szemben álló táborok „láthatóan”, a térben is szétváltak, hanem arról is, hogy ettől kezdődően az elviekben is markánsan különböző álláspontokat kezdtek képviselni. Vagyis a politika nem csupán kontroverziális, hanem teoretikus dimenziót is kapott.

A monarchia restaurációja után a baloldal az antiklerikális és republikánus forradalmi program és ideológia képviselőjévé vált, míg a jobboldal a „trón és oltár” egységet védő forradalomellenességé és konzervativizmusé. A XIX. században nagyjából rögzült a baloldal-jobboldal megosztottság ideológiai tradíciója. A baloldal központi értékeivé a népszuverenitás, a progresszió és az egyenlőség eszméje vált, a jobboldal a népakarat istenítése helyett a személyes kiválóságot – az individuum helyett a személyiséget –, a progresszió helyett a tradíciókat állította az előtérbe, inkább a természetes egyenlőtlenségben és annak szabad érvényesülésében hitt, semmint az egyenlőségben. Ezt később a baloldal markáns egyenlőségpártisága és a jobboldal vele szemben megfogalmazódó szabadságpártisága követte; az ellentét ugyanakkor gazdasági értelmet is nyert a baloldal szabadpiac-ellenességében és a jobboldal piacpártiságában. Körülbelül itt záródott le a bal-jobb kettősség klasszikus ideológiai kanonizációja, ezt követően, a XX. század húszas-harmincas éveitől kezdő-

dően a dichotómia értékettősei már nem társultak egyértelműen a politikai mezőny megosztottságaihoz.

Ezt az ideológiai-eszmei fejlődéstörténetet néhány metaideológiai kísérlet megpróbálta egyetlen alapvető értékduálra (hagyomány-progresszió; szabadság-egyenlőség) visszavezetni és annak megfelelő történetfilozófiai képpel társítani.

A konzervatív megközelítés általában a forradalom tág felfogását – a töretlen haladás eszméjét – tekinti a baloldali konstitutív ideológiai értékének. E nézőpontból a progresszió, a múltból a jövőbe mutató fejlődés modern felfogás a bal alapvető paradigmája és szemlélete. Az így kitágított haladáseszmé „érvényes az egyház ellen lázadó lutheri és kálvini reformátorokra, a francia forradalmárookra, az utópiánus és marxi szocialistákra, de Picasso és Schönberg követőire is csakúgy mint a darwinizmusra és a freudizmusra is” (Molnár 2004, 190). A haladáshit itt már túlmegy a konkrét történeti-politikai kontextusokon, és felülír olyan értékeket is, amelyeket a konkrét kontextus ismeretében akár a történeti jobboldali képviselőivel is társítani lehet; ez a haladáshit megjelenhet materialista tanokban, de választhat vallásos formát¹⁰⁹ is. Erre a koncepcionális alapra építi a nyugati civilizációról szóló elméletét Molnár Tamás; szerinte a nyugati világ alapja – teljesen egyedülálló módon az emberiség történetében – a „civil társadalom hegemoniája”. A civil társadalom juttatta uralomra a haladáseszmét, és azt a mai nyugati civilizáció gondolkodás- és viszonyulásmódjának legtermészetesebb, majdhogynem reflektálatlan alapjává tette. Mindezt egy

¹⁰⁹ Assisi Szent Ferenc a teológiában képviselte ezt: Isten országának közelségét hirdetni és ennek érdekében missziót kezdeményezni forradalmi, haladáselvű felfogás volt, amelyet az egyház csak azért tűrt meg, mert nagyobb szüksége volt Szent Ferenc megkapó alakjára, mint tanainak szociális tartalmára (Molnár 2004, 190). Ilyen esszenciális baloldaliság más vallási mozgalmakra is jellemző volt, sőt az utópizmus a kereszténységből nőtt ki, örökösei pedig olyan – ma már nem baloldali – irányzatok, mint a „keresztényszocializmus” vagy „kereszténydemokrácia”.

ősi társadalommodell felborításával érte el; ez a modell a következőképpen írható le:

„...a bonyolult összességet, melyet »társadalomnak«, közösségnek, államtestnek vagy nemzetnek nevezünk, osszuk fel három nagy alapintézményre, melyek minden nép történelmében jelen vannak: államra, egyházra és civil társadalomra. A társadalomnak ez a három egysége képezi az elemi struktúrákat és – tegyük hozzá – az emberi együttélés természetes formáit, erejének vagy gyengeségének főbb tényezőit. Erőviszonyaik nemcsak általában határozzák meg a történelem menetét, de sajátos történelmi pillanatait is. Ezek az alapintézmények mindenkor és mindenütt léteztek: ősi formában a törzsben (törzsfők, varázslók, kézművesek és parasztok) éppúgy, mint fejlett formában a birodalmakban, ahol már különböző vallások jelentek meg, rétegződött az államszerkezet, valamint számos tevékenységre feloszlott és magas fokon tökéletesedett munkaformák alakultak ki. [...] Az állam a legfőbb mechanizmus, mely végül is határoz, végrehajt és szervez; az egyház vallási tekintélyt gyakorol szellemi és erkölcsi téren; végül a civil társadalom egy olyan közösségi egységet alkot, mely állandó mozgásban és változásban van a társadalmon belül, lévén hogy különböző természetű dolgokkal (mezőgazdaság, kereskedelem, ipar, üzemek, bankok, oktatás stb.) foglalkozik.” (Molnár 2001, 5–7.)

Ebben a társadalommodellben, Molnár érvelése szerint, mindhárom alapintézmény arra törekszik, hogy felülkerekedjen a másikon, mert bár működési területük és eszményeik eltérőek, de közös bennük az egész társadalom fölötti hatalomgyakorlásra való törekvés. Az állam és egyház párharcra régi,¹¹⁰ mindazonáltal érdekeik összeegyeztethetőek, mivel mindkettő bizonyos normákat és magatartási szabályokat próbál meg előírni: az egyik az állampolgárok, a másik a hívek számára. A modern korban (a humanizmus és a

¹¹⁰ Ide sorolható nagy konfliktusok: az ariánus eretnokség, az investitúraharc, a franciaországi gallikanizmus, a bismarcki Németország Kulturkampfja (Molnár példái, lásd 2001, 7).

reformáció korától kezdődően) a civil társadalom a gazdasági érdek egyéni érdekekké válásával és a piac megjelenésével egységesebbé vált, és a liberalizmus ideológiája révén politikai öntudatra tett szert. Ettől kezdve lépett fel az állam és egyház ellen; stratégiája kettős volt: 1. elvágni a kettő közti szerves történelmi kapcsolatot, és 2. a helyükbe lépni mint egyedüli intézmény, átvéve funkciójukat.¹¹¹ A második stratégia célja az volt, hogy az állam (a király) szakralizált hatalmát behelyettesítse egy olyan intézménnyel, amely a civil társadalom hatalmát megfelelő módon és az állam nevében gyakorolja. Ez az intézmény a „közakarát” nevében működő parlament volt, amely valójában gazdasági érdekcsoportokat emelt az állam középpontjába. A váltás fundamentális jelentőségűnek bizonyult: először jelentek meg láthatatlan érdekcsoportok az addig szimbolikus és szakralizált államszerkezetben (Molnár 2001, 32–37).

A liberalizmus – a baloldal történelmi megalapozója – jó kétszáz éven át volt az állam és az egyház visszaszorításának ideológiája és a civil társadalom intézményesítésének a doktrínája; mindeközben az állam és az egyház hatalmának restaurációjáért időnként kiújuló harcot „reakciónak” nevezte a progresszióval szemben. Következésképpen: „a baloldali gondolkodás bele van [...] építve a nyugati kultúrába, a haladás ideológiája szállítja nekünk mindennapi létünk kereteit” (Molnár 2004, 191). A jobboldal ezzel szemben „metapolitikai otthon” nélkül maradt, és (időleges) sikerei attól függnének, hogy sikerül-e időleges otthonokat találnia azokban a korokban és a kontextusokban, amelyekben a bal progressziós lendülete megbicsaklik.

A Molnár által vázolt konzervatív értelmezéssel szemben a liberális megközelítés alapvetően a politikai modernitás belső problémájának tekinti a bal-jobb dichotómiát. Ebből következően a bal és a jobb viszonya a liberalizmus számára a modern politika történetének a problémája, és nem történetfilozófiai eredetű kérdés.

¹¹¹ Lásd Molnár 2001, 32. A stratégiákat mindazonáltal – ezt is kifejti Molnár – nem kell sem összeesküvéselméletek, sem akciótervek eredményének gondolni.

Bobbio szerint a „bal” és a „jobb” terminusok alkalmazhatósága elsősorban a mindennapi élet szintjén bizonyított: létezését a közemberek percepciói igazolják (1999, 12). Épp mivel nem abszolút, rögzített jelentésű kifejezések, mélyen meggyökerezhetnek e percepciókban. Ugyanakkor értékeltví megalapozásuk is lehetséges, és ehhez alapvető kritériumként Bobbio az egyenlőség elvéhez való viszonyulást ajánlja.

E viszonyulásmód történeti alakváltozatainak kontinuitása adja a bal és a jobb létezésének történeti dimenzióját. Az egyenlőségeszméből kiinduló politikai filozófiai megalapozásához az egyenlőség „egyszerű” és „komplex” fogalma közötti, Walzer által bevezetett különbség nyújthat jó támpontot. Az egyenlőség „egyszerű” fogalma könnyen abszolutizálható, és zsarnokságba torkolló egalitarizmust alapoz meg. Az egyenlőség „komplex” fogalma viszont annak a beavatkozásnak az igazolására szolgál, amely csupán a társadalmi élet egyes szféráin belül érvényes, és csak azokat az egyenlőtlenégeket szünteti meg, amelyek illegitim uralmi pozíciókat alapoznak meg az illető területen.¹¹² Az egyenlőség elvének történeti érvényesülése e két értelmezésnek megfelelő kontextusok között ingadozik, folyamatos újragondolását a politikai és társadalmi körülmények változása kényszeríti ki, de a vitában az egyenlőséggel szemben a szabadság princípiuma jelenik meg az egyenlőség korrekciós elveként.¹¹³ Ezzel szemben a modern jobboldal a szabadsá-

¹¹² Lásd Walzer 1983, 14–19), idézi Aurelian Crăiuțu Bobbióhoz írt előszavában (Crăiuțu 1999, 15).

¹¹³ Sartori az egyenlőségek hagyományos osztályozása, azaz négyes felosztása – 1. jogi-politikai egyenlőség, 2. társadalmi egyenlőség, 3. esélyegyenlőség, 4. gazdasági egyenlőség – helyett egy hatpontos tipológiát javasol: 1. jogi-politikai egyenlőség, 2. társadalmi egyenlőség, 3. egyenlő hozzáférés, 4. egyenlő indulási feltételek, 5. viszonylagos (pozitív) gazdasági egyenlőség, 6. radikális (negatív) gazdasági egyenlőség. Ebben a tipologizálásban az 1., 2. és 3. egyenlőség esetén világos a szabadság és egyenlőség közötti vízvonal, a 4. és 5. esetében viszont eldönthetetlen, pontosan csak a konkrét kontextust mérlegelve eldönthető, hogy ezek az egyenlőségek miként hatnak a szabadságunkra, miképp és milyen mértékben korlátozzák azt. A 6. egyenlőség pedig egyértelműen a szabadság korlátozása, miként a tipológiát kiegészítő totális egalitarizmus is (vö. Sartori 1999, 148–150).

got tekinti alapvető elvnek, és az egyenlőség kérdését másodlagosnak. Bal és jobb vitája így az egyenlőség és szabadság vitája, a bal és a jobb történeti relevanciáját pedig épp e vita kontinuitása adja.

A két elv közül tulajdonképpen az egyenlőség az, amely meghatározó és – Bobbio szerint – az egyetlen is, amely hosszú távon meghatározta a bal és jobb viszonyát (1999, 102). A bal ugyanis mindig egyenlőségpártibb, de ez csupán történetileg, egy adott kor kontextusában érvényes, és mögötte egy szemléleti sajátosság áll. Valójában ugyanis mindkét állítás igaz: az is, hogy „az emberek alapjában véve egyenlők”, és az is, hogy „az emberek közt tulajdonképpen egyenlőtlenség van”. Az előbbi akkor kerül előtérbe, ha az embert a társadalom tagjaként tekintik előszörban – ezt tette a történeti baloldal –, az utóbbi viszont akkor, ha *uti singuli*-ként, önmagában létező egyetlenségként, amint erre inkább a jobboldal hajlik, amely – a romantika kora óta bizonyosan – a személyiséget és nem az individualitást állítja előtérbe.

A történetileg változó társadalmi kontextusban mind a baloldal, mind a jobboldal megteremti a saját eszmei kontinuitását. Az egyik az emberek közötti hasonlóságot, „az egyenlőbbé válást” tekinti egy fokkal fontosabbnak, a másik pedig a különbséget, az egyenlőtlenítő és egyénítő más-ságot próbálja megőrizni. Alapvető döntések ezek, melyeknek „végső értelme” nehezen felfedhető, és amelyek az emberi egzisztencia ugyanazon léthelyzeteit másképp láttatják. Bobbio Rousseau és Nietzsche felfogásának különbségén mutatja ezt be: Rousseau alaptétele az, hogy az emberek egyenlőknek születnek, de a társadalom saját belső rendje révén egyenlőtlené teszi őket, Nietzsche viszont abból indul ki, hogy az emberek nem születnek egyenlőknek, ez a természetes állapotuk, azonban a társadalom egyenlősítő mechanizmusai – a „nyájszellem”, a beletörődés kultiválása révén – mesterségesen egyenlőkké teszi őket (Bobbio 1999, 112–113). Mindez nem absztrakt módon, hanem a történelmi helyzetekhez való folyamatos

alkalmazkodás módjaként megy végbe, melynek során kialakul és formálódik a baloldal különbségek iránti érzékenysége, a jobboldal pedig mindegyre átvesz az egyenlőségelvűség eredményeiből.

IV.1.2. Funkcionalista magyarázatok

A funkcionalista magyarázatok a politikai rendszer működéséből vezetik le a bal-jobb kettősség relevanciáját és a rendszerben betöltött szerepét.

Az egyik lehetséges kiindulópont: a szavazói preferenciák kialakulása. Ennek a racionális szavazót előfeltételező modellváltozatában, a kognitív pszichológia eredményeire alapozva alakították ki a mérlegelő szavazó típusát, aki a pártok és a politika elbírálásakor ugyan racionális kritériumokat használ, de a politikai információk nagy száma, napi sokasága tőle is megköveteli a különféle információk egyszerűsítéseket mint heurisztikai eszközöket. A modellen belül megkülönböztették a tájékozott és a kevésbé tájékozott szavazót, és bár közöttük jelentős eltérés van az alkalmazott heurisztikai eszközök tekintetében, e specifikus rétegvizsgálatok is nyilvánvalóvá tették, hogy a szavazói preferenciák nem alakulhatnak ki egyszerűsítő sémák nélkül.

Az ideológiák az egyszerűsítő sémák magasabb rendű formáinak tekinthetők (Downs 1957). Viszont a személyes attitűdök nem mindig szerveződnek „hivatalos ideológiává”: viszonylag kevés szavazó „kognitív takarékosága” – egyszerűsítő eljárása – eredményez olyan információaggregálást, amely a „liberalizmus”, a „konzervativizmus” vagy egyéb doktrinális irányzat elveire épít. Ebben a helyzetben jelenik meg, köztes eszközként, a „bal” és a „jobb” kategóriája mint orientációs és információs egyszerűsítő eszköz. Egyrészt ideológiai természetű, hiszen az egyszerűsítést valamiféle – nem éppen tisztázott és explicit – elvek nevében kínálja fel, másrészt nem olyan elvont, mint a pusztán ideológiai alapú elvek, hiszen bináris voltá-

ból, valamint a politikai szembenállásoknak (kormány vs. ellenzék) való megfeleltethetőségéből következően jó orientációs támpontokkal szolgál még a kevésbé felvilágosult szavazók számára is a politikai élet fejleményeinek értelmezésében, feltéve, hogy a tömegmédiá is kellően következetes e címkék használatában.¹¹⁴

A másik kiindulópontot a pártok ellentéteket ideologizáló szerepe nyújtja. A pártok egymás közötti viszonya jeleníti meg a társadalmi konfliktusok sokféleségét. Mivel a pártrendszer alkotó néhány pártnak konfliktusok sokaságát kell leképeznie és megjelenítenie, a pártok sajátos kapcsolatot alakítanak ki a társadalmi konfliktusok sokasága és jóval korlátozottabb szereplehetőségeik között: a pragmatikus követelések és konfliktusok nagy részét egy leegyszerűsített ideologikus mezőben értelmezik. Ezeknek az értelmezéseknek a rendszere azonban nem független alkotása az egyes pártoknak: a politikai verseny, a politika diszkurzív jellege egy közös politikai kódrendszerbe foglalja az értelmezési sémákat. A pragmatikus konfliktusok ideológiai értelmezései csak e kódrendszerbe integráltan tudják hatékonyan befolyásolni a politikai versenyt.

A modern demokráciákban a „jobboldal” és a „baloldal” az ideológiai értelmezési mező, a politikai kódrendszer legalapvetőbb struktúráját adja. A konfliktusok nagy számát a pártok erre a szembenállásra próbálják leképezni, ez következik a politikai rendszer több funkcionális meghatározottságából: egyrészt a koalíciós kormányzásból és a kormány-ellenzék racionalizált viszonyból, valamint a választási rendszerek működéséből, másrészt azonban a politikai döntések értelmezéseinek tömegessége, az álláspontok diszkurzív ütköztetése is a bináris kódra való redukciót követeli meg leginkább. „Bal” és „jobb” mint ha-

¹¹⁴ Számtalan kutatás igazolja, hogy Európában a választók nagy többsége értelmezni tudja a bal-jobb sémát. Nyugatnémet és holland választók körében végzett felmérés szerint az így eligazodó választók aránya 90 százalék körüli (lásd Goodin–Klingemann 2003, 262).

gyománys ideológiai tartalom tehát ehhez nyújt kiindulópontot a pártoknak.

A gyakorlati politikában azonban, a pártok által hozott döntésekben – a konfliktusokra és pragmatikus követelésekre adott válaszokban – keverednek a „bal” és a „jobb” tradicionális tartalmi, illetve inkonzisztens módon¹¹⁵ jelennek valamelyik politikai vagy párt szótárában. Ha viszont az állampolgárok és a politikai szereplők véleményegyüttese a konfliktusok különböző dimenzióiban inkonzisztens módon alakul, akkor a társadalom politikaipreferencia-térképe többdimenziós.

A többdimenziós preferenciatérképek általában két egymást metsző gazdasági és politikai-ideológiai tengelyből állnak, a gazdasági tengely mentén a pártok az állam szerepét növelő (beavatkozó, etatista) és csökkentő (szabadpiac-orientált) gazdaságpolitika között fejezik ki politikai opcióikat, a politikaiérték-tengely mentén viszont többféle értékpolarizáció is megjelenik, például a klerikális-antiklerikális (Körösi, 1993) vagy a tekintélyelvű-liberális (Kitschelt, 1995). Ilyenkor a pártok közötti verseny dimenzióját a bal-jobb dichotómia nem, illetve csak problematikusán képezi le. E problematikuság, az inkonzisztencia nyomán a bal-jobb „leegyszerűsítés” két módon következhet be: 1. ha a dimenziók közül az egyik dominánssá válik; 2. ha a többdimenziós rendszerben kialakul egy új, „konzisztenssé” váló, önmagát akként elfogadtatni tudó polarizáció.

Bárhogy történjen is azonban, a bal-jobb tagoltságnak általában sikerül tömegpolitikai relevanciára szert tenni és így az emberek számára politikai cselekedeteket strukturáló kódrendszeré válni.

¹¹⁵ Inkonzisztens módon itt az értendő, hogy valakinek egy kérdésben elfoglalt álláspontja nincs értékelvű és logikai összefüggésben egy másik politikai kérdésben elfoglalt álláspontjával.

IV.1.3. Szimbolista magyarázatok

A bal-jobb polarizáció két évszázados múltja, de főleg az, hogy a „bal” és a „jobb” mai változó, de a politikai szereplők számára mégis releváns tartalma is legalább százéves múltra vezethető vissza, a két kategória tradícióként való vizsgálatát tolja az előtérbe. Az elmúlt jó száz év alatt a politikai eszmék és a célok mindkét oldalon folyamatosan változtak, olyannyira, hogy a folyamatosság ma már nem annyira a változatlan eszmei-tartalmi jegyekben fedezhető fel, mint inkább abban, hogy ezalatt mindkét tábor vállalta saját tradíciójának folytonosságát, és ezt beépítette öndefiníciójába (Kovács 1994, 148).

Az öndefiníció egyszerre átfogó és változó ideológiai tartalmának fenntartása tulajdonképpen egy szimbolikus identitás megteremtését és karbantartását jelenti: olyan szimbolikus értelemvilágét, amely „különböző értelemterületeket integráló tradícióösszesség”, és amely az intézményes rendet „szimbolikus totalitásként” fedi be (Berger–Luckmann 1998, 136).

A különböző „értelemterületek” integrálása azonban nem mehet végbe közvetlenül a politikai praxis szintjén, a politikai diskurzus közegében, mert az nem tudja létrehozni azokat a „szimbolikus totalitásokat”, amelyek egy párt identitását hosszú távon meghatározzák. A szimbolikus identitás megteremtése olyan szakemberek dolga, akik kizárólag erre a feladatra specializálódtak, és munkájukat a napi politika közvetlen kihívásaitól viszonylag függetlenül tudják végezni.

Ez az elit csak hosszabb differenciálódás eredményeként jöhetett létre, melynek során szétvált a professzionális politikusok, az ideológus értelmiségiek és az egyszerű hívek csoportja, a szimbolikus identitás fenntartása pedig egyértelműen az ideológus szakemberek feladatává vált (Kovács 1994, 149).

A tradicionális szavazók számára az ideológusok megnyilvánulásai mérvadóak, mivel megteremtik számukra a bizonyosságot, hogy pártjuk változó és követhetetlen kö-

rülmények között folytatott változó politikáját lényegében változatlan célok és eszmények vezérlik. Minthogy a politikusoknak szükségük van e bizonyosság folyamatos fenntartására, érdekükben áll fenntartani a közösséget ideológusaikkal, még akkor is, ha az ideológiai vita tartalma számukra olykor irreleváns, vagy ha az ideológusok identitás-teremtő funkciójuk gyakorlása közben olykor bírálják is a párt vagy egyes politikusok döntéseit.

Az ideológus értelmiség csoportja egy bizonyos fázisban leválhat a pártról, és független világnézeti táborokba rendeződhet, vagyis immár nem a párt köré szerveződik, hanem a politikai diskurzus nyelvét, fogalmait, témáit reprodukáló intézményekbe tömörül, illetve a nyilvánosságot szabályozó tömegkommunikációs eszközök köré. Ezek a szimbolikus rendszerek specialistái által létrehozott intézmények hol konfliktusos, hol harmonikus viszonyban állnak a saját táborukhoz tartozó politikai pártokkal, de mindenképpen kölcsönösen legitimálják egymást (Kovács 1994, 149). A szimbólumok specialistái deskriptív módon is szétválaszthatóvá teszik a táborokat az eszmerendszerek képzeletbeli térképén, ezért a bal-, illetve jobboldali öndefiníció nem üres: problematikus relevanciával ugyan, de ráhúzható a pártokra is.

A pártok napi politikai tevékenységében azonban nem a szimbolikus identitás a meghatározó, hanem csupán az, hogy a „bal” és a „jobb” identitás „a politikai célok jelentését meghatározó relevanciarendszerként funkcionál” (Kovács, uo.), azaz őrzi azt a szerepét, hogy hosszabb távon definiálhatóvá teszi a politikai cselekvés irányát. Ez nem zárja ki a kontextushoz igazodó döntéseket: bizonyos kérdésekben baloldali párt nyugodtan hozhat „jobboldali” döntéseket, és jobboldali párt „baloldaliakat”, ez nem érinti magát a szimbolikus identitást és a párt „világának” valamelyik világnézeti táborhoz való tartozását, ugyanis a szavazópolgárokban megvan a készség, hogy különbséget tegyenek a szimbolikus relevanciával rendelkező kérdések és gyakorlati exigenciákat tükrözők között:

„Az empirikus vizsgálatok, amelyek azt mutatták, hogy a megkérdezettek többsége nagy valószínűséggel ugyanoda helyez el bizonyos politikai preferenciákat a bal-jobb skálán, nem bizonyítanak többet, mint hogy ugyanannak a célnak – mondjuk a társadalmi egyenlőtlenség tompításának – az egyik oldalon hagyományosan szimbolikus jelentése is van, míg a másikon »csak« gyakorlati-politikai (»az egyenlőség, a szolidaritás eszményét valósítja meg« versus »súlyos társadalmi konfliktusok elkerülésére szolgál«)” (Kovács 1994, 150.)

A bal-jobb polarizáció fennmaradása e nézőpontból annak függvénye, hogy a neki megfelelő szimbolikus identitás önfenntartó képességét milyen újabb folyamatok befolyásolják, módosítják. Függ tehát attól, hogy az újabb pártfejlődési tendenciák létrehoznak-e olyan politikai csoportosulásokat, melyek nem sorolhatók be a hagyományos kategorizációba, sőt valamilyen ok folytán nem utasítják-e el azt tudatosan. Függ attól, hogy az ideológiák specialistái törekszenek-e továbbra is arra, hogy az új jelenségeket beilleszék a hagyományos sémába (és hogy ebben mennyire sikeresek). Végül pedig függ attól, hogy az ideológuselitnek szerepet és pozíciót biztosító, a pártoktól viszonylag függetlenné vált intézményrendszer milyen irányba fejlődik.

IV.2. Bal és jobb: az identitások funkcionálizálódása

„Bal” és „jobb” előbbi három értelmezése a politikai modernitás közösségképző funkcionálismusának három aspektusát ragadja meg. A történeti magyarázat kettőssége arra utal, hogy a politikai közösséget konstituáló tradíciók maguk is kettős perspektívába kerülhetnek attól függően, hogy a modern képzelet melyik forrása (Heller 2000) kerül az előtérbe a múltértelmezés során, a technikai avagy a történelmi képzeletforma. A funkcionalista

magyarázatok ezzel szemben a politikai rendszer működésének jelenidejűségével összefüggő racionalitást helyezik az előtérbe, a szimbolista magyarázatok viszont az identitás és a funkcionalizmus fenntartásának különbségeire világítanak rá.

IV.2.1. A politikai versenyszféra szabályozása

A modern politikai rendszerekben egy sajátos ellentmondás jellemzi a pártok viselkedését. Egyrészt kétségtelen, hogy a pártok maguk versenyorientáltak, másrészt azonban a pártideológiák mint a pártok teoretikus öndefiníciói nem azok (Csizmadia 1994, 169). Ez az ellentmondás az ideológiák egyik sajátosságából adódik: abból fakad, hogy az ideológiák partikuláris érdeket tüntetnek fel általános érdekként, megpróbálnak egy „egész” nevében „mindenkihez” szólni, azaz totalizáló világmagyarázatként működni. Az általános érdek és a világmagyarázat nézőpontja azonban nehezen egyeztethető össze a verseny immanens működési feltételeivel, amelyek szerint a verseny résztvevői eleve partikuláris érdeket tételeznek, és annak nevében mozgósítanak; a versenyelvű ideológiának tehát eleve le kellene mondania a totalizáló nézőpont érvényesítéséről, és tartalmaznia kellene az alternatív nézőpont legitimitását is.

Az ideológiák következésképpen nem alkalmasak arra, hogy csupán önmagukban elegendő kiindulópontot nyújtsanak a politikai közösség mint cselekvő közösség identitásának megalapozásához, ahhoz, hogy ez a „mi” és az „ők” aszimmetrikus viszonyán keresztül, konkrétan jelenjen meg. Egy viszonylag elvont politikai doktrína, amely csupán a „mi” pozitív és kellően absztrakt megfogalmazását segíti, nem elegendő öndefiníciós és szituatív eszköz a politikai versenyben; a kompetíció sikeréhez az „ők” konkrét – tulajdonságokat és elismerést megkérdőjelező – megjelenítése is szükséges.

Minderre a szimplifikáló bal-jobb dichotómia sokkal alkalmasabb, szituatív logikája (mely beleillik a schmitti „barát-ellenség” paradigmába) sokkal könnyebben alkalmazkodik az aszimmetrikus helyzetekhez, és egybecseng a cselekvő közösségek „mi”-„ők” szembenálláson alapuló, diskurzív öndefiníciós modelljével. A megfelelő modell kérdése itt a politikai modernitás egyik alapvető kérdése is, amelyre tulajdonképpen két modelljavaslat van: 1. a politikai ideológiák révén „kész identitással” rendelkező pártok piaci versenyének a modellje (amelyben a szavazói csoportok „vásárlóereje” – azaz: szavazatszama – a döntő tényező); 2. a politikai identitásközösségek „mi-ők” szembenálláson alapuló, öndefiníciós versenyének a modellje. Azokban a rendszerleírásokban, amelyekben a szavazói viselkedés van előtérben, az első modell relevanciája nem kérdőjelezhető meg, viszont a bal-jobb dichotómia érvényességét és a politikai identitásküzdelmeket értelmező megközelítések számára a második modell a megfelelő értelmezési keret.

A politikai identitásra összpontosító megközelítésben a bal-jobb szembenállás modellelőnye abból adódik, hogy a kategóriapárosban rejlő jelentések történeti-ideológiai szimmetriája (progresszió avagy megőrzés, egyenlőség versus szabadság stb.) a versenykontextus kialakulásakor – például választási mobilizációk időszakában – könnyen átfogalmazható a kosellecki „mi-ők” (barát-ellenség) aszimmetriájába. Azaz a „bal” és a „jobb” történeti identitása, mely néhány fogalmi oppozícióban jelenik meg, a verseny kontextusában könnyen átalakul a szemben álló közösségek önmagukat és a másikat minősítő diskurzuselemévé (például a szabadság megőrzésére való törekvés ellentéte nem az „egyenlőség megvalósítása”, hanem a „diktatúra támogatása”, a progresszió ellentéte pedig nem a „megőrzés”, hanem a „bornírt maradiság” lesz).

Ugyanakkor a versenykontextus időleges megszűnése vagy mérséklődése helyreállítja a „bal” és a „jobb” szimmetriáját és viszonylagos autonómiáját a közvetlen párt-

politikai kontextushoz képest. Ekkor a szembenállás – mely ismét az ideológia specialistáinak az absztraktabb tartalmak kidolgozása során megjelenő szembenállása – alkalmas lehet a politikai konfliktusok mérséklésére azzal, hogy a szimbolikus identitás újrafogalmazását elszakítja a közvetlen politikai konfliktusoktól és pártellentétektől. A konfliktusok és az ellentétek így a közbeszéd elemeiként, létező szereplők szimbolikus szembenállásaként legitimálódnak, és fenntartják a közhelyek status quóját a politikai kultúrában. Edelman mindezt a következőképpen írja le:

„A régóta fennálló ellenségeskedések egy kiszámítható diskurzustípust eredményeznek, és ennek megfelelő folytonosságot a hatalom, a kiváltságok és a relatív erőforrások elosztása szempontjából. A már hosszú ideje létező ellenséges nyelv és gesztuskészlet a viszony további fenntartásába való belenyugvás jelévé válik, miközben megtartja közhelyszerű formáját. Felhagyni az ellenség veszélyes potenciáljáról szóló, túlzó kijelentésekkel vagy fizikai erőszakot alkalmazni az ellenség megsemmisítésére – mindez változást jelentene. A verbális sértegetések és a határozatlan fizikai ellenlépések folytatása viszont azt jelzi, hogy minden marad a régiben: az ellenségeskedés dramaturgiája révén a közvélemény a továbbiakban is támogatja a rezsimet, a célokat és az egyenlőtlenségi viszonyokat.” (Edelman 1998, 113.)

A bal-jobb szembenállás tehát olyan funkcionális szerkezet és diskurzív alakzat, amely alkalmas a politikai versenyszféra szabályozására, a konfliktusok kiélezésére (a politikai identitások újrafogalmazásához) és mérséklésére (a stabilitás, a hatalmi status quo megőrzéséhez). Ezt a kettős vonatkozást Edelman – mint láttuk – az 'ellenség' és 'ellenfél' közötti különbségben ragadja meg: a szembenállás természete szerinte attól függ, „hogyan áll a szemben álló másik fél legbenső természete vagy pedig alkalmazott taktikája áll-e a figyelem középpontjában” (Edelman 1998, 89). Ha a politikai konfliktusban, melynek kiváltó oka a

szavazatokért vagy közjavakért folyó verseny, a győztes stratégia kialakítása a cél a stabilitás megőrzése mellett (ami azt is jelenti, hogy a szemben álló felek tiszteletben tartják egymás létfontosságú érdekeit), akkor a másik fél csupán ellenfél. Ha viszont a konfliktus tétje a veszélyeztetett identitás megőrzése, illetve a politikai közösség identitásának újrafogalmazása, akkor a szemben álló felek könnyen ellenségé válnak; ekkor a konfliktus által mozgósított figyelem nem a folyamatra, hanem a másik fél természetére, erkölcsi vonásaira összpontosul.

Úgy is mondhatnók tehát, hogy a bal-jobb szembenállás egyszerű szerkezete az, amely lehetővé teszi a konfliktus intenzitásának gyors és adaptív – a közvéleményre ható – szabályozását.

IV.2.2. Funkcionalizmus és határképzés

A bal-jobb ellentét funkcionális tehát a politikai verseny plaszticitásához igazítja azokat az identitásokat, melyek ideológiai és kulturális produkciók eredményei. A funkcionális célja: a szavazói opciók identitáskonstrukciókkal való megerősítése, tartósítása, a politikai mobilizálhatóság hosszú távú fenntarthatósága. „Bal” és „jobb” mint identitás mindezekből következően nehezebben „esszencializálható”, mint egyéb identitáskonstrukciók, nem vihető át narratív szerkezetekbe, határképzése sem intézményesült oly mértékben, mint más identitásközösségek esetében. Mindazonáltal még e funkcionális is tartalmazza a politikai identitás hárompólusú szerkezetét.

A „mi” öndefiníciós alapját a politikai ideológiák adják. Az ideológiai közösségeknek azonban csak kivételes esetben, sajátos történeti-politikai körülmények közt van intézményesült határképző mechanizmusuk; a kivételeket az etnikai pártok jelentik, illetve az oszloptársadalmakban találjuk (Enyedi 1993, 1998). Az ideológiai közösségek e „határtalan” léte azt jelenti, hogy e közösség csupán a politikai aktivisták és az értelmiségiek kis csoportjaiban

„szubsztancializálódik”, és alig rendelkezik mobilizációs potenciállal. Erre csak a „mi-ők” szembenállás révén tesz szert, ezért a bal-jobb típusú szembenállás, az „ők” ellenfélként vagy ellenségként tételezése rendkívül fontossá válik akkor, amikor – stabilizálódott demokráciák esetében: választások előtt, kampányok idején – a politikai mobilizáció szükségessé válik. Vagyis az ideológiai közösségek „szubsztancializálódása”, az a típusú kiterjesztése, amelynek során a politikai részvétel nagyobb társadalmi szegmenseket lefedő „közösségeivé” válnak, nem volna lehetséges a barát-ellenség típusú szembenállás nélkül, anélkül, hogy az ideológiai absztrakció ne egészüljön ki konkrét ellenséggé. Az „ők” tételezése itt válik szükségessé, és ezzel integrálja a bal-jobb típusú szembenállás az ideológiai alapú identitást, a helyébe lépve.

Az identitáskonstrukció harmadik pólusát, a horizontot a bal-jobb szembenállás szimbolikus értelmezései adják. E szimbolikus definíciók olyan átfogó és változó értelemvilágokat teremtenek, amelyek egyszerre őrzik a bal-jobb polarizációba bekebelezett ideológiák alapértékeit és tartják fenn a mobilizációhoz szükséges átélhetőséget.

A bal-jobb ellentét funkcionális és a szimbolikus identitás közötti viszony tehát egy alapvető ellentmondást tartalmaz. A szimbolikus identitás igazi szerepe a határképzés, jóllehet a határ itt nem a közösség csoportszerű létének valamiféle szociológiai értelemben vett csoporthatára, és nem is az etnikai határépítés mechanizmusaira emlékeztetően jön létre (amely, Barth modellje szerint, a társadalmi gyakorlatban folyamatosan „termeli ki” a határvonalat), hanem tradíciók közötti választóvonalaként alakul ki, illetve aktualizálódik. Ez azt jelenti, hogy a szimbólumok révén kijelölt határ megléte az eligazodás szempontjából sokkal fontosabb, mint az, amit e határok körbefognak (Kovács 1994, 150). E határ nélkül a politikai identitások újrafogalmazása nagyon nehézkes, lassú válalkozás lenne, mivel hiányoznának azok az orientációs pontok, amelyek a politikai cselekvés értékelő kontextu-

sát kijelölik. Másrészt e határ nélkül nem volna lehetséges a társadalomban meglevő, nagyon sokféle konfliktus aggregálása, azaz kevés szereplős, átlátható megjelenítése, ami viszont a konfliktusok hatékony kezelésének egyik fontos feltétele.

A tradíciók közötti határvonal a bal-jobb viszony stabilizálódása idején mindazonáltal a közösségek közötti csoportthatárként is rögzülhet. Ez nem a tradíciók immanens természetéből következik, és a rögzülés sikerességéhez az szükséges, hogy az ellentét fenntartásából és a tradíciók tartalmából összetevődő határvonal egybeessen azokkal a törésvonalakkal, amelyek a társadalom modernizációs korszakának kezdetén a különböző társadalmi szegmentumok, kulturális-világnézeti rétegek érdekkülönbözőségének intézményesüléseként hatottak a pártrendszerre.

Homogén társadalmak esetében (például az Egyesült Államokban, ahol nagymértékben hatott az egyenlőség és a teljesítmény ideológiája, és a bevándorlás nagyfokú társadalmi mobilitást eredményezett) nem alakultak ki törésvonalak, itt a bal-jobb határvonal sem rögzült erős szociológiai karakterjegyekkel leírható határként. E társadalmakban a szimbolikus identitás nem teremt éles határvonalat a politikai közösségek között, az érdekek sokfélesége és ellentéte inkább az érdekszervezeti változatosságban és a lobbitevékenységben jelent meg, és nem éles politikai identitásokban.

Másrészt a tradíciók közötti határvonal kijelölése a politikai közösségek folyamatos eszmei-ideológiai átalakulásának belső (stratégiai) érdeke, mely akkor lett nyilvánvaló, amikor a politikai egység fenntartásának és intézményesítésének kérdése (melyre a válaszokat a politikai elitnek kell megfogalmaznia) elvált a szimbolikus identitás hosszabb távú karbantartásának kérdésétől (amelyet viszont az ideológus értelmiség végez pártoktól független intézményekben és médiában).

A tradíciók közötti határvonal fenntartása lehetővé teszi, hogy a határokon belüli ideológiai tartalom viszonylag

szabadon változzon, anélkül, hogy ez közvetlenül érintené a politikai cselekvést. A határvonal stabilitása magyarázza például, hogy a nyugat-európai választópolgárok miképp tudják oly magas százalékarányban elhelyezni mind magukat, mind a fontosabb pártokat a bal-jobb skálán¹¹⁶, miközben a bal- és jobboldali pólus eszmei-ideológiai tartalma lényeges és – a nagyközönség számára – jelentős mértékben követhetetlen módon átalakul. Mi több, a tradíciók által kijelölt határ akkor is őrzi stabilitását, ha az előbbi átalakulás a két táborban fáziskülönbségekkel megy végbe.¹¹⁷

A határ viszonylagos ideológiai-eszmei stabilitása és a politikai cselekvés viszonylag magas szabadságfoka tulajdonképpen a modernitás belső feszültségét tükrözi. Benne a modern technikai és a történelmi képzelet kettőssége jelenik meg, de itt az identitás funkcionalizálódása jóval magasabb fokú, mint a nemzet politikai közösségként való működése esetében.

IV.3. Exkurzus: bal és jobb Erdélyben

2003-ban a Romániai Magyar Demokrata Szövetség (RMDSZ) etnikai pártján¹¹⁸ belüli konfliktusok egy csoport kiválásához vezettek, amellyel tulajdonképpen létrejött az

¹¹⁶ Nyugat-Európában a „bal” és a „jobb” vonatkozásában ez az ön- és párt-identifikációs arány 70 és 90 százalék között mozog (lásd Angelusz–Tardos 1994, 130). Ugyanakkor a bal-jobb skála magas arányú elfogadottsága (relevanciája) nem feltétlenül jelent pártelkötelezettséget és magasfokú szavazói aktivitást (Fricz 1994, 160).

¹¹⁷ 1971 és 1991 között számottevő változás ment végbe az NSZK-ban a bal-jobb séma jelentéstartományában annak következtében, hogy a baloldal jelentése ideológiai-politikaiból sokkal inkább szociálissá vált az egyenlőtlenségek kezelésének kérdésében, miközben a jobboldali értelmezések jóformán változatlanok maradtak (Angelusz –Tardos 1994, 130). A kilencvenes évek második felétől a kelet-közép-európai térségben ennek fordítottja tapasztalható: a jobboldal fogalmazza újra önmagát, miközben a baloldal értelmezései változatlanoknak tűnnek.

¹¹⁸ A párt „érdekvédelmi szövetségként” alakult meg 1989 decemberében, és programjában a romániai magyarság érdekeinek a képviselését tűzte céljául.

erdélyi magyarság plurális politikai képviseletének az alapja. Az RMDSZ és a 2003 után kialakult politikai szervezetek és mozgalmak (Erdélyi Magyar Nemzeti Tanács – EMNT, Székely Nemzeti Tanács – SZNT, Magyar Polgári Szövetség – MPSZ¹¹⁹) viszonyára, a köztük levő konfliktusokra nézve okkal merül fel a kérdés: létezik-e az erdélyi magyar politikában jobb- és baloldal?

Az erdélyi magyar politikai szereplők és irányzatok bal-jobb címkézése ugyan meglehetősen régi – első hulláma az RMDSZ-en belüli platformok 1993-as megjelenéséhez kapcsolódik, a második pedig az 1998 utáni időszakhoz, amikor a jobboldali koalíció került kormányra Magyarországon, és az akkor még RMDSZ-en belüli szereplők és irányzatok kezdték önmagukat a magyarországi bal-jobb polarizációhoz viszonyítva is meghatározni –, de a legfontosabb politikai szereplők részéről mindig elutasításba ütközött. Elsősorban az RMDSZ vezetői utasították el e polarizáció relevanciáját az erdélyi magyarság politikai képviseletére nézve.

A megválaszolendő kérdés ezért az, hogy értelmezhető-e egyáltalán a bal-jobb polarizáció Erdélyben, ahol a magyarság politikai képviselete a rendszerváltás számos meghatározó partikularitása szerint alakult, és ahol az egységes képviselet eszméje komoly történeti előképekkel rendelkezik.

A fentebb kifejtettek alapján az erdélyi bal-jobb polarizáció kérdését mind a tradicionális elemek (ideológiai kánonok) politikai megjelenése, mind pedig a politikai rendszer funkcionális szükségszerűségei felől meg kell vizsgálni, de számba kell venni emellett a szimbolikus identitás fenntartásának szellemi és intézményi feltételeit is.

Azonban néhány partikuláris körülmény hatására e nézőpontok némiképp átfogalmazandók. A politikai rendszer funkcionális feltételei – például – két szembenállásban vizsgálendók, egyrészt abban, ahogy (1) az RMDSZ

¹¹⁹ 2008-tól Magyar Polgári Párt (MPP)

részt vett a román pártrendszer polarizálódásában, másrészt abban az ellentétben, ahogy (2) az ellenzékével való vitája alakult. A történeti-ideológiai értékfolytonosság pedig nem annyira az explicit, argumentatív módon felhasznált elvekben ragadható meg, hanem inkább az attitűdök szintjén. Ennek az oka az, hogy a korporatív képviselet történeti előzményei, valamint a torz, nem teljes pártszerkezet, amely a különböző korszakokat jellemezte, nem kedvezett a klasszikus ideológiai kérdésmegfogalmazásoknak.

Mindezekre tekintettel az alábbiakban a következő kérdésekre hasznos választ találunk: a) mi az oka a bal-jobb kérdés eddigi elhallgatásának; b) hogyan írható le az RMDSZ eddigi politikai pályáíve a bal-jobb kategorizáció alapján; c) melyek a bal-jobb szembenállás intézményesülésének az alapkérdései?

Annak, hogy nem volt vita a bal-jobb szembenállás erdélyi relevanciájáról, az RMDSZ kétségtelenül haszonélvezője volt. Vita esetén valószínűleg élhetett volna mind a „harmadik út”-tézis valamely aktualizált változatával, amennyiben tradicionalistább eszközökkel kívánta volna kezelni a kihívást – a harmadikutas, népnemzeti kompromisszumkeresésnek ugyanis épp elég előképe van a XIX. század vége óta –, mind pedig az „ideológiák vége”-felfogás valamely, kispártra szabott változatával.

Vitára azonban az erdélyi magyar nyilvánosság szerkezeti adottságai közepette nem került sor, így az RMDSZ-nek nem kellett ideologikus válaszokat adnia a számára semmiképp sem kellemes bal-jobb kérdésre. Az ideológiai csend, a polarizáció tagadása Bobbio szerint fakadhat valamelyik pólus dominanciájából: amikor az egyik oldal rendkívül megerősödik, akkor a másik legtöbbször a dualitás tagadásával próbálja igazolni sikertelenségét (Bobbio 1999, 54). Erdélyben ennek fordítottja történt: az erőteljes hegemóniát gyakorolni tudó oldal az „egész” pozíciójából kérdőjelezi meg a másikat, a „részt”. Az elmúlt másfél évtizedben RMDSZ megethette ezt, hiszen megalakulásakor a „romániai magyarság érdekvédelmi szervezeteként”, át-

fogó identitásbiztosító mozgalomként egy „egész” nevében sikerült legitimálnia önmagát, majd később – a román politikai rendszert és pártrendszert megalapozó, rendszerkonstituáló CPUN-alkuk¹²⁰ nyomán – a kilencvenes évek második felében megszerzett forráselosztó jogosítványokkal, de immár pártként sikerült stabilizálnia hegemoniáját ugyanarra a magyar szavazóbázisra alapozni kívánó politikai alternatívákkal szemben. A hegemonia megszilárdulásának fontos előfeltétele volt, hogy az erdélyi magyar társadalommal kialakított viszonya a kilencvenes években az oszloptársadalmak paradigmája (Enyedi 1998, 40–49) szerint alakult, és ebben a történelmileg kialakult mentalitás, a magyar és román nemzetépítés elmentéje, de a rendszerváltás kontextusa is segítségére volt. Az oszloptársadalom-paradigma 2000 után azonban sokat veszített integratív erejéből; ennek okai: 1) az oszloptársadalmak stabilizálódása csak ott és akkor volt sikeres, ahol és amikor a párhuzamos oszlopok is kialakultak – márpedig a román társadalom ennek egyelőre nem sok jelét mutatja; 2) maga az erdélyi magyar társadalom mind szociális szerkezetét, mind kulturális-regionális megosztottságát tekintve túl heterogén ahhoz, hogy a politikai kultúra egyetlen szubkulturális oszlopába integráltan egységes szavazóbázist alkosson. Mindezek ellenére a kilencvenes évek oszlopszervezési sikerét mutatja, hogy az RMDSZ-szel szemben kialakuló ellenzéknek nem sikerült a bal-jobb polarizáció kategóriái szerint megfogalmaznia önmagát, tehát nem sikerült az „egész” (az erdélyi magyar szavazók) egyik természetes módon létező „részének” politikai képviselőjeként fellépnie, hanem belement azokba a nyelvpolitikai csatákba, amelyeknek megvalósíthatatlan célja annak meghatározása, mi az „egész” helyes, valódi stb. képviselője.

¹²⁰ Olyan rendszerkonstituáló döntésekről van szó, amelyeket Románia protoparlamentjében, a Nemzeti Egység Ideiglenes Tanácsában (CPUN) 1990 februárjában, majd kora tavaszán fogadtak el.

Amint előbb megállapítottuk, az egyszerűsítő bal-jobb séma a modern politikai rendszerekben általában kielégítő orientációs eszköz: kijelöli a politikai verseny legfontosabb dimenzióját, amelyben mind a választók, mind a pártok el tudják helyezni önmagukat. E séma egyben közvetít a politika ideologikus – eszméket és tradíciókat összefoglaló – oldala és a napi szembenállások dinamikája között, amely elsősorban a politikai rendszer adottságait fejezi ki.

Az erdélyi magyar politika bal-jobb polarizációja egy megkettőződött versenydimenzióban alakult ki: egyrészt a román pártrendszeren belül, ahol a „verseny” tétje az RMDSZ számára befolyásának (koalíciós és/vagy zsarolási potenciáljának) a maximalizálása, másrészt a szavazók megtartásáért folyó versenyben, amelyben nem annyira a román parlamenti pártok az ellenfelek, hanem a parlamenten kívüli, szerveződő RMDSZ-ellenzék.

Mindkét dimenzióban megfigyelhető, hogy az RMDSZ 1996-tól a baloldali pólus felé közeledett.

Az RMDSZ helyét illetően a román parlamenti pártok (a pártrendszer meghatározó pártjai) között leginkább programjának gazdaságpolitikai fejezetei tűnnek eligazítóaknak. A rendszerváltás első szakaszának mércéi szerint a program nagyon sok liberális, kisvállalkozás-párti célt tartalmazott. Ugyanakkor a program a kulturális örökség tekintetében a konzervativizmust jelenítette meg restauratív és restitutív elvei révén. A rendszerváltás nagy kérdéseinek lezárulásával azonban ezek a célok, programelemek kezdtek funkciótlaná válni a programban, és előtűnt az, hogy az RMDSZ-nek nincs korszerű társadalompolitikája.¹²¹ A korábbi korszak általánosságait továbbvivő programelemek 2000-től inkább arra szolgáltak, hogy belőlük levezethető legyen mind a baloldali, mind a jobboldali politikákhoz való csatlakozás. Egyszóval: a program az RMDSZ koalíciós potenciáljának igazolásává zsugorodott, és ezzel az RMDSZ „középre” került a román pártrendszer

¹²¹ A társadalompolitika hiányát Bárdi Nándor több írásában is diagnosztizálta (legutóbb Bárdi 2004).

egyébként felemásan polarizálódott szerkezetében. Ezzel a középre helyezkedéssel az RMDSZ a legkedvezőbb alkupozíció stratégiai kialakítását kereste – amolyan „csuklópárti” pozíciót, amellyel egyetlen koalícióból sem hagyható ki –, ami viszont azzal járt, hogy a koalícióalkotásban a programorientáltság visszaszorult a hivatalorientáltság javára.¹²² Ez egyben annak a politikafelfogásnak az átvételét is jelentette, amelyet elsősorban a posztkommunista pártok képviseltek.

Ugyanakkor az RMDSZ és ellenzéke közötti ellentét ideológiai karakterét nem lehet a programok szembeállításából, azok karakterisztikus ellentételeiből levezetni. Az ellenzék nem rendelkezik kidolgozott programmal, az ellentétet 2004–2007 között sokkal inkább a szimbolikus javakért való küzdelem logikája uralta. Ebben pedig a programelemek helyett az attitűdelemek váltak meghatározóbbá.

A bal-jobb polarizáció tekintetében a legfontosabb attitűdelem a *progresszió* eszméjéhez való viszony. A baloldali szemléleti egységét a progresszió eszméje adja, amennyiben a haladáshit minden kérdésbe behatoló mérceként érvényesül. A progresszió baloldali felfogásában a történelem iránya előre ismert; a „haladók” ezért előre tudják, ki a jövő és ki a múlt embere. De még fontosabb a modernizáció ebből eredeztethető értelmezése: olyan „objektív” folyamat, amely tőlünk függetlenül következik be, halad előre, és a helyes politikának tudnia kell ezt felismerni és alkalmazkodni hozzá. A baloldali értelmezési séma szerint a „tradicionális” és a „modern” egymást kölcsönösen kizáró fogalmak, „minél több van az egyikből, annál kevesebb hely jut a másiknak” (Egedy 1997).

Ebből a hallgatónak felfogásból ered a „hivatalorientált” RMDSZ burkoltan megjelenő stratégiai álláspontja a székelyföldi autonómia kérdésében. Eszerint előbb ki kell várni, hogy a modernizáció „fölemelje” a Székelyföldet,

¹²² Vö. Szász 2003, 139–144; Márton 2003, 67–69.

majd csak utána következhet maga az autonómia mint megengedhető-elfogadható tradicionális keret. Különbözik a tradicionális és a partikuláris jelentő közjogi keret visszahúzza a régiót.

Sajátos, baloldali elemeket tartalmazó attitűd nyilvánul meg abban is, ahogy az uralkodó RMDSZ-diskurzus 1990 és 2004 között, immár több mint másfél évtizede a strukturálatlanul egységes, „lenti” társadalomhoz szól, olyan – „etnikai érzületében” egységes – kisebbségpária-társadalomhoz, amelynek amorf tömbszerű elgondolását párhuzamba lehet állítani azzal, ahogy a posztkommunista gyűjtőpártok szavazóbázisukat közvetlenül 1989 után elgondolták. Az RMDSZ esetében e látásmód gyökere többrétű ugyan, de egyáltalán nem független attól a közéleti-értelmisségi beállítódástól, amelyet a romániai kommunista rendszer hatalmi szerkezetének 1968-as átalakulása formált meg. Az 1968-as kommunista „liberalizációs fordulat” követően alakult ki az az attitűd, amellyel az akkori magyar vezetők „csendes népi legitimitációval” a „lenti” (magyar) társadalom és a Ceaușescu által kialakított, új hatalmi struktúra közötti közvetítőkké váltak.

A „csendes közvetítésnek” e formája folytonosságot teremtett az 1989 előtti és utáni világ között, és e folytonosság az RMDSZ-nek „struktúrakonzervatív” vonást kölcsönözött. A struktúrakonzervativizmus nem jelent világnézeti álláspontot, képviselői elvileg bárkik lehetnek, a posztkommunista térségben azonban a struktúrakonzervatívok az átmenet első szakaszában kialakult, a posztkommunista elitek kapcsolati tőkéjét egyéb előnyökké konvertáló rendjét igyekeznek fenntartani. Vagyis elsősorban a posztkommunista pártok és utódpartok váltak struktúrakonzervatívvá, és ez a helyzet Romániában 2004-ig egyértelműen fennállt. Ezért a struktúrakonzervativizmus, amellyel bizonyos pártok és csoportok igyekeznek megőrizni az 1990-ben kialakított politikai rendszer alapvető, a posztkommunista elit érdekeire épülő hatalmi szerkezetét, alapvetően baloldali karaktervonás. A struktúrakon-

zervatív attitűddel így maga az RMDSZ is a posztkommunista baloldal ideológiai közelségében található.

Összefoglalva mindezt az RMDSZ sajátos ideológiai pályáivét kapjuk. A szövetség sikeres szervezeti konstrukciója, mely az 1993-as brassói kongresszuson jött létre, egy liberális-konzervatív szövetség eredménye volt. A liberálisok fogalmazták meg az RMDSZ szervezetének önkormányzati modelljét, a belső pluralizmus intézményesítését, a konzervatív vonulat pedig összekapcsolta a programban a kollektív jogok európai eszméit a két világháború közötti autonómiatörekvések tradícióival. Később, a kilencvenes évek végétől, 2000 után, amikor a koalíciós potenciál megőrzése vált az RMDSZ legfontosabb stratégiai céljává, előtérbe kerültek a struktúrakonzervatív vonások, amelyek viszont baloldali-posztkommunista vonásokat kölcsönöztek az RMDSZ-nek.

A posztkommunista struktúrakonzervativizmussal szemben a kelet-közép-európai értékonzervativizmus (jobboldali konzervativizmus) radikalizmusát logikus fejleménynek szokás tekinteni. Az RMDSZ és ellenzéke (MPSZ, EMNT, SZNT) közötti viszony ebben a kontextusban is vizsgálendő. A struktúrakonzervatív vá váló, tehát balra sodródó RMDSZ-szel szemben azonban olyan erdélyi jobboldal körvonalazódik, amely azonban még nem tudja magát értékonzervatív alapon megfogalmazni. Ennek két oka van: 1) az ellenzéknek magának ama stratégiai hibája, hogy elmulasztotta saját programjának kidolgozását; 2) a szimbolikus identitás termeléséhez szükséges erőforrások hiánya.

Az EMNT-ből, SZNT-ből és MPSZ-ből összetevődő, részben mozgalmi, részben pártszerű RMDSZ-ellenzék az eredeti RMDSZ-eszmék hitelesebb képviselőjét próbálta sokáig magának vindikálni, de ezzel tulajdonképpen elutasította az igazi öndefiníció látványosabb útját, és megrekedt az RMDSZ-epigonizmusnak ama szintjén, amely nem tette lehetővé az igazi politikai versenytársá válását (nem számítva most az adminisztratív akadályokat). Az

RMDSZ „önkormányzati-szövetségi” modelljéhez való visszatérés ugyanis már nem tartozik a lehetséges utak közé, ehelyett újabb politikai konstrukciók kialakítása tűnik indokoltnak.

Az RMDSZ eredeti programjának hitelesebb képviselőért folyó ellenzéki küzdelem elsősorban a szimbolikus javakért folyó harc stratégiáit állította az előtérbe. Az RMDSZ és ellenzéke közötti, az „autonómia” birtoklásáért folyó harc 2003 és 2007 között átfogta a szimbolikus konfliktusoknak azt a teljes tipológiáját, amelyet Harrison (2000) írt le.

Harrison négy, korokon és kultúrákon átnyúló konfliktustípust határozott meg. Az első típus az „értékelési verseny”, amely csoportok szimbólumai között igyekszik rangsort megállapítani. A második típus a „tulajdoni verseny”, ebben az esetben a különböző csoportok úgy tartják, hogy a megkülönböztető szimbólum az ő kizárólagos tulajdonukat képezi. A harmadik típus az „újítási verseny”, amely az egyes, meglévő szimbolikus formák továbbfejlesztéséért folyik, és a differenciálódást, olykor a csoportból való kiválást szolgálja. Végül a negyedik típusba a „kiterjesztéses versenyek” tartoznak, ebben a versenyben a dominánssá váló csoport saját szimbólumaival próbálja meg behelyettesíteni a szemben álló csoport identitás-szimbólumait, így érvén el annak „legyőzését” (bekebelezését).

Az RMDSZ és az ellenzéke közötti autonómiavitákban előbb a „tulajdoni”, majd az „értékelési” és a „kiterjesztési” verseny elemei is megfigyelhetők voltak. Mindez a baljobb polarizáció kialakulását segítette, ugyanis a szembenállás dimenzióját, a versenymenziót exponálta a racionalizáltabb közviták sokrétűsége helyett.

V. Összegző következtetések

E tanulmány a politikai identitás alapjainak és szerkezetének a vizsgálatát tűzte célul. Legfontosabb kiindulópontja az volt, hogy a politikai identitáskonstrukciókat hermeneutikai paradigmával alapozza meg, mely a politika nyelviségét és a konfliktusosság diszkurzivitás révén történő intézményesülését állítja az előtérbe. Hipotézisem szerint ez a megközelítésmód biztosít átfogóbb értelmezőerőt ahhoz a szintézishez, amellyel a politikai identitás új modellje megalkotható.

A politikai identitás szerkezetének a tanulmányban vázolt, hárompólusú modellje – mely tehát a filozófiai hermeneutika alap gondolatait követi – részleteiben Reinhart Koselleck cselekvő közösségekről alkotott történeti-szemantikai koncepciójára, valamint Heller Ágnes modernitásvázlatára alapoz (elsősorban arra a fontos különbségtételre, melyet ő a modern történeti és a technikai képzelet között a „modernitás ingájával” megállapított). A modell alkalmazása a nemzeti közösségek esetében Liah Greenfeld azon alapvető megállapítását hasznosítja, amely a nemzetet a modernitás alapvető formájának tekinti. A bal-jobb-dichotómia értelmezésében viszont e tanulmány Norberto Bobbio megállapításait veszi át legalapvetőbb kiindulópontokként.

Mindezek nyomán a tanulmány fő következtetései a politikai identitás szerkezetére nézve három fő kérdésre adott válaszként fogalmazódtak meg:

1. Az első kérdés: modellezhető-e a politikai identitás mint kollektív identitás, amennyiben általános modelljének megalkotásában a konfliktusosság intézményesítését, a modern politika diszkurzív jellegét, illetve e diszkurzivitás történeti szerkezetét tartjuk szem előtt. A tanulmány-

ban javasolt hárompólusú modell a politikai identitás tekintetében a kollektív dimenziót tekinti elsődlegesnek. Ez a dimenzió ragadja meg ugyanis az identitásmodell barát-ellenség szerkezetét, amelyben a szembenállás ténye megelőzi az identitáskonstrukciók diszkurzív alakítását. A politikai identitás a szembenállás, a konfliktus fókuszpontjában keletkezik; a javasolt hárompólusú modell a politikai közösségek működésének azt a vonatkozását állítja az előtérbe, amellyel a cselekvő közösségek felfedezik, felhasználják, illetve elvetik a fogalmak révén számukra megnyíló és lehatárolódó tapasztalati mezőket, az elgondolható „elméletek”, „programok” horizontját. A közösségi horizont válik itt az egyéni politikai identitások közvetítőjévé; értelmezésünk szerint ebbe épül be a narratív identitás, illetve ennek rekonstruálására tesz kísérletet az identitás szociálkonstruktivista felfogása.

A modell három pólusa: a) a „mi”-csoport affirmációja, önazonosságának cselekvő tételezése; b) az „ők” aszimmetrikus megnevezése és opponálása, mely konkrét formát ad a konfliktus valóságának; c) végül a cselekvő politikai közösség mint „mi-csoport” várakozási horizontja, amely a csoport értékekben megfogalmazott törekvéseit kapcsolja össze a tapasztalati térben felismert lehetőségekkel. E három pólus viszonya egyrészt a történeti mozgást képezi le a cselekvő közösségek kölcsönös elhatárolódása révén, másrészt a politikai identitás diskurzív természetét állítja az előtérbe annak esszencializált, individuumbcentrikus felfogásával szemben.

2. Másodsor: az így vázolt, hipotetikusnak tekintett modell a nemzeti közösség tekintetében a partikularitás és a modernitás összefüggésének kérdését állítja az előtérbe. A nemzeti közösség modelljének három pólusa: a) a nemzeti öndefiníció, a nemzeti „mi” öntételezése; b) az „ők” (mely legtöbbször egy hagyományos ellenségkép) és c) a nemzeti lét „horizontja”, amely a nemzetépítési törekvések ellentmondásosságában jeleníti meg a „nemzeti létmód-dal” összefüggő közösségi várakozásokat. Kiinduló hipoté-

zisem szerint a „nemzeti mivolt” a cselekvő közösségek intézményesülésének olyan létmódja, amely megőrzi a premodern közösségek emlékezet- és eredetközösségi jellegét, ugyanakkor azonban erőteljes keretet biztosít a modernitás feszítő, életvilágok sokaságát előállító politikai konfliktusvilágához is.

A tanulmány gondolatmenete szerint ez annak folytán lehetséges, hogy a „nemzeti mivolt” tulajdonképpen egy kettős határképzés feszültségében keletkezik folyamatosan. Az egyik határteremtés az etnikai határépítés Fredrik Barth által leírt modelljét idéző módon megy végbe, folyamatosan teremtve a „nemzet” határát, a másik a modernitás politikai keretei (állam, ritkábban önkormányzat) szubsztancializált formáinak (az állampolgárságnak és a neki megfelelő lojalitásformáknak) megfelelően történik.

A kettő együttesen erősíti az eredet-, illetve emlékezetközösségi kereteket, hogy azok integrálni tudják a modern politikai funkcionalizmus (pluralizmus) talaján kialakult konfliktustereket. A kettős határépítés ad választ arra az alapvető problémára is, hogy a nemzeti közösség miképp tud fennmaradni olyan identitásközösségeként (és identitásszerkezetként), amelynek a modernitás folyamatosan dekonstruáló világában nincs teljes intézményi garanciája (a nemzet léte nem merül ki a nemzetállam révén megvalósuló öndefinícióban, a „nemzeti létmód” több annál, illetve a nemzet állam nélkül is tud létezni).

Ebből fakad a „nemzet” paradoxona: egyrészt az, hogy a nemzet látszólag a modernitás keretei nélkül is tételezni tudja önmagát, azaz olyan közösségeként, amely a modernitás intézményei nélkül is el tudja gondolni önmagát, másrészt viszont az, hogy épp a nemzet jelenti a modernitás legalapvetőbb formáját. Ez utóbbin az értendő, hogy a politikai modernitás a nemzetek révén jött létre, vagyis nincs „nem nemzeti” formája, jóllehet a modern gondolkodási stílus univerzalizmusa és racionalizmusának ennek ellenkezőjét sugallja. Ugyanakkor – ennek korolláriumaként –

az is megfogalmazható, hogy annyi modernitás létezik, ahány nemzet van.

E konklúzió mentén feloldható az a vita is, amely a nemzetértelmezések modernista, valamint esszencialista-perennialista irányzatai között fennáll. Úgy vélem, a nemzet elgondolhatatlan lenne a narratíva-, illetve emlékezetközösségek ama alapformái nélkül, amelyek még a premodern korban alakultak ki; mindezeket a modern nyilvánosság azonban teljesen új intézményi formákban és kapcsolatrendszerekben kezdte működtetni, a diszkurzivitás egyik legátfogóbb kereteként. Ennek folytán a nemzeti közösség mint modern politikai közösség egyszerre jeleníti meg a modernitás cezúráját és egy cselekvő közösség történeti folytonosságát.

3. A harmadik kérdés: hogyan alkalmazható a hárompólusú identitásmodell a bal-jobb dichotómiára? Az erre kapott válasz azt tartalmazza, hogy a politikai identitás miképp működik a modernitás „tisztá” versenyfeltételei között, azaz hogyan funkcionálódik azon körülmények között, amelyekben az erőforrásokért folyó politikai kompetíció tűnik elsődlegesnek (és döntőnek), és nem a „kész” identitások mérkőzése, nem a közösségi öndefiníciók folyamatosága és megújíthatósága. Míg a nemzet a politikai verseny átfogó kerete (ezért a végső biztosítékeként működő „identitásnak” nagyon erősnek kell lennie), a „bal” és a „jobb” ellentéte a tiszta politikum konfliktusosságát fejezi ki. A bal-jobb szembenállás a politikai versenyt „funkcionalizálja”, azaz olyan kategóriapáros, amely tulajdonképpen nem „szubsztancializálja”, hanem „funkcionalizálja” a politikai identitást: a változó politikai identitásokat abba a szembenállás-sémába tereli, amely nélkül a társadalmi konfliktusosság intézményesülése elképzelhetetlen volna. E tanulmány mellett érvel, hogy a „bal” és a „jobb” önmagában nem identitás, viszont a bal-jobb szembenállás épp egyszerűsége és változó tartalma miatt alkalmas arra, hogy erőteljes identitásképző szerkezetként szolgáltassa a modern politikai versenyszférát.

Végző összefoglalásként elmondható: a modern politikai identitás szerkezete a politikai verseny funkcionalizmusához, a modernitás dekonstruáló mechanizmusaihoz igazodott, azonban (talán paradox módon) épp e szerepe követte meg, hogy folyamatosan „mi-világokban” jelenjen meg, és azok esszencializálására törekedjen.

Irodalom

Ádám Péter (1998): *Renan nemzetfelfogása. Elzász-Lotharingiától a nemzeti önrendelkezésig*. In: *Mi a nemzet?* Tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Budapest, 33–42.

Anderson, Benedict (2004 [1991]): *Képzelt közösségek*. In: Kántor Zoltán (szerk): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 79–108.

Angelusz Róbert – Tardos Róbert (1994): *Paletta fekete-fehérben*. Politikatudományi Szemle, 3. sz. 128–134.

Arendt, Hannah (1995): *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest.

Arisztotelész (1984): *Politika*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Armstrong, John A. (1982): *Nations before Nationalism*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Assmann, Jan (1999, [1992]): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magas-kultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

Bakk Miklós (2002): *A nemzet és a modernitás nyelve*. Regio, 4. sz. 33–38.

Balázs Sándor (1993): *Jakabffy Elemér – a nemzeti-ségpolitikus, a kisebbségi sors teoretikusa*. (Bevezető) In: Jakabffy Elemér: *Nemzetiségpolitikai írások*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 7–38.

Balázs Sándor (1995): *Identitástudatunk zavarai*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest.

Balázs Sándor (2002): *Meddő próbálkozások*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár.

Balázs Zoltán (2003): *A politikai közösség*. Osiris Kiadó, Budapest.

Bárdi Nándor (2004): *Tény és való. A budapesti kormányzatok és a határon túli magyarság kapcsolattörténete*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony.

Barth, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*. Little, Brown and Company, Boston.

Barth, Fredrik (2004 [1994]): *Régi és új problémák az etnicitás elemzésében*. In: Kántor Zoltán (szerk): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 261–276.

Bartolini, Stefano – Mair, Peter (1990): *Identity, Competition and Electoral Availability: The Stabilisation of the European Electorates, 1885-1985*. Cambridge University Press, Cambridge.

Benner, Erica (2001): *Is there a core national doctrine?* In: *Nations and Nationalism* 7(2). 155–174.

Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas (1998 [1966]): *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. József Műhely Kiadó, Budapest.

Bibó István (1997): *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest – Kolozsvár.

Bihari Mihály – Pokol Béla (1998): *Politológia*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.

Bobbio, Norberto (1998, [1991]): *Liberalism și democrație*. Ed. Nemira, Bukarest.

Bobbio, Norberto (1999, [1995]): *Dreapta și stînga*. Ed. Humanitas, Bukarest.

Bodó Barna (2004): *Az identitás egyetemessége*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár.

Boia, Lucian (1995): *Mituri istorice românești*. Editura Universității, București.

Bonyhai Gábor (1984): *Hermeneutikai filozófia*. (Utószó) In: Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat Kiadó, Budapest, 389–397.

Bourdieu, Pierre (1978a): *A beszédtevékenység gazdaságtana*. In: Műhely, IX. (26) sz. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest.

Bourdieu, Pierre (1978b): *A szimbolikus tőke*. In: Pierre Bourdieu: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*, Gondolat, Budapest, 379–400.

Bourdieu, Pierre (1982): *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Fayard, Paris.

Bourdieu, Pierre (1985): *Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez*. Szociológiai Figyelő, 1. sz. 7–22.

Bourdieu, Pierre (1987): *A politikai mező*. Valóság, 1. sz. 110–115.

Bourdieu, Pierre (1988): *A képviselet és a politikai fetiszmus*. In: Valóság, 4. sz. 116–120.

Böröcz József (2002): *A határ: társadalmi tény*. Replika, 47–48. sz. (június).

Brass, Paul (1979): *Elite groups, symbol manipulation and ethnic identity among the Muslims of South Asia*. In: David Taylor – Malcolm Yapp (eds.): *Political Identity in South Asia*. Curzon Press, Dublin, 35–77.

Breuilly, John (1996): *Approaches to Nationalism*. In: Gopal Balakrishnan (ed.): *Mapping the Nation*. Verso, London, 146–174.

Breuilly, John (2004 [2001]): *Állam és nacionalizmus*. In: Kántor Zoltán (szerk): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 134–149.

Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Harvard University Press, Cambridge.

Brubaker, Rogers (2004, [1996]): *A nemzet mint intézményesült forma, gyakorlati kategória, esetleges esemény*. In: Kántor Zoltán (szerk): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 387–396.

Burke, Kenneth (1998 [1941]): *A „Mein Kampf” retorikája*. In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. József Műhely Kiadó, Budapest, 56–83.

Calhoun, Craig (1991): *The Problem of Identity in Collective Action*. In: Huber, Joan (ed.): *Macro-Micro Linkages in Sociology*. SAGE, Newbury Park, California.

Calhoun, Craig (1997 [1994]): *Társadalomelmélet és identitáspolitikák*. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, 99–113.

Cohen, Ronald – Service, Elman R. (eds.) (1978): *Origins of the state : the anthropology of political evolution*. Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.

Connor, Walker (1993): *Beyond reason: the nature of the ethnonational bond*. *Ethnic and Racial Studies* 16 nr. 3. 373–389.

Connor, Walker (1994): *Ethno-Nationalism: The Quest for Understanding*. Princeton University Press, Princeton.

Constant, Benjamin (1997): *A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében*. In: Uő.: *A régiek és a modernek szabadsága*. (Szerk. Ludassy Mária), Atlantisz, Budapest, 33–72.

Conversi, Daniele (1999): *Nationalism, Boundaries and Violence*. *Millennium. Journal of International Studies*, vol. 28, nr. 3, pp. 553-584.

Conversi, Daniele (2004 [1995]): *A nacionalizmuselmélet három irányzata*. In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 315–328.

Crăiuțu, Aurelian (1999): *Cuvânt înainte*. In: Norberto Bobbio: *Dreapta și stînga*. Humanitas, București, 5–18.

Csabai Márta – Erős Ferenc (2000): *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. József Műhely Kiadó, Budapest.

Csergő Zsuzsa – Goldgeier, James M. (2004): *Nationalist Strategies and European Integration*. In: Kántor – Majtényi – Ieda – Vízi – Halász (eds.): *The Hungarian Status Law: Nation Building and/or Minority Protection*. *Slavic Eurasian Studies* nr. 4. Hokkaido University, Sapporo.

Csizmadia Ervin (1994): *A politikai irányzatok ellentétei és a konfliktusok értelmezése*. Politikatudományi Szemle, 3. sz.

Dénes Iván Zoltán (1993): *Szabadság és nemzet: liberalizmus és nemzeti identitás*. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Szabadság és nemzet*. Gondolat, Budapest, 9–15.

Dénes Iván Zoltán (1993b): *A magyar liberálisok szellemi horizontja és értékvilága, 1830–1848*. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Szabadság és nemzet*. Gondolat, Budapest, 123–149.

Deutsch, Karl W. (1953): *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. MIT Press, Cambridge.

Dieckhoff, Alain (2002): *Egy megrögzöttség túlháladása*. Regio, 4. sz. 7–22.

Downs, Anthony (1957): *An Economic Theory of Democracy*. Harper & Row, New York.

Edelman, Murray (1998 [1988]): *Politikai ellenségek konstruálása*. In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. József Műhely Kiadó, Budapest, 88–123.

Egedy Gergely (1997): *A modernizáció választútján*. Palimpszeszt, 5–6. sz. június, <http://www.btk.elte.hu/palimpszeszt/pali05/to1.htm>, letöltve: 2007.02.01

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1975): *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*. München.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1998): *In der Falle des Kurzzeitdenkens*. Piper, München.

Enyedi Zsolt (1993): *Pillér és szubkultúra. A politikai-kulturális tagolódás egy lehetséges fogalmi kerete*. Politikatudományi Szemle, 4. sz. 21–50.

Enyedi Zsolt (1998): *Politika a keresztjegyében. Egy politikai szubkultúra természetrajza*. Osiris Kiadó, Budapest.

Eriksen, Thomas Hylland (1992): *Linguistic Hegemony and Minority Resistance*. Journal of Peace Research, Vol. 29, nr. 3. 313–332.

Erikson, Erik H. (1966): *Ontogeny of Ritualization in Man*. In: Philosophical Transactions of the Royal Society

of London, Series B, Biological Sciences, Vol. 251, Issue 772. 337–349.

Evans, Peter B. – Rueschmeyer, Dietrich – Skocpol, Theda (eds.) (1985): *Bringing the State Back in*. Cambridge University Press.

Febvre, Lucien – Martin, Henri-Jean (1976 [1958]): *The Coming of the Book: The Impact of Printing 1450-1800*. New Left Books, London.

Fehér Ferenc – Heller Ágnes (1993): *A modernitás ingája*. T-Twins Kiadó, Budapest.

Fichte, Johann Gottlieb (2001 [1846]): *Beszédek a német nemzethez. Hetedik beszéd. Valamely nép eredendőségének és németségének még mélyebb megragadása*. Kellék, 17. sz. 7–20.

Fishman, Joshua (1972): *Language and Nationalism: Two Integrative Essays*. Newbury House, Rowley MA.

Fishman, Joshua (1980): *Social theory and ethnography: neglected perspectives on language and ethnicity in Eastern Europe*. In: Peter Sugar (ed.): *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*. ABC-Clio, Santa Barbara CA, 69–99.

Fisichella, Domenico (2000 [1998]): *A politikatudomány alapvonalai*. Osiris Kiadó, Budapest.

Foucault, Michel (1991): *A diskurzus rendje*. Holmi, 7. sz. 868–889.

Foucault, Michel (1992): *Életben hagyni és halálra ítélni: a modern rasszizmus gyökerei*. Világosság, 1. sz. 45–53.

Fowler, Brigid (2004): *Fuzzing Citizenship, Nationalising Political Space: A Framework for Interpreting the Hungarian 'Status Law' as a New Form of Kin-state Policy in Central and Eastern Europe*. In: Kántor Zoltán et al. (eds.): *The Hungarian Status Law: Nation Building and/or Minority Protection*. Slavic Research Center – Hokkaido University, Sapporo.

Frank, Manfred (1998): *Szubjektivitás és interszubjektivitás*. Magyar Filozófiai Szemle, 4–5–6. sz.

Fricz Tamás (1994): *Bal és jobb – megváltozott tudományos és politikai jelentőséggel*. Politikatudományi Szemle, 3. sz. 156–166.

Gadamer, Hans-Georg (1984 [1975]): *Igazság és módszer*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Geertz, Clifford (ed.) (1967): *Old societies and new states: The quest for modernity in Asia and Africa*. Free Press, New York.

Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. Fontana, London.

Gehlen, Arnold (1963): *Über kulturelle Kristallisation*. In: Gehlen: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Luchterhand, Neuwied, 311–328.

Gehlen, Arnold (1986 [1940]): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 13. Aufl. Wiesbaden.

Gellner, Ernest (1992): *Reason and Culture: the Historic Role of Rationality and Rationalism*. Blackwell, Oxford-Cambridge.

Gellner, Ernest (1995, [1982]): *A nacionalizmus és a komplex társadalmak kétféle kohéziós formája*. In: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány kiadó, Pécs, 188–212.

Gellner, Ernest (2004 [1996]): *A nacionalizmus kialakulása: a nemzet és osztály mítoszai*. In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 45–78.

Giddens, Anthony (1985): *The Nation-State and Violence*. Polity Press, Cambridge.

Goodin, Robert E. – Klingemann, Hans-Dieter (2003): *A politikatudomány új kézikönyve*. Osiris Kiadó, Budapest.

Greenfeld, Liah (1995): *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Harvard University Press, Cambridge MA – London.

Greenfeld, Liah (2004 [1996]): *Nacionalizmus és modernitás*. In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 183–203.

Gurevics, Aron (2003 [1994]): *Az individuum a közép-korban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

Gyurgyák János (1994): *Bal és jobb. Egy politikai-publicisztikai fogalom tündöklése és bukása*. Politikatudományi Szemle, 3. sz. 152–155.

Habermas, Jürgen (1975): *Moral Development and Ego Identity*. Telos, 24. 41–55.

Habermas, Jürgen (1992): *Nachmetaphysisches Denken*. Suhrkamp, Frankfurt.

Habermas, Jürgen (1994): *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

Habermas, Jürgen (1998a): *A humán tudományok észkritikai leleplezése*. In: Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Tizenkét előadás. Helikon, Budapest, 196–218.

Habermas, Jürgen (1998b): *A modernség időtudata és szükséglete a magában megbizonyosodásra*. In: Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Tizenkét előadás. Helikon, Budapest, 7–24.

Hale, Henry (2004): *Explaining Ethnicity*. Comparative Political Studies, Vol. 37. Nr.4. 458–485.

Harrison, Simon (2000 [1995]): *A szimbolikus konfliktus négy típusa*. In: Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas, Budapest, 193–211.

Hastings, Adrian (1997): *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge University Press.

Hechter, Michael (1975): *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1955*. Routledge & Paul Kegan, London.

Hechter, Michael (2004 [2000]): *A nacionalizmus megfékezése*. In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény). Rejtjel Kiadó, Budapest, 150–182.

Hechter, Michael – Levi, Margaret (1979): *The comparative analysis of ethnoregional movements*. Ethnic and Racial Studies, Vol. 2. Nr. 3. July, 260–274.

Held, D. (1995): *Democracy and the Global Order – From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Polity Press, London.

Heller Ágnes (1993): *A „politikai” fogalmának újragondolása*. Politikatudományi Szemle 2. 5–17.

Heller Ágnes (2000): *The Three Logics of Modernity and the Double Bind of Modern Imagination*. Collegium Budapest. Institute for Advanced Study. Public Lecture Series, Nr. 23.

Herder, Johann Gottfried (1978): *Levelek a humanitás előmozdítására*. In: Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Gondolat, Budapest.

Hirschman, Albert O. (1995 [1970]): *Kivonulás, tiltakozás, hűség*. Osiris Kiadó, Budapest.

Hobsbawm, Eric (1997 [1990]): *A nacionalizmus két-száz éve*. Maecenas, Budapest.

Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (1983) (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.

Hroch, Miroslav: *A nemzeti mozgalomtól a nemzet teljes kifejlődéséig: a nemzetépítés folyamata Európában*. In: Kántor Zoltán (szerk): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 230–247.

Humboldt, Wilhelm von (1975 [1836]): *Az emberi nyelv szerkezetének különbözősége és hatása az emberiség szellemi fejlődésére (részletek)*. In: *Nyelvelméleti tanulmányok*. Kriterion Kiadó, Bukarest.

Hutchinson, John (1987): *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*. Allen & Unwin, London.

Hutchinson, John (1994): *Modern Nationalism*. Fontana, London.

Hutchinson, John (2004 [2000]): *Etnicitás és modern nemzetek*. In: Kántor Zoltán (szerk): *Nacionalizmusel-*

méletek. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 329–345.

Huoranszki Ferenc (1999): *Filozófia és utópia*. Osiris Kiadó, Budapest.

Iordachi, Constantin (2000): *Állampolgárság és nemzeti identitás Romániában*. Regio, 3. sz. 27–61.

Jóó Tibor (1990, [1939]): *A magyar nemzeteszmé*. Universum Kiadó [reprint], Szeged.

Kántor Zoltán (2000): *Polgári nacionalizmus?* Provincia, okt.

Kántor Zoltán (2004): *Előszó*. In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest.

Kedourie, Elie (1993): *Nationalism*. Basil Blackwell, Oxford.

Kedourie, Elie (2001, [1984]): *Nacionalizmus*. *Utószó*. Kellék, 21. szám, 21–26.

Kelemen János (1996): *Herder historicista nemzetfogalma*. Magyar Tudomány, 4. sz.

Kitschelt, Herbert (1992): *The Formation of Party Cleavages in East Central Europe*. *Politics and Society*, 20/1. 7–50.

Kitschelt, Herbert (1995): *Formation of Party Cleavages in Post-Communist Democracies: Theoretical Propositions*. *Party Politics*, Vol. 1. Nr. 4. 447–472.

Kohn, Hans (1967, [1944]): *The Idea of Nationalism*. Collier-MacMillan, New York.

Kopperschmidt, Josef (2000 [1991]): *Kell-e a szavakról vitatkozni? Történeti és rendszertani megjegyzések a politikai nyelvről*. In: Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára*. *Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas, Budapest, 114–130.

Koselleck, Reinhart (1972): *Einleitung*. In: Koselleck, Reinhart–Brunner, Otto–Conze, Werner: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-*

sozialen Sprache in Deutschland. Band 1. XIII-XXVII. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart.

Koselleck, Reinhart (1998 [1994]): *Ellenségfogalmak*. In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. József Műhely Kiadó, Budapest, 12–23.

Koselleck, Reinhart (2003 [1989]): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz, Budapest.

Kovács András (1994): *Szimbólumok valósága. Hozzájárulás Körösényi András tanulmányához*. Politikatudományi Szemle, 3. sz. 146–151.

Körösényi András (1993): *Bal és jobb. Az európai és a magyar politikai paletta*. Politikatudományi Szemle, 3. sz. 94–114.

Körösényi András (2000): *Értelmiség, politikai gondolkodás és kormányzat*. Osiris Kiadó, Budapest.

Körösényi András (2005): *A barátság politikája versus az ellenségesség politikája*. Századvég, 4. (38. sz.) 127–146.

Kymlicka, Will – Straehle, Christine (2001, [1999]): *Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus: a legújabb irodalom kritikai áttekintése*. Kellék, 21. sz. 27–56.

Laitin, David D. (1992): *Language Repertoires and State Construction in Africa*. Cambridge University Press, New York.

Lapierre, Jean-William (1997): *Viața fără stat? Eșeu asupra puterii politice și inovației sociale*. Institutul European, Iași.

Lasch, Christopher (1991): *The True and Only Heaven*. Norton, New York.

Linz, Juan J. (2004 [1993]): *Nemzetépítés és államépítés*. In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 277–297.

Lipset, Seymour Martin (1995 [1981]): *Homo politicus. A politika társadalmi alapjai*. Osiris Kiadó, Budapest.

Llobera, Josep R. (1999): *Recent theories of nationalism*. Working Paper nr. 164., Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS), Barcelona.

Locke, John (1999): *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár.

Luckmann, Thomas (1979): *Personal identity as an evolutionary and historical problem*. In: M. von Cranach et al. (eds.): *Human Ethology: Claims and limits of a new discipline*. Cambridge, University Press, 56–74.

Ludassy Mária (1999): *Rousseau és a Társadalmi szerződés*. In: Ludassy Mária: „Elhiszem, mert ésszerű”. *Tanulmányok az angol és a francia felvilágosodásról*. Osiris Kiadó, Budapest, 127–145.

Mann, Michael (1999): *The Dark Side of Democracy: The Modern Tradition of Ethnic and Political Cleansing*. In: *New Left Review*, Nr. 235. May-June, 18–45.

Mann, Michael (2001): *Az állam autonóm hatalmának eredete, mechanizmusai és következményei*. In: *Regio*, 4. sz.

Mann, Michael (2003): *A demokrácia sötét oldala. Az etnikai és politikai tisztogatás modern hagyománya*. *Regio*, 1. sz. 3–35.

Mann, Michael (2004): *A modern európai nacionalizmus kialakulása*. In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 109–133.

Mannheim Károly (1994 [1984]): *A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról*. Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest.

Márton János (2003): *Az egyensúly dinamikája: az RMDSZ 1996–2002 között*. In: Bodó Barna (szerk.): *Romániai Magyar Évkönyv 2003*. Szórvány Alapítvány – Marineasa Kiadó, Temesvár, 66–101.

Molnár Tamás (2001 [1992]): *Liberális hegemonia*. Kairosz Kiadó.

Molnár Tamás (2004): *A jobb és a bal*. Kairosz Kiadó.

- Nagel, Joanne – Olzak, Susan (1986) (eds.): *Competitive Ethnic Relations*. Academic Press, New York.
- Nairn, Tom (1977): *The Break-Up of Britain*. New Left Books, London.
- Olson, Mancur (1993): *Dictatorship, Democracy and Development*. *American Political Science Review*, nr. 87. 567–576.
- Olson, Mancur (1997 [1971]): *A kollektív cselekvés logikája. Közjavak és csoportelmélet*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Patapievici, Horia-Roman (1998): *Minoritáti imperiale*. „22”, szeptember 22–28.
- Plamenatz, John (1995 [1976]): *A nacionalizmus két típusa*. In: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány kiadó, Pécs, 52–67.
- Platón (1984): *Összes művei*. I., II., III. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Preston, P.W. (1997): *Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era*. SAGE Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi.
- Renan, Ernest (1995): *Mi a nemzet?* In: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány kiadó, Pécs, 171–187.
- Reynolds, Vernon (1983) (ed.): *Sociobiology of Ethnocentrism*. Croom Helm, London.
- Ricoeur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Ed. Seuil, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Budapest.
- Rustow, Dankwart (1969): *A World of Nations*. Brookings Institution, Washington.
- Salat Levente (2001a): *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenței minoritare autentice*. Editura Polirom, Iași.
- Salat Levente (2001b): *Etnopolitika – a konfliktustól a méltányosságig. Az autentikus kisebbségi lét normatív alapjai*. Mentor, Marosvásárhely.

Sartori, Giovanni (1999): *Demokrácia*. Osiris, Budapest.

Schlett István (2004): *A politikai gondolkodás története Magyarországon*. Rejtjel Kiadó, Budapest.

Schmitt, Carl (1998 [1938]): *A háború és ellenség fogalmak értelmezése*. In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. József Műhely Kiadó, Budapest, 24–35.

Schmitt, Carl (2002a): *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor Kft, Budapest.

Schmitt, Carl (2002b [1963]): *A partizán elmélete. Közbevetett megjegyzés a politikai fogalmához*. In: Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor Kft, Budapest.

Schöpflin György (2001): *Globalizáció, Európa, Közép-Európa*. Európai Utas, 3.(44.) sz.

Schöpflin György (2003a): *A mítosz funkciói és a mítoszok taxonómiája*. In: *A modern nemzet*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 68–91.

Schöpflin György (2003b): *A nacionalizmus fejlődéstörténete*. In: *A modern nemzet*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 9–18.

Schöpflin György (2003c): *Civil társadalom, etnicitás és az állam: egy hármas kölcsönhatás*. In: *A modern nemzet*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 19–37.

Schöpflin György (2003d): *Politikai kultúra a poszt-kommunizmusban*. In: *A modern nemzet*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 120–144.

Schöpflin György (2003e): *Ráció, identitás, hatalom*. In: *A modern nemzet*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 38–67.

Schöpflin György (2003f, [2000]): *Etnicitás és demokrácia Közép-Európában*. In: *A modern nemzet*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 145–159.

Schöpflin György (2003g, [2002]): *Identitások, politika és poszt-kommunizmus Közép-Európában*. In: *A modern nemzet*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 160–180.

Schöpflin György (2004): *Nemzet, modernitás, demokrácia*. In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 248–258.

Schwab, George (1998 [1987]): *Enemy vagy Foe: a modern politika konfliktusa*. In: Szabó Márton (szerk.): *Az elenség neve*. József Műhely Kiadó, Budapest, 39–55.

Scruton, Roger (1998): *The First Person Plural*. In: Ronald Beiner (ed.): *Theorizing Nationalism*. Albany, State University of New York Press.

Shils, Edward (1957): *Primordial, personal, sacred and civil ties*. *British Journal of Sociology*, nr. 7. 13–45.

Simmons, John A. (1998 [1976]): *Hallgatóságos beleegyezés és politikai kötelezettség*. In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 118–131.

Smith, Anthony D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*. Basil Blackwell, Oxford.

Smith, Anthony D. (1995 [1992]): *A nacionalizmus*. In: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány kiadó, Pécs, 9–24.

Smith, Anthony D. (2002 [1998]): *Naționalism și Modernism. Un studiu critic al teoriilor recente cu privire la națiune și naționalism*. Epigraf, Chișinău.

Smith, Anthony D. (2004): *A nacionalizmus és a történészek*. In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*. (Szöveggyűjtemény) Rejtjel Kiadó, Budapest, 21–42.

Szabó Márton (1998): *Politikai tudáselméletek. Szemantikai, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diszkurzív értelmezések a politikáról*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas, Budapest.

Szabó Márton (2003): *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*. L'Harmattan Kiadó.

www.hik.hu/tankonyvtar/site/books/b170, letöltve: 2005. 07. 14.

Szabó Miklós (1993): *A magyar nemesi liberalizmus, 1825–1910*. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Szabadság és nemzet*. Gondolat, Budapest, 150–181.

Szász Alpár Zoltán (2003): *The Electoral Success Of Dominant Parties Representing the Hungarian Minority in Romania and Slovakia*. Regio – Minorities, Politics, Society - English Edition nr. 1. 139–154.

Szűcs Jenő (1983): *Vázlat Európa három történelmi régiójáról*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.

Szűcs Jenő (1997): *A magyar nemzeti tudat kialakulása*. Balassi Kiadó – JATE – Osiris, Budapest.

Tamir, Yael (2001 [1993]): *Nemzeti identitásválasztás és a kultúrához való jog*. Kellék, 21. sz. 57–80.

Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest.

Tevesz László (2007): *A magyar liberális-nacionalizmus nemzetfogalma a „Kelet népe-vita” időszakában, 1841-1843*. Századvég, 2.(44.) sz. 31–72.

Thiesse, Anne-Marie (2000 [1999]): *Crearea identităților naționale în Europa. Secolele XVIII-XX*. Polirom, Iași.

Tilly, Charles (1996): *Citizenship, Identity and Social History*. In: Charles Tilly (ed.): *Citizenship, Identity and Social History*. Cambridge University Press, Cambridge.

Tilly, Charles (2002, [1993]): *Revoluțiile europene (1492–1992)*. Polirom, Iași.

Tönnies, Ferdinand (1983, [1972]): *Közösség és társadalom*. Gondolat, Budapest.

Tugendhat, Ernst (2000): *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt.

Vajda Mihály (1994): *Én most éppen azt hiszem, valami végérvényesen lezárult...* Politikatudományi Szemle, 3. sz.

Vajda Mihály (1996): *Fichte és a német küldetés*. Magyar Tudomány, 3. sz. 123–127.

Van den Berghe, Pierre (1978): *Race and Ethnicity: a Sociobiological Perspective*. Ethnic and Racial Studies 1. 4.

Veress Károly (2003): *Az értelem értelméről. Hermeneutikai vizsgálódások*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely.

Wallerstein, Immanuel (1979): *The Capitalist World-Economy*. Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel (1987): "The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity". *Sociological Forum*, nr. 2. 373–388.

Walzer, Michael (1983): *Spheres of Justice*. Basic Books, New York.

Weber, Eugen (1976): *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford University Press, Stanford, California.

Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.

Wodak, Ruth – De Cillia, Rudolf – Reisigl, Martin – Liebhart, Karin (1999): *The Discursive Construction of National Identity*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

Zentai Violetta (1997): *Politikai antropológia: a politika antropológiája*. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 9–36.

TARTALOM

I. Bevezetés	5
II. A politikai identitás	9
II.1. Az identitáskérdés a filozófiai hagyományok vitáiban	9
II.1.1. A dualista paradigma és a hermeneutikai reflexió	10
II.1.2. Esszencializmus és konstruktivizmus	16
II.2. A cselekvő közösségek identitása	29
II.2.1. A politika mint „mi-világ”	29
II.2.2. A cselekvő közösségek kosellecki fogalma	36
II.3. A politikai identitás szerkezete	54
II.3.1. A polarizációs modell kritikája	54
II.3.2. A hárompólusú modell	61
II.3.3. Modernitás, kettős határ, politikai képzelet	71
III. A nemzeti identitás mint politikai identitás	76
III.1. A nemzetfogalom aporiái	77
III.1.1. Politikai nemzet versus kulturális nemzet	77
III.1.2. Esszencializmus és instrumentalizmus	91
III.1.3. Etnikai versus közpolgári nacionalizmus	107
III.2. A nemzet mint politikai közösség	113
III.2.1. A modernizmus paradigmája	113
III.2.1.1. Szociokulturális-kommunikációs elméletek	116
III.2.1.2. Gazdasági elméletek	127
III.2.1.3. Politikai elméletek	131
III.2.2. A nemzeti identitás hárompólusú szerkezete	144
III.2.2.1. A nemzet mint a modernitás egyetlen formája	144
III.2.2.2. A „mi” és a nemzet kettős határa	166
III.2.2.3. „Ők” – az ellenségképek nemzetet konstituáló szerepe	177
III.2.2.4. A nemzet horizontja: nemzetépítés és etnicitás	178
III.3. Exkurzus: fogalmi támpontok a magyar nemzeti identitás kialakulásához	182
IV. Bal és jobb mint identitáskonstrukciók	192
IV.1. A bal-jobb ellentét értelmezései	193
IV.1.1. Történeti magyarázatok	194

IV.1.2. Funkcionalista magyarázatok	200
IV.1.3. Szimbolista magyarázatok	203
IV.2. Bal és jobb: az identitások funkcionalizálódása	205
IV.2.1. A politikai versenyszféra szabályozása	206
IV.2.2. Funkcionalizmus és határképzés	209
IV.3. Exkurzus: bal és jobb Erdélyben	212
V. Összegző következtetések	221
Irodalom	226

A Komp-Press – Korunk új könyvei

2007

Balázs Imre József (szerk.)
A SZTÁLINIZMUS IRODALMA ROMÁNIÁBAN
Tanulmányok

Balázs Imre József – Horváth Andor –
Kovács Kiss Gyöngy (szerk.)
KIEMELÉS TŐLEM
Emlékkönyv Kántor Lajos
hetvenedik születésnapjára

Szabédi László
A LÁZÁR UTCÁTÓL A POSTAKERT UTCÁIG.
DIARIUM. LEVELEK
Írások a hagyatékából

Kántor Lajos (szerk.)
KÖZÉP-EURÓPA VÁNDORA. KORUNK-DOSSZIÉ
(1957–2007). I–II.
Válogatás a Korunk öt évtizedének írásaiból

Máthé Dénes
NYELVI LÉTMÓDOK
Ariadné Könyvek
Tanulmányok

Pieldner Judit
BESZÉDTEREK, KÉPTEREK
Ariadné Könyvek
Tanulmányok, kritikák

Rigán Lóránd
ERŐSZ VÁROSA
Ariadné Könyvek
Filozófiatörténeti esszék

Szilágyi Júlia
LEHET-E ESSZÉT TANÍTANI?
Esszék

Végh Balázs Béla
A GYERMEKIRODALOM VÁLTOZATAI
Ariadné Könyvek
Tanulmányok

2008

Balázs Imre József (szerk.)
A MEGHAJLÁS MŰVÉSZE
A Korunk fiatal szerzőinek antológiája

Bakk Miklós
POLITIKAI KÖZÖSSÉG ÉS IDENTITÁS
Tanulmány

Dehel Gábor
MARTON MELINDA
Prospero Könyvek
Életútinterjú

Kántor Lajos – Székely Sebestyén György (szerk.)
KÖZÖSSÉG ÉS MŰVÉSZET. A KORUNK GALÉRIA
TÖRTÉNETE (1973–1986)

Kovács Kiss Gyöngy
MEGIDÉZETT MÚLT
Történelmi tanulmányok

Köllő Katalin
CSÍKY ANDRÁS
Prospero Könyvek
Életútinterjú

Nagy-Hintós Diana
HARY BÉLA
Prospero Könyvek
Életútinterjú

T. Szabó Levente
A TÉR KÉPEI: TÉR, IRODALOM, TÁRSADALOM
Ariadné Könyvek
Tanulmányok

Virginás Andrea
AZ ERDÉLYI PRÉRIN
Ariadné Könyvek
Tanulmányok, kritikák

KOMP-PRESS KIADÓ

KORUNK

Kolozsvár, E. Grigorescu u. 52.

Felelős kiadó: Cseke Péter

Telefon- és faxszám: 00-40-264-375025

Postacím: 400304 Cluj, O.P. 1, C.P. 273, România

Felelős szerkesztő: Balázs Imre József

Számítógépes tördelés: Balázs Júlia

Készült: ALUTUS Nyomda, Csíkszereda