

Kiss Lajos András

# FÉLELEM ÉS POLITIKA – ROSSZ KÖZÉRZET A DEMOKRÁCIÁBAN 3.

[INTÉS AZ ŐRZŐKHÖZ]

2019-09-14 | ESSZÉ, INTÉS AZ ŐRZŐKHÖZ



A félelem és a politika kapcsolatát elemző munkák sorában különös hely illeti meg Judith Shklar *A félelem liberalizmusa* című tanulmányát. Már maga a cím is meghökkentő, hiszen a liberálisokat általában olyan embereknek képzeljük, akiknek

nézetei – legyen szó bármiről is – szinte provokálóan magabiztosak, és úgy tartjuk, hogy egy igazi liberálistól alkatilag is idegen a félelem vagy a szorongás. Csakhogy a közhelyes gondolkodás – mint általában – itt is csődöt mond. Judith Shklar 1928-ban született Rigában, gazdag és művelt német-zsidó családban. (Eredetileg Judita Nissennek hívták, csak miután Kanadába emigrált, változtatta meg keresztnevét, később felvette férje vezetéknévét.) Shklar rigai gyerekkorát a jólét és a viszonylagos biztonság jellemezte. Az első világháborút követően Lettország független állammá vált, és a következő két évtizedet relatív nyugalomban élték a kis ország lakói. De miként Hannes Bajohr – Shklar német fordítója és monográfusa – fogalmaz, az etnikai és vallási sokszínűség, illetve a fokozódó társadalmi különbségek ekkor is robbanással fenyegettek.

## Általános gyűlölet

Egyik emlékezésében írja Shklar: „Ezt a társadalmat átszötte a korrupció. Korrupt volt a világ, mert a sokáig elnyomásban élő parasztság hatalomra kerülve gátlástalanul igénybe vette a pénzügyi és katonai körök támogatását. Rengeteg okos ember volt, leginkább a fehérekhez közel álló oroszok és zsidók, akik belátták helyzetük reménytelenségét, és a *carpe diem* mentalitását követték. Ebben a társadalomban mindenki naponta érezte az általános gyűlöletet, és szinte leírhatatlan szegénység uralkodott. Egy gyerek, ha reggel nyolc óra tájban a lakásától három háztömbnyire található iskolába ment, a rövid úton legalább három koldus szólította le. Mindenfelé a részegségtől vagy a kimerültségtől a járdaszélen fekvő embereket lehetett látni. Szinte minden családnak – bármelyik jövedelmi csoportba tartoztak – voltak rokonai, akik kizárólag könyöradományból éltek.” <sup>[1]</sup> Shklar szülei tudatában voltak a lett társadalmat átható antiszemitizmus mértékének, és igyekeztek mindhárom lányukat felkészíteni a várható nehézségekre. Shklar írja, hogy a művelt és tehetős zsidókat nem különösebben zavarta az általános antiszemita hangulat, mert „(...) az antiszemitizmust az általános goj ostobaság jelének tekintették.

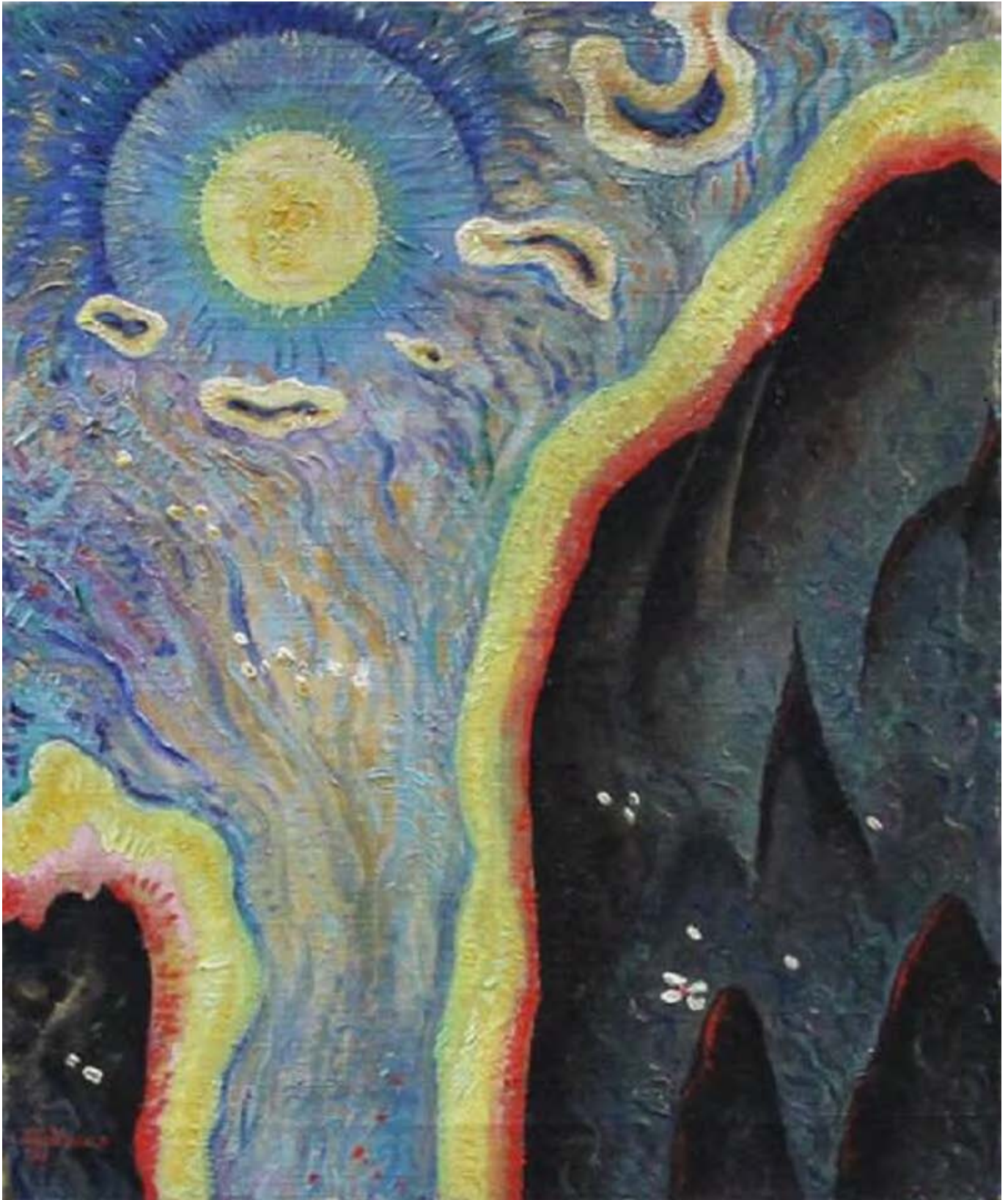


Mégis értelmetlen lett volna tagadni, hogy az ember olyan társadalomba született, ahol a lakosság többsége inkább halottnak, mint élőnek szeretné látni a zsidókat. Ebben a világban az effajta tudás nagyon hamar beépül a személyes életbe.” **[2]** Shklar apja zsinagógába járó ember volt, szimpatizált a cionista mozgalommal is, édesanyja viszont óvatosan, de rendre kifejezte vallásellenességét. Judith Shklar korán megtanulta, hogy nem érdemes dogmatikusan ragaszkodni egyetlen kultúra vagy világnézet értékrendszeréhez, és helyette egyfajta érték- és erény-szinkretizmus mellett kötelezte el magát. Ugyanakkor a testi-fizikai ellenállóképesség fejlesztését is nagyra tartotta. Két lánytestvérével együtt tagja lett a helyi Maccabi Sportklubnak, amely kék-fehér mezbe öltöztette a klubtagokat.

## az üzleti zseni

A második világháború kitörése nyilvánvalóvá tette, hogy Lettország a német és a szovjet geopolitikai törekvések játékszere, s rövidesen újra elveszti önállóságát. Shklar szülei az emigráció mellett döntöttek, és a család

Svédországba költözött. Miután a németek elfoglalták Dániát és Norvégiát, Svédország sem tűnt biztonságos helynek, így az amerikai emigráció mellett döntöttek, és 1940-ben hamis papírokkal a transzszibériai vasúton, tehát az egész *Szovjetunió végigutazva* először Japánban kötöttek ki, majd onnan továbbindultak Kanadába. A Nisse családnak a pénz elvben nem jelentett gondot, csak hogy miután a Szovjetunió megszállta a balti államokat, a nyugati országokban zárolták a lett állampolgárok számláit. De az üzleti zseninek számító családfő ezt a problémát is megoldotta. A bevándorlási engedély megszerzése néhány hónapot igénybe vett, ezért a családot először olyan internálótáborban helyezték el, ahol prostituáltakkal és kínai menekültekkel kellett osztozkodniuk a számukra kijelölt barakkban. Szerencséjükre két rabbi meglátogatta a táborot, és a helyi újságban nagy fotót jelentettek meg, a következő szöveggel: „micsoda dolog az, hogy egy ilyen finom dáma két elegáns, jól nevelt, az oxfordi angolt beszélő gyerekekkel prostituáltakkal együtt éljen összezárván...!” A cikk hatott, a következő nap a család már utazhatott is tovább. **[3]** Judith Montrealban fejezte be a középiskolát (egyszerre több osztályt átugorva), és 1945 őszén, röviddel a 17. életéve betöltése előtt, megkezdte egyetemi tanulmányait a montreali McGill egyetemen. Emlékezésében megemlíti egy mozzanatot a felvételi eljárásról. „Az akkoriban érvényes felvételi előírta, hogy minden zsidónak 750 pontot kell elérnie a vizsgán. Mindenki másnak 600 pont volt a minimum.” **[4]** Shklar nem fogadta tragikusan a furcsa diszkriminációt. Úgy vélte, hogy az akadályfutás jobban megmozgatja az izmokat, mint az egyszerű síkfutás. Egyébként az egyetemről – sem az oktatókról, sem a hallgatókról – nem volt nagy véleménynel. Jórészt olyan sznobok látogatták, akik hosszú távon kifizetődő társadalmi kapcsolatok kiépítésében reménykedtek, illetve olyan lányok, akik az egyetemi évek alatt igyekeztek jól férjhez menni. Egyedül a háborúból visszatért katonák (számukra ingyenes volt az egyetem) tettek rá jó benyomást. Becsülte érettségüket, komolyságukat.



Továbbá azt, hogy ezeknek a földi pokolból visszatérő fiatalembereknek – a kegyetlenség és a félelem évei után – milyen sokat jelentett a többiek számára talán unalmas és kisszerű hétköznapi világ. „Aki a háborút megjárta, azt többé nem

lehet megvezetni”. **[5]** Harmadéves egyetemistaként, nem sokkal a 19. születésnapja előtt, férjhez ment Gerald Shklarhoz, aki orosz-zsidó bevándorlók gyerekeként később professzor volt a montreali egyetem orvostudományi karán. A doktori fokozatát már a Harvard Egyetemen szerezte meg, és ugyanott 1971-ben kinevezték professzornak. Nem árt emlékeztetni, hogy a Harvardon 1971-ben a szellemtudományok területén 738 férfi professzor állt alkalmazásban. Shklar volt a hatodik nő, aki professzori címet kapott. Ismertsége és elismertsége egyre nőtt. A politikai filozófia területén olyan filozófusokkal együtt említik, mint az egy nemzedékkel korábban emigrált Hannah Arendt vagy Leo Strauss. Shklar viszonylag fiatalon, 1992-ben 64 éves korában halt meg infarktuszban. 1988-ban jelentette meg *A félelem liberalizmusa* című tanulmányát, amelyet biográfusai életműve szintézisének tekintenek.

## disztópikus liberalizmus

Shklar tanulmányának elemzését egyik utolsó tanítványa és barátja, Seyla Benhabib meghatározásával kezdem – ő *disztópikus liberalizmusnak* nevezte mestere álláspontját.

A disztópikus jelző finom, de egyértelmű kritikája a nyugati liberális társadalmak önhittségének, amely különösen a múlt század nyolcvanas éveiben hegemon pozícióba került piacorientált, neoliberalis kurzusban öltött látható formát. Shklar határozottan megkülönbözteti a profitmaximalizáló neoliberalizmust az általa *elemi* vagy az *elnyomott kisebbségek jogait védő* liberalizmustól. A modern liberalizmus keletkezéstörténetéről írja Shklar, hogy a közkeletű állásponttal szemben nem David Hume és Adam Smith tekinthetők a liberalizmus alapítóatyáinak. Valójában Montaigne és Montesquieu voltak azok a gondolkodók, akik tanultak a vallásháborúk kegyetlen leckéiből, és a békés, félelemtől mentes polgári élet megteremtésén fáradoztak. Az 1960-as években írott *Legalism* című munkájában, vagyis több mint húsz évvel *A félelem liberalizmusa* megírása előtt, Shklar így fogalmazta meg a maga liberalizmus eszményét: a társadalmi sokféleség védelmét csak az olyan elemi liberalizmus (*barebones liberalism*) képes ellátni, amely „maga mögött hagyta a fejlődésmániát, és nem függ semmiféle gazdasági rendtől. Inkább az a meggyőződés vezérli, hogy a *tolerancia* mint alaperény nem pusztán csak elviseli a meggyőződések

és cselekedetek sokféleségét, hanem megbecsüli és kifejezetten támogatja ezt a pluralizmust. Alapvető meggyőződése ennek a liberalizmusnak, hogy a társadalmi sokféleség a modern nemzetállamok létének feltételévé *vált*, és ezt a sokféleséget folyamatosan támogatni is *kell*." [6] A *félelem liberalizmusa* című tanulmány erőteljesebben fogalmaz. Itt voltaképpen lemond arról, hogy egyértelmű fogalmi meghatározását adja a maga liberalizmusának. Érvelése sok hasonlóságot mutat a keleti kereszténység teológiájából ismert, úgynevezett *negatív* vagy *apofátikus* istenbizonyítással. Az ortodox kereszténységben Isten lényege nem azáltal ismerjük meg, hogy *milyen*, hanem hogy *milyen nem*. Shklar is azt írja, hogy az *elemi* vagy *szkeptikus* liberalizmus nem írhatja elő a polgároknak, hogy miként legyenek boldogok. Mindenkinek a maga dolga, hogy vérmérséklete, intelligenciája, vágyai stb. alapján meghatározza boldogság-szükségletét. „A liberalizmust a politikára kell korlátozni, továbbá arra, hogy javaslatokat tegyen a hatalmi visszaélések megakadályozására. Azért, hogy a felnőtt nőket és férfiakat megszabadítsa az előítéletektől és a félelemtől, hogy életüket saját meggyőződéseik és hajlamaik szerint vezessék, amíg másokat nem akadályoznak abban, hogy ugyanezt tegyék.” [7] A liberalizmust nem lehet egyetlen vallási vagy metafizikai eszmerendszerhez kötni, de mindegyikkel képes együtt élni, amíg az nem sérti az ember alapvető szabadságigényét, azaz jogát a félelemmentes élethez. A félelem liberalizmusának intellektuális szerénysége nem azt jelenti, hogy ez az eszme tartalmilag üres. Inkább a megalapozatlan utópiáktól szeretne megszabadítani. Ezeknek az utópiáknak egyike a *természetjogi utópizmus*, amely előzetesen adott normatív világrendet feltételez, mögötte állhat isteni akarat vagy a természettörvények örök rendje, s az állam polgárainak „csak” az a feladata, hogy ezt az örök rendet pozitív jogrendszerre transzformálják. A természetjogi liberalizmus egyik legfontosabb képviselője, John Locke úgy vélte, hogy a természetjogra alapozva olyan nyilvános intézményeket kell létrehozni, amelyek garantálják minden polgár szabadságát. A természetjogi liberalizmus igazságos társadalom-képében politikailag hajlíthatatlan polgárok jelennek meg, akik képesek és hajlandók önmagukért és egymásért kiállni.



Seyla Benhabib joggal mutat rá, hogy Shklar – mint korábban Hanna Arendt és Leo Strauss – határozottan visszautasítja ezt a felfogást. Először is azért, mert az ember számára a természet a maga „tisztá és eredeti formájában” felfoghatatlan, hiszen amit természetnek nevezünk, mindig az adott technikai eszközrendszer, természettudományos ismeretek, kulturális sémák és esztétikai értékek által közvetített „valamiként” áll elő. „Magában való természet” nem létezik számunkra. De még ha pusztán elméleti lehetőségként feltételezünk valamilyen „örök emberi természet”-et, még ekkor is komolyan kell vennünk Kant figyelmeztetését: a természeti meghatározottságok sohasem jelentenek automatikusan normatív érvényességet, mert az ember szabad akarata (aminek megléte szükségszerűen benne van az emberi természetben) bármikor megváltoztathatja ezt az úgynevezett „örök rendet”. „Vajon meg kell-e hajolnunk az emberi természet hangja által diktált parancs előtt, függetlenül attól, hogy éppen mit követel tőlünk? Vajon nem vagyunk-e ugyanolyan jó teremtmények, ha ettől a parancstól eltérően cselekszünk?” **[8]**



## művelt és intelligens emberek

A liberalizmus másik változata a személyiségfejlődéssel kapcsolja össze a szabadság kiteljesedését. A nézet legfontosabb képviselője John Stuart Mill. Ő úgy vélte, a szabadság a személyes és a társadalmi előrehaladásnak is feltétele. Vagyis addig nem lehetünk olyan helyzetben, hogy a rendelkezésünkre álló lehetőségek közül a legjobbat válasszuk, amíg életünkben hiányzik a valódi szabadság és egy következetes erkölcsi rend, illetve a megfelelő műveltség, mert valójában csak ezek megléte esetén tudunk választani. Neveltetésünkben és műveltségünkben is csak akkor profitálhatunk, ha értelmünk szabadon választhat a társadalomban megjelenő különféle álláspontok közül, ha minden külső befolyástól mentesen fogadjuk, illetve utasítjuk el embertársaink nézeteit. Csakhogy Shklar problematikusnak tartja a liberalizmusnak ezt a „neveléselvű” változatát is. Hiszen a huszadik század háborúi és diktatúrái arról tanúskodnak, hogy gyakorta éppen a rendkívül művelt és intelligens emberek vetették magukat nagy lelkesedéssel a népi akciókba. Például az első világháborúban – legalábbis a háború első hónapjaiban – az osztrák Sigmund Freud, a német Thomas Mann, a francia Apollinaire és az orosz filozófus, Vlagyimir Ern üdvözölték a háború kitörését. Neveltetésük, átlagon felüli műveltségük, illetve tudományos reputációjuk nem akadályozta őket, hogy az erőszak és kegyetlenség szószólóivá váljanak. Továbbá azzal is szembesülnünk kell, hogy egy sor *illiberális* meggyőződésű természet- és társadalomtudós él köztünk, akik számára a szabadságból csak annyi fontos, hogy hagyják őket nyugodtan kutatni, de hogy mi van a többiek szabadságával, ez a kérdés nemigen izgatja őket. **[9]** „Egykor persze célszerű lehetett a liberalizmus és a tudomány szövetségkötése, hiszen mindkettőt egyformán fenyegette a vallási intolerancia. Mihelyst eltűnt a közös ellenség, a cenzúra és az üldözés, rögvest semmivé foszlott a szellemi rokonság.” **[10]**

A hagyományos liberalizmus különféle változatainak kritikája lehetőséget ad, hogy a félelem liberalizmusa egy eddig kevésbé becsült filozófiai hagyomány folytatója legyen. Az általa javasolt megközelítés nem az erkölcsi pluralizmus elméletéből indul ki, és nem is a *summum bonum* (a legfőbb jó) elérését tűzi ki célul, amire szerencsés

esetben a politika aktorai törekednek, hanem a *summum malum* (a legnagyobb rossz) elkerülését célozza meg. „A legnagyobb rossz pedig az a kegyetlenség és az a félelem, amelynek végső kiteljesedése maga a félelem a félelemtől.” **[11]**



Szembesülnünk kell aztán azzal is, hogy a félelem mélyen az emberi természetben gyökerező érzület, s ebben osztozunk az állatvilág magasabb rendű fajaival. A félelem egyszerre testi és szellemi reakció, ami olykor előnyös, hiszen a rémület gyakran megóv minket a veszélytől. De meg kell különböztetni a félelem „normális” formáit (például a betegségtől, a fogorvosi kezeléstől, a balesettől és haláltól való félelmet) attól a félelemtől, hogy mások megkínózhatnak vagy akár meg is ölhetnek bennünket. Ezek „(...) nem a vélelmezett fájdalomtól óvnak meg minket. A politikailag értelmezett félelem esetében nem is csak önmagunkért félünk, hanem polgártársainkért is. Magát a társadalmat féltjük a félelmetes emberektől.” **[12]** A társadalomban a

félelem akkor válik „félelmetes erővé”, ha intézményesedik, és a szisztematikus kegyetlenség formájában jelentkezik. Némelyek persze azt mondják, érdemes megkülönböztetni a privát és a nyilvános kegyetlenséget. Olyan esetek tartoznak ide, amikor a kisebbik rossznak tekintett állami erőszak vagy kegyetlenség (például az elfogott terroristák kínvallatása) megengedhető a nagyobbik rossznak tekintett „privát” kegyetlenségnél (például a terroristák békés polgárok ellen elkövetett merényletei). Shklar nem fogadja el ezt az érvelést: a félelem-liberalizmusból az következik, hogy a „jogállami kegyetlenség” ugyanúgy elfogadhatatlan, mint a privát kegyetlenség.

### az igazságtalanság fiziológiája

De mi az, ami minden kegyetlenségben közös, teszi fel a kérdést. „A kegyetlenség azt jelenti, hogy az erősebbek a gyengébb személyeknek vagy csoportoknak szándékosan fizikai,

illetve érzelmi fájdalmat okoznak, hogy elérjék anyagi vagy immateriális céljaikat.” **[13]** A kegyetlenség és a félelem Shklar-féle definícióján nagyon jól érzékelhető a szerző elkötelezettsége az emberi lét érzelmi meghatározottsága iránt. „Ahelyett, hogy az igazságosság fogalmának racionalista elméletét dolgozná ki, Shklar sokkal inkább azon fáradozik, hogy megrajzolja az igazságtalanság fiziológiáját. Ahelyett, hogy felvázolná a tökéletes republikánus polgári lét világát, inkább a megalázottakra veti tekintetét, azokra az embertársainkra, akiket kirekesztettek a polgári létből.” **[14]** Seyla Benhabib szerint Shklar ugyan éles elméjű, „nem-racionalista” gondolkodó volt, de sohasem vált harcos antiracionalistává. A politikai filozófia racionalista képviselői általában azokra az eseményekre koncentrálnak, amelyek a nyilvános és közösségi tereken jelennek meg, és amelyek jól artikulálhatók, racionális érvekkel igazolhatók vagy éppen cáfolhatók. Shklar viszont leginkább a társadalmi élet perifériájára szorult embertársainkra figyel, azokra, akiknek szenvedése és nyomora általában nem éri el a „centrumra fixáltak” ingerküszöbét. Noha nem azonosult a posztmodern gondolkodók szélsőséges relativizmusával, ő maga sem igen hitt a történelem „nagy elbeszéléseiben”.

Heidi Salaverría tanulmányában érdekes fejtegetésre bukkanhatunk Judith Shklar politikai filozófiájának „pszichologizáló” természetéről. Itt és most épp csak felvillantom, milyen nehézségekkel kell szembenéznie a „filozófiai elkötelezettségű emóciókutatásnak”.

Ha valaki kicsit is járatos a társadalom- szellemtudományok módszertani kérdéseiben, jól tudja, milyen gyakran előkerül a dilemma, hogy a kutatók számára a résztvevői vagy inkább a megfigyelői perspektíva termékenyebb-e. Némi leegyszerűsítéssel: az empirikus társadalomtudományok (néprajz, kulturális antropológia és részben a pszichológia) hajlamosak a résztvevő perspektívát előnyben részesíteni, a szellemtudományok többsége (történelemtudomány, filozófia, elméleti szociológia stb.) inkább a megfigyelői perspektívára szavaz. A megfigyelő perspektíva távolságtartó, az eseményeket és a folyamatokat objektíven, mintegy a dolgok fölött álló „isten-i álláspontból” írja le, illetve alkot értékítéleteket. A résztvevői perspektíva viszont azt jelenti, hogy a kutató „azonosul a kutatás tárgyával”, például a cigányság életét kutató szociológus X ideig maga is beköltözik egy cigányközösségbe, hogy megtapasztalja, milyen a mindennapokat cigány emberként megélni. Mindkét felfogásnak vannak előnyei és hátrányai. A megfigyelői perspektíva képviselője, aki az igazságosságot csupán absztrakt eszmének tekinti, talán szándéka ellenére, de fokozatosan átcsúszik a rideg, részvétlen ember pozíciójába, közömbös a kegyetlenségtől sújtottak szenvedése iránt. Csakhogy, figyelmeztet Shklar, ez a közömbösség korántsem „ártatlan”, hiszen a civilizációs katasztrófák jó része éppen az általánossá váló „kölcsonös közömbösség” miatt következett be. Heidi Salaverría idézi Kherhaw kijelentését: „Az Auschwitzhoz vezető utakat ugyan gyűlölettel kövezték ki, de közömbösséggel aszfaltozták.” **[15]**



A résztvevői perspektíva azzal a veszéllyel fenyeget, hogy „saját korlátozottságában elfeledkezik saját korlátozottságáról”. Tendenciózussá lesz, illetve csak annyi telik tőle, hogy újra és újra hangot ad „személyes megdöbbenésének.” Ez a perspektíva kivált politikai szempontból bizonyul deficiteseznek, mert megreked egy feltételezett közös *Mi* ráolvasásszerű ismételtetésében. Szinte minden politika, írja Shklar, amely az oszlatlan és egységes közösség eszméjére orientálódik, elnyomóvá lett a történelemben. Mégpedig úgy, hogy a közösség egységére hivatkozó uralmi formák fokozatosan megfosztották az embereket még a legelemibb jogaiktól is; s a végén az egyes ember hangjának nem volt semmilyen súlya. „Amíg a megfigyelői perspektíva hajlamos, hogy egy elvont, megfoghatatlan Én-ként pozicionálja magát, azaz a dolgok fölött álló instanciaként jelenjen meg (amivel a végén egybe is olvadhat), a résztvevői perspektíva egy vak affektív Én-né lesz, amely végül teljesen szétesik. Mindkét álláspont az önhitt és elvakult, önmagát mindenhatóként tételező perspektíva

szélsőséges formájában találkozunk, amelyben – a látszólag egymást kizáró fikcióik ellenére – végül is ugyanott kötnek ki. Mindkét esetben megsemmisül a vele ellentétes álláspont.” **[16]**

## az áldozat szenvedése

Újabb veszélyforrás a kegyetlenség tettesével vagy áldozatával azonosulás kapcsán jelenik meg. A tettel azonosulás mizantrópiába is torkollhat, amennyiben a harag az egész emberiségre irányuló gyűlöletbe csap át. **[17]** Az efféle attitűd a legtisztább formában a szadista tettesekben vagy nézőkben jelenik meg, akik élvezik a szenvedés látványát. De az áldozattal azonosulásnak is vannak veszélyei. „Az áldozati oldallal azonosulás ismét csak abban csúcsosodik ki, hogy a másik ember szenvedésében osztozni kívánó személy az áldozat szenvedését a saját szenvedésévé transzformálja, és így önnön részvétének élvezőjévé válik.” **[18]** Mindez gyakran együtt jár a szenvedés áldozatának idealizálásával, illetve instrumentalizálásával. Vagyis a szenvedővel együtt érző személyt, talán eredeti szándéka ellenére, a végén már nem is az áldozat szenvedése érdekli, csak az, hogy saját önbecsülését táplálja. „Az áldozattal való (látszólagos) részvevői azonosulás ismét csak átcsap a megfigyelői perspektívába, amelyben az idealizált áldozatok legfeljebb a megfigyelő 'identitásának' kiteljesedését szolgálják.” **[19]** Az áldozat szenvedésével azonosulni nemcsak dicstelen, de veszélyes is, mert a kínzóra irányuló gyűlölet vagy az együttérzés a szenvedővel paralizálja az ítélőerőt, rosszabb esetben „(...) a kínzók és az áldozatok közötti végtelen kegyetlenség-cirkulációt támogatja.” **[20]** Előfordulhat, hogy az áldozat azonosul kínzójával, és önmagára csökkent értékű lényként tekint, aki voltaképpen rászolgált a kíntásra. Akárhogy is van, az erőszak identifikációs változataiban, állítja Shklar, az ideologizálás a legnagyobb veszély. Amikor azt mondják nekünk, hogy *gyűlölnünk kell a gyűlölködést*, illetve ezt az „ellengyűlölködést” elméleti érvekkel támasztják alá, beindul a kegyetlenkedés körforgása, amely úgyszólván megállíthatatlanul eszkalálódik.

De ha sem a megfigyelői, sem résztvevői perspektíva, sem pedig az áldozattal, illetve tettel azonosulás nem vezet eredményre, milyen irányban keressük a megoldást? A választ nem könnyű megadni, mindenesetre Seyla Benhabibnak van egy találó

megjegyzése, amely segíthet. Antonio Gramsci javaslatát idézi: „Az értelem pesszimizmusát kell az akarat optimizmusával egyesíteni.” A liberalizmus ilyen felfogása az univerzalizmus és kozmopolitizmus legnemesebb hagyományait követi, s többek között olyan elődökkel dicsekedhet, mint Montaigne. A reneszánsz kor nagy francia filozófusa persze nem volt liberális, de bölcséletében ott rejtőznek a félelem liberalizmusának legfontosabb tézisei. Az emberi természetet és világtörténelmet jól ismerő Montaigne antropológiai nézeteit (és az erre épülő „politikai filozófiáját”) valószínűleg a *megfontolt szkepticizmus* és az *erkölcsi minimalizmus* fogalmaival írhatnák le. A fanatizmust tekintette az emberre leselkedő veszélyek legfontosabbikának, és elszánt hirdetője lett a toleranciának, amelyben az Isten és az emberiség ellen elkövetett kegyetlenségek leghatásosabb gyógyszerét látta. De mit jelent Judith Shklar számára a szkepticizmus? Írásaiban némi ambivalencia figyelhető meg. **[21]**



Bizonykodásai mögött nyilván ott húzódik annak terhe is, hogy az amerikai mentalitásra általában a „hurráoptimizmus” jellemző, vagyis az amerikaiak nemigen kedvelik az óvatoskodó embereket. Shklar megfontolt szkepticizmusa igazából csak arra a mindnyájunkat fenyegető veszélyre figyelmeztet, hogy a világról és embertársainkról alkotott ítéleteinket mindig a „korlátozott informáltság” állapotából kiindulva fogalmazzuk meg, illetve azok a szabályok, amelyek tegnap még sziklaszilárdságúnak tüntek, holnap már a bigottság és az ostobaság bizonyítékaivá lesznek. Továbbá a megfontolt szkepszis abban is segít, hogy megóvja az embert a fanatizmustól, visszariaszt, hogy szolgálai módon és elvakultan kövessünk bármilyen eszmerendszert vagy ideológiát. „Radikális bizonytalanságunkban legfeljebb tudásunk korlátozottságát fájlalhatjuk, amiből persze annyi következtetés mindenképpen adódik, hogy a lehető legkevesebb kárt okozzuk embertársainknak.” **[22]**

A félelem liberalizmusa ebből a hagyományból indul ki, mivel sajnálatos módon a kegyetlenség és a gonoszság napjaink történelmében sem veszítette el „aktualitását”. De Shklar sajátos liberalizmusának megértéséhez nem elegendő az általa nagyra értékelt filozófiai hagyomány (Montaigne, Rousseau, Montesquieu és Kant) aprólékos feltérképezése, mert lényege a holisztikus antropológiai felfogása, illetve az ehhez szorosan tapadó személyes élettapasztalatok.

## patrióta polgárkatonák

„A félelem liberalizmusa számára a politikai élet alapegységeit nem az egymással diskuráló, egymás nézeteire reflektáló személyek (barátok és ellenségek) jelentik, de nem is

patrióta polgárkatonák, illetve egymással perben álló felek, hanem a gyengék és a hatalmasok. Az a szabadság, amelyet az effajta liberalizmus biztosítani akar, lényegét tekintve a védtelen emberek hatalmi visszaélésektől és megfélemlítéstől mentes szabadsága. Valójában ebben rejlik a politikai élet alapegységeinek különbsége. Ezt az álláspontot nem szükséges olyan erőszakos ideológiákhoz rendelni, mint amelyek a totalitárius rendszerekben megjelennek. Nyilvánvaló, hogy a totalitarizmus az intézményesített erőszak legszélsőségesebb formája. Éppen ezért némelyek talán úgy látják, hogy az ennél kisebb pusztító erejű erőszaknak már nem kell különösebben



zavarnia minket.” **[23]** De a félelem liberalizmusa másképpen jeleníti meg a dolgokat. Nem tesz különbséget a hatalommal visszaélő és a félelemkeltésre berendezkedő rezsimek változatai között. Elfogadhatatlannak tekinti a hatalmi arroganciát, az államgépezet bármely szintjén. A legtöbb esetben a szegények és gyengék válnak a hatalom túlkapásainak áldozatává. A politikatörténeti munkák szinte minden lapja arról tanúskodik, hogy a hatóságok nevében fellépő személyek, így vagy úgy, a gyengékkel és a szegényekkel szemben alkalmaznak brutális erőszakot, ha ebben nem akadályozza őket senki. Shklar közel érzi magához honfitársa, a szintén Rigában született Isaiah Berlin „negatív szabadság” fogalmát, amely ugyancsak egyfajta minimalista szabadságfelfogás, és a „nem kényszerítve lenni” értelmét foglalja magában. Shklar megfogalmazásában: „Minden felnőtt embernek olyan helyzetben kell lennie, hogy annyi döntést hozhasson élete legkülönbözőbb területein, mégpedig *félelemtől és előítélettől mentesen*, amennyi összeegyeztethető az összes többi felnőtt ember hasonló szabadságával.” **[24]**



Sokan azt mondják, a szabadság ilyen jellegű meghatározása etnocentrikus, illetve történelmietlen eszme, amelyet korántsem lehet egyetemes érvényűnek tekinteni. Shklar itt kimondatlanul is az akkoriban (azaz a múlt század nyolcvanas éveiben) az amerikai egyetemi életben egyre nagyobb befolyásra szert tett, illetve folyamatosan radikalizálódó (és meglehetősen agresszív) multikulturalizmus érvelésére utal, amely azzal vádolja a nyugati kultúrát, hogy ráerőszakolja saját értékrendjét az Európán kívüli népekre és kultúrákra. Csakhogy, írja Shklar, azokról az embertársainkról, akik különféle elnyomó rendszerek legyen az tradicionális, mint az indiai kasztrendszer, vagy forradalmi, mint Kínában a maoizmus világában kénytelenek élni, és az adott helyzetüktől eltérő alternatíva nem áll rendelkezésükre, képtelenek vagyunk megállapítani, valóban elégedettek-e láncaikkal. „Az abszolút, tehát nemcsak kulturális, hanem pszichológiai relativizmus, amely a félelem liberalizmusát mint absztrakt 'nyugati találmányt' elutasítja, túlságosan önelégült és túlságosan hamar kész elfelejteni világunk szörnyűségeit, hogy ezzel hitelesítse magát. Ez mélyen illiberális álláspont, és nemcsak azért, mert aláveti magát egy idealizált hagyománynak, hanem mert dogmatikusan abból indul ki, hogy egy tetszőleges regionális gyakorlat egyúttal az általános emberi törekvéseknek is megfelel.” [25]

### siker eszmerendszer

A multikulturalista relativizmussal szemben Shklar kiáll az emberi méltóság és szabadság univerzális értékei mellett. Kétségtelen, az utóbbi évszázadban a fejlett nyugati világ

számos országában a liberalizmus rendkívül sikeres eszmerendszernek bizonyult. Ennek a sikernek van egy felháborító paradoxonja: a polgárok egyetemes politikai „beleérzőképességének” jelentős károsodása. A szolidaritás és részvét érzülete egyre inkább csak a saját közösség vagy klán tagjai számára „fenntartott”. Ezért aztán kéretik mindenféle redukcionista „szolidaritás-ideológiával” óvatosan bánni. A hazáját elhagyni kényszerült Shklar megtapasztalta, milyen pusztító a szelektív együttérzés gyakorlata. A zsidók üldözését tétlenül szemlélő lettek (magyarok, lengyelek...) nem voltak „rossz emberek”, s valószínűleg a mások szenvedése iránti együttérzés sem hiányzott belőlük. Csak az embertársaik számára fenntartott együttérzés véget ért saját közösségük határainál. Éppen ezért a szabadság

liberalizmusa nem adhatja fel „univerzalista” törekvését, azt, hogy a lehetőségek határain belül mindent megtegyen a politika által okozott emberi szenvedések és félelmek minimalizálására, bármilyen közösséghez tartozzanak is a szenvedők.

### *Folytatjuk*

1. Idézi Hannes Bajohr. Nachwort Judith N. Shklar (1928–1992) Eine werkbiografische Skizze. In: Shklar, Judit N.: *Ganz normale Laster*. Matthes & Seitz, Berlin, 2014. 280–281. ↑
2. I. m. 281. ↑
3. Lásd Bajohr, i. m. 285. ↑
4. I. m. 288. ↑
5. I. m. 288. ↑
6. Idézi Benhabib, Seyla: Judith Shklar dystopischer Liberalismus. In: Shklar, Judith N: *Der Liberalismus der Furcht*. Mit einem Vorwort von Axel Honneth, und Essays von Michael Walzer, Seyla Benhabib und Bernard Williams. Herausgegeben und übersetzt von Hannes Bajohr, Matthes & Seitz, Berlin, 2013. 67–68. ↑
7. Shklar, *Der Liberalismus...*, 49. ↑
8. Benhabib, i. m. 70. ↑
9. Fareed Zakaria invenciójának tekintett és az utóbbi időben nálunk is nagy karriert befutott illiberalizmus fogalmát Judith Shklar is használta, legalább egy évtizeddel korábban, mint az amerikai újságíró. ↑
10. Shklar, *Der Liberalismus...*, 36. ↑
11. I. m. 43. ↑
12. I. m. 44–45. ↑
13. I. m. 44. ↑
14. Benhabib, i. m. 71–72. ↑
15. Salaverría, Heidi: *Ungeregelte Zweifel und politische Urteilsbildung bei Judith Shklar und Jacques Rancière*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2014/4. 711. ↑
16. I. m. 711. ↑
17. Lásd Salaverría, i. m. 712. ↑
18. I. m. 712. ↑
19. I. m. 712. ↑
20. Idézi Salaverría, i. m. 712. ↑
21. Erről lásd Salaverría, i. m. 708–726. ↑
22. Idézi Salaverría, i. m. 714. ↑
23. Shklar, *Der Liberalismus...*, 41. ↑
24. Shklar, i. m. ↑
25. I. m. 55–56. ↑