

CZOPF ÁRON

Az európai értékek alkonya

The twilight of European values

Absztrakt

Az „európai értékeket” övező uniós vitákat az univerzalizmus és a relativizmus kölcsönhatása határozza meg. Amennyire egyetemesek ezek az értékek, épp annyira kérdéses a mibenlétük és eszmetörténeti helyzetük. A jelen tanulmány célja, hogy elhelyezze az európai értékek diskurzusát a nyugati gondolkodástörténet főbb tendenciái között, és hogy megvilágítsa a poszt-metafizikai gondolkodás, az értékdiskurzus feléledése és a késő modern erkölcsi gondolkodás strukturális rendezetlensége között mutatkozó összefüggéseket.

Kulcsszavak: európai értékek, európai integráció, univerzalizmus, relativizmus, posztmetafizikai gondolkodás, posztkeresztény állapot, metapolitika, a gyanú hermeneutikája, az értékek zsarnoksága, értékfilozófia

Abstract

The current debates around 'European values' in the EU are characterised by the interplay of universalism and relativism. As universal as these values are, their very essence and intellectual background remain in question. The aim of this paper is to situate the discourse of European values within the main trends in the history of Western thought and to shed light on the connections between post-metaphysical thought, the revival of the discourse of values and the structural disorder of late modern moral thinking.

Keywords: European values, European integration, universalism, relativism, post-metaphysical thinking, post-Christian condition, metapolitics, hermeneutics of suspicion, tyranny of values, value theory

A sokszínűség szerves részét képezi hagyományos Európa-képünknek. Nemcsak a kontinens kulturális és etnikai összetettsége vagy földrajzi tagoltsága utal erre, hanem még az európai integráció jelmondata – az „egyesülve a sokféleségben” – is, amely mintha azt sugallná, hogy európai kultúrkör önmagában nyugvó értéknek tartja a létformák sokszínűségét, a tagoltságot és az egyest, hogy az individualitás akarásában ragadja meg a szépséget, és hogy bölcsen, szinte még a széltől is óvja az eldönthetetlen

viták nyomán állított határvöveket. Ezek a megfontolások természetesen éppúgy a politikai poézis körébe tartoznak, mint a középiskolai földrajz-könyvek unióról szóló fejezetei, amelyek bővelkednek a fentiekhez hasonló patetikus mondatokban. Emellett úgy tűnik, hogy az európai értékek diskurzusa – erkölcsi gondolkodásunk Arnold Gehlen által leírt „kóros duzzanata” (*Moralhypertrophie*)¹ folytán – általában parttalan etikai vitákra, szüntelen állásfoglalásra készíti a politikusokat és a közvélemény más alakítóit. Sokan érzik úgy, hogy színt kell vallaniuk: hisznek vagy sem az európai értékekben? Ennek a diskurzusnak megvannak a maga filozófiai, erkölcselemleti és eszmetörténeti gyökerei, s mivel ezekre már ritkábban hivatkoznak, mint magukra az „európai értékekre”, a jelen tanulmány feladata a hiánypótlás: meg kell határozni, milyen szerepet tölt be az európai értékek diskurzusa a nyugati gondolkodástörténetben.

Az európaiságot övező pátosz elsősorban nem egyik vagy másik európai nemzet identitásához tartozik, hanem tudatos elköteleződést jelent bizonyos *egyetemesebb* értékek mellett. Európában ma azt tartják értéknek, ami univerzálisan „emberi” és túlmutat minden kulturális sajátosságon. Emellett megfigyelhető egy ezzel ellentétes tendencia is: az – európai értékek diskurzusát ugyancsak jellemző kulturális relativizmus légkörében – gyanú árnyéka vetül minden olyan normatív kijelentésre, amely teljes egészében mozgósíthatná az ember morális lényét. A világos értéktételezés közönséges és barbár gesztusnak számít az uniós etikettben. A relativizmust megkérdőjelező retorika, amely az abszolút tagadások és szuverén állítások tónusában szólal meg, éppúgy európaiatlannak számít, ahogy a konstitutív hatalom forradalmi nosztalgiáira visszautaló „populista” retorika. Egyfelől tehát az univerzalizmus, másfelől a relativizmus határozza meg az unió értékfogalmait.² Más szavakkal, az „európai értékek” meghatározása, illetve meghatározatlansága azért rendkívül problematikus, mert a szóban forgó értékeknek minden jel szerint az univerzalizmus és a relativizmus nászágyán kellene megfoganniuk.

1 Gehlen 2004, 141, 155.

2 A relativizmust az értékdiskurzus immanens jellegzetességének tekintjük. Ebben a tanulmányban nem az univerzalizmus ellenfogalmaként szerepel és nem vonatkoztatható kizárólag a nemzetállami partikularizmusra.

„Európai értékek”

Európa napjainkban egy eszmetörténeti léptékben is jelentős, bizonyos tekintetben pedig egyedülálló válságon megy keresztül, amely nem csupán színezi, hanem döntően meg is határozza eszmei arculatát. Az univerzalizmus és relativizmus összekapcsolódása döntő befolyást gyakorol azokra az ideológiai konfliktusokra, amelyeket eufemisztikusan csak „értékvitákként” emlegetünk. Ezt a hatást, tehát a részleges és az egyetemes nézőpontokban rejlő konfliktuspotenciált az „egyesülve a sokféleségben” jelszava is sejtenünk engedi. Termékeny összehasonlításra ad lehetőséget, ha megvizsgáljuk, milyen értelemben beszéltek „európai értékekről” az uniós integráció kezdete előtt. A második világháború előtti magyar sajtónyelvben az „európai értékek” kifejezés szinte kizárólag két tárgy körben volt használatos – kontinentális összefüggésben csak gazdasági és kulturális „értékekről” esett szó. Egyrészt tehát a kontinens kereskedelmi életében forgó vagyonelemekre és anyagi javakra utaltak az „európai értékek”, másrészt esztétikai minőségre és olyan tágabb értelemben vett szellemi teljesítményre, amelyet az európai kultúrkör sajátjának tekintettek. „Franciaország és Anglia gazdag” – írja például az *Ellenőr* című napilap egy 1879-ben megjelent cikkben, hozzátéve, hogy ezt azt jelenti, „Páris és London az európai értékek vérkeringésének két szivkamarája.”³ Hasonló összefüggésben a kereskedelmi, s jellemzően a tőzsdei hírekben találkozunk visszatérően az „európai értékek” fogalmával: többek között az európai értékek árfolyam-ingadozásáról,⁴ zuhanásáról,⁵ „mindenféle Európai értékek” amerikaiaknak történő eladásáról,⁶ és fix kamatozású európai értékekről olvashatunk.⁷

Az értékfogalom piaci eredetének nagy jelentősége van, hiszen az „érték” csak a gazdaságban és a jog egyes specifikus területein bír jól megragadható, egzakt jelentéssel. Olyan társadalmi alrendszerekben, melyeknek benső tendenciája, hogy közömbösítsék a jóról és rosszról alkotott erkölcsi nézeteinket. Jogilag kötelező érvénnyel a kártérítési jogban szok-

³ *Ellenőr*, 1879. március 21., 1.

⁴ *Uj Kelet*, 1923. július 4., 8.

⁵ *Brassói Friss Ujság*, 1936. március 17., 1.

⁶ *Erdélyi Lapok*, 1934. december 2., 11.

⁷ *Pesti Hirlap*, 1929. október 27., 13.

ták meghatározni az értékeket.⁸ Ebből a szempontból is figyelemre méltó a kortárs európai viták szóhasználata, azonban a gazdaság és a jog mellett volt egy harmadik terület is, ahol az európai értékek fogalma felbukkant. A régebbi idők nyilvánosságában még egyfajta esztétikai normativitást társítottak az európai értékek fogalmához. Így tartozhatott a magyar zenekultúra „az európai értékek legelső sorába”,⁹ így képviselhetek európai értéket egyes nyelvi-kulturális minőségek,¹⁰ és így beszélhetünk az irodalmi kánon értelmében is az európai értékek rendjéről.¹¹ És ez a szóhasználat nem korlátozódik a napilapok zsurnalizmusára, olyan szerzők írásaiban is megjelenik, mint Szerb Antal és Kállay Miklós. Szerb a magyar irodalomtörténet szerkezetében állapítja meg az európai és magyar értékek összefüggését: „A magyar értékek – írja – európai értékek”, ezért az irodalmi minőség nem a külföldieskedésből, de nem is a magyarkodásból fakad.¹² Az ugyancsak irodalmár és műfordító Kállay Miklós a filozófiai gondolkodás és az irodalmi alkotások meghatározó témáit tekinti európai értéknek. Egyik cikkében arról értekezik, hogy „Miguel de Unamunónál és José Ortega y Gassetnél teljesen átformálódik, sőt átérlik minden becsempészett európai érték spanyollá.”¹³ Itt a tiszta esztétizmus felől elmozdulunk politikai és általánosabb szellemi kategóriák felé.

Természetesen túlzás lenne azt állítani, hogy a második világháború előtti gondolkodók és olvasók mentális eszközkészletéből teljes mértékben hiányzott volna az európai értékek ethosza,¹⁴ de tézisünk szerint az etikai normativitás szerepe elhanyagolható a fentiekkel illusztrált, nagyjából gazdasági, kisebb részt pedig esztétikai értéktételezések mellett. Azért beszélünk illusztrációról, mert Európa szellemtörténeti képe sokkal szélesebb körben is hasonlóan mutat. Az „europäische Werte” német üzleti lapokban is gazdasági értelemben szerepelt, illetve visszatérően amerikai tőzsdei spekulációk híréhez kapcsolódott. Más országok-

8 Schmitt 2011, 14.

9 *Pesti Napló*, 1934. október 21., 22.

10 *Magyar Szemle*, 1905. szeptember 24., 311.

11 A *Keleti Ujság* egyik cikke szerint a könyvpiacra egyes kiadók félrevezető módon arról kívánják meggyőzni olvasóikat, hogy az általuk magyarra fordított külföldi írók „európai értékek”. *Keleti Ujság*, 1932. szeptember 25., 5.

12 Szerb 1932, 523.

13 Kállay 1936, 3.

14 Schütz Antal egyik írásában „a homo europaeus perennis szellemi arculatának jellemző vonásai” (személyesség, egyetemesség és „dialektikai szellem”) képviselik azokat a kulturális javakat, melyek balsorsát szerzőnk az „európai értékek” veszedelmének tartja. Schütz 1937, 264–265.

ban is hasonló volt tehát a helyzet. Ha viszont kifejezetten a kivételeket keressük, akkor az olasz sajtóban illet is találhatunk: a „scala dei valori europei” például nem gazdasági értékskálára utal, hanem az olasz labdarúgás fényes eredményeit jelzi és helyezi el az „európai értékeket” feltűnítő kontinentális eredménytáblán.¹⁵ De az ilyen szórványos kivételektől eltekintve megállapíthatjuk, hogy a napjaink gondolkodását meghatározó etikai értékfelfogás – legyen szó „európai értékekről” vagy „demokratikus értékekről” – egyaránt a *homo oeconomicus* mentalitására megy vissza. A neokantiánus zsargon legfeljebb csak színezi ezt a diskurzust. Összefoglalóan kijelenthetjük, hogy amikor az uniós integráció kezdete előtt európai értékekről beszéltek, többnyire egyszerűen pénzre gondoltak. Pontosan ez készítette állásfoglalásra az értékfilozófia kritikussait.

A gyanú mesterei

A kritika rendkívül szemléletes módon tárja fel a diskurzus rendjét, hiszen épp a 19. század két legnagyobb hatású gondolkodója problematizálta az értékekről való gondolkodást: Friedrich Nietzsche és Karl Marx. A morális értékek diskurzusát paradox módon épp az a Nietzsche tette népszerűvé,¹⁶ aki a korszak egész erényökonómiáját arisztokratikus megvetéssel sújtotta és le akarta rombolni. Érdeemes megjegyezni, hogy Zarat-husztrája először egy piactéren találkozott a tömeggel és ott kezdte hirdetni az embert fölülmúló ember tanát.¹⁷ Ebben egy klasszikus filozófiai toposz elevenedik meg, az *agora*, ahol a közösséget önreflexióra és politikai cselekvésre is lehet készíteni. Ugyanakkor Nietzsche mondanivalója szempontjából nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt sem, hogy a saját eszmény iránti érzék hirdetőjét egy olyan helyen szólaltatta meg, ahol minden érték gazdát cserél, és alku tárgyává válik. A mű későbbi részében is visszatér ez a motívum, méghozzá a következő sorokban: „Ahol a magány véget ér, ott kezdődik a piac; ahol pedig a piac kezdődik, ott nagy színészek lármája és mérges legyek zümmögése kezdődik vele. A vi-

15 Contro i Rosso Crociati nostri maestri di un tempo Azzurri debbono riconfermare la loro superiorità. *Stampa sera*, 22 Ottobre 1936., 1. Megjegyzendő, hogy bár az általános képpel összhangot mutat, az olasz sajtóban viszonylag hamar átpolitizálódott az európai értékek fogalma.

16 Heidegger 2006, 198.

17 Nietzsche 2004, 18.

lág legjobb dolgai is értéktelenek, ha nincs, aki színre vigye őket; az ilyen színrevívő fajtát hívják úgy: nagy emberek.” Ha pedig ezzel a szemmel nézzük az értékek „piacát”, akkor nem a csereérték, és nem is a használati érték a fontos: az egyetlen kérdés az, hogy a hatalom akarása miként ölti magára az értékek álruháját. Nietzsche szerint nem maguk az értékek állnak a középpontban: „Új értékek *kitalálói* körül forog a világ!”¹⁸

A 20. század szédületének nézünk elébe. Minden érték átértékelésével (*Umwertung aller Werte*) Nietzsche olyan kihívást intézett a polgári kultúrához, amelyet nem lehetett válasz nélkül hagyni. Előbb az értékétika posztmetafizikai szofizmái terjedtek el, hogy azután az értéksemlegeség ethosza is elindulhasson máig tartó hódító útjára. A két tendencia minden ellenkező látszat ellenére ugyanabba az irányba tart, minthogy számos területen ma már az értéksemlegeség is értéknek minősül. És *ad absurdum*: ki merné vitatni az olyan értékek fontosságát, mint az értéksemlegeség? Látjuk tehát hogy a „jó” erkölcsi és metafizikai értelmezései Nietzsche várákozásainak megfelelően teret veszítettek az európai gondolkodásban, és az „érték” nem csupán bizonyos pontokon hajtott végre őrsváltást, hanem ma már hézagok nélkül tölti be az európai gondolkodás végeláthatatlanul ökonomizált horizontját. És Nietzsche személyében mégsem hirdethetünk győztest. Mint a Zarathusztrában olvashattuk, ő azt vallotta, az értékeknél sokkal fontosabb, hogy ki határozza meg őket. Jóllehet, követői azt mondanák, ez a nézet csupán az őszinte beszéd kezdetét jelentette a filozófiában, ennek hatása az európai értékek diskurzusában mégsem érhető tetten: sőt, pont az a pátoz maradt érintetlen, amelyen Nietzsche egész életében fáradhatatlanul (bár ezek szerint hiába) gúnyolódott.

Sajátos módon Marx is le kívánta leplezni az értékeken alapuló gondolkodás (úgy is, mint: „ideológia” és „hamistudat”) rejtett talapzatát. Az érték nála a szó neokantiánus ihletettséggű és fellengzősen polgári értelmében gyakorlatilag elő sem fordul, helyette gazdasági tényezőkre vonatkozik. Így Marx az érték két fajtáját különbözteti meg: a dolgok természetében rejlő *használati értéket* és a társadalmi fejlődés által megképzett, absztrakt, pusztán a társadalmi léttől függő *csereértéket*: „A dolog Wert-je valójában sajátos virtusa, míg csereértéke egészen független dologi minőségeitől.”¹⁹

¹⁸ Uo. 65. – kiemelés tőlem: C. Á.

¹⁹ Marx 1976, 266–267.

Ez az egyfelől ontologizáló – az értékek piacával szemben – gyanakvó álláspont végérvényesen ki is jelöli az „értékek” helyét a marxizmusban. Az elmélet következetes képviselőinek eszük ágában sem lett volna alapvető kommunista vagy marxista értéknek nevezni az egyenlőséget vagy a társadalmi igazságosságot. Ezeket a fogalmakat magától értetődő módon a polgári filozófiának kijáró gyanakvással méregették. A marxisták tisztában voltak azzal, hogy a kanti értékfogalom vagy más hasonló értékfilozófia átvétele óhatatlanul légiesítette volna a társadalmi lét materialista ontológiáját, egész addig, míg a marxizmust már alig lehetett volna megkülönböztetni attól, ami ellen a 19. század derekán harcot indított. Lukács György is ezt hangsúlyozta, amikor Marx értelmezése kapcsán két kedvezőtlen véletet bírálta: azokat, akik a kulturális felépítménnyel szemben a gazdasági élet tényösszefüggéseinek kölcsönöztek „értékhangsúlyt” (*Wertbetonung*); és azokat, akik éppen ellenkező irányba mozdultak el Marx elméletétől és a történelmi materializmus logikáját maguk mögött hagyván „a fejlődés ontológiailag megalapozott marxi fogalmából valamilyen értékejlődést [*Wertentwicklung*] csináltak.”²⁰ Az utóbbi intellektuális stratégiát választották azok az értelmiségiek, akik a kommunizmus idején még kézenfekvő módon a Szovjetuniót, a kilencvenes évektől viszont már egyre fokozódó intenzitással az Európai Uniót tartották hasonló történelmi szükségszerűség kifejeződésének. Ez a szellemi magatartás nem oka, csupán eszköze volt a szellemi irányváltásnak, a posztkommunista értelmiségnek következetes „ortodox” marxistaként még ma is piacellenes retorikát kellene folytatnia, az európai értékek és az egyre szorosabb integráció fejlődési modellje helyett ragaszkodva „a fejlődés ontológiailag megalapozott marxi fogalmához”. Másképp alakult: a csereérték, a piac és a történelem nyugati módon újrafogalmazott „igazsága” mindent elsőprő győzelmet aratott a posztkommunista elmékben.

Az értékek kérdésében az állítja egymás mellé a gyanú 19. századi mestereit – Nietzschét és Marxt –, ahogyan az érték eredendően piaci fogalmától elfordulnak. Ha kitarunk a gyanú minden kritikus szellemet rokonító testvériségében, a 20. század folyamán egy harmadik előkelő jövővényre leszünk figyelmesek – Heideggerre, akinek gondolatmenetében marxista és nietzscheánus szempontból sincsen semmi kivetnivaló. Pontosan azt hangsúlyozza, ami közös a két értékkritikában: a létre terhelt

²⁰ Lukács 1985, 174, vö.: Lukács 1986, 151–152.

értékhangsúlyok degradáló voltára hívja fel a figyelmet: „ha – írja – az érték nem engedi a létet annak a létnek lenni, amiként az maga a lét, akkor a vélt meghaladás a nihilizmus legelső beteljesítése. Hiszen a metafizika most már nemcsak a létet magát nem gondolja el, hanem a lét eme nem-gondolása abba a látszatba burkolózik, hogy amikor a létet értéknek tekinti, akkor a leginkább méltó módon gondolja el, úgy hogy minden rákérdezés a létre fölöslegessé válik. [...] Az utolsó csapás Istenre és az értékfeletti világra abban áll, hogy Isten [...] legfőbb értékévé alacsonyodik.”²¹

A politeizmus visszatérése

Nietzsche *Requiem aeternam deója* végső elemzésben nem többet és nem is kevesebbet jelent, mint a legfőbb értékek elértéktelenedését. Az utókor felületességére vall, hogy jobbra az istenhalál gondolatának szédületében nem veszi észre – talán nem is akarja észrevenni –, hogy Isten ebben az összefüggésben „csak” legfőbb értékékként hal meg. Az európai értékekről szóló posztmetafizikai diskurzus kiindulópontját éppen az az elképzelés jelenti, amely szerint a legfőbb jónak mint valamely fenyegető totalitásra irányuló gondolkodás sugallatának mindörökre elgondolhatatlanná kell válnia, ezért hát – igen, mi öltük meg. Mielőtt az értékek rendjét uráló abszolútum kriptájában rázendítene az „örök nyugodalmat Istennek” gyászénekére a *Vidám tudományban* a nietzschei nihilizmus-élményt megfogalmazó őrült, előbb még lámpást gyújt és Istent keresve végzetes felismerésének helyére – a *piacra* szalad.²² Tárgyunk szempontjából semmiképpen sem tekinthetjük mellékesnek ezt a körülményt. Az erkölcsi gondolkodás zajtalan összeomlása, melyre csupán egy őrült kiáltásai miatt leszünk figyelmesek, az értékek önreferenciális diskurzusának nyit teret. Mint köztudott, Nietzsche minden kétséget kizáró tényként jelentette be Isten halálát – de a legfőbb értékévé alacsonyított Isten halálát jelentette bel! Nem véletlen, hogy ezt a filozófiatörténeti fejleményt (a *Zarathustrában* és a *Vidám tudományban* is) feltétlenül egy piactéren kellett kihirdetni: itt még a metafizikai kategóriák is viszonylagossá válnak,

²¹ Heidegger 2006, 225.

²² Nietzsche 2018, 118 [§125].

a legfőbb jó pedig átfordul a javak szabályozatlanul burjánzó pluralitásába. Szabad a vásár!

Keresve sem találhatnánk jobb példát a legfőbb jóra vonatkozó nézetek objektív rendezetlenségére Cicero *De finibus bonorum et malorum* (*A legfőbb jóról és rosszról*) című művének utóéleténél. Ez a könyv napjainkban leginkább már csak azért él a köztudatban – ha egyáltalán! –, mert a nyomdászok ennek egyik bekezdéséből keverték ki a betűtípusok tesztelésére használt „lorem ipsumot”. Hogy világos legyen: a társadalmi lét és az emberi élet értelemadó céljára irányuló kérdésből lett a lorem ipsum, vagyis a legfőbb jóra irányuló filozófiai vizsgálódásból a jelenkor azt az értelmetlen szöveget örökölte, amelyet pusztán formai alakzatainak változatossága és véletlenszerűsége miatt használnak, s még azt is külön érdemének tekintik, hogy tartalmával nem vonja el a tipográfusok figyelmét. Körülbelül ennyivel vagyunk túl azokon a kontextusokon, amelyekben erkölcsi eredetű fogalmaink megőrizhetnék vagy visszanyerhetnék az értelmüket.²³ Mindazonáltal Cicero természetesen történelmünk, az európai történelem része, és műve a „tartalmától függetlenül” is hozzátartozik Európa kulturális örökségéhez. Nyugodtan kijelenthetjük, hogy bár a legfőbb jóra irányuló kérdés nem része az európai értékek diskurzusának, az ebből kikevert értelmetlen szöveget, a lorem ipsumot bizonyos értelemben lehet „európai értéknek” tekinteni. Annál is inkább, mivel értéként lényegében bármi tételezhető. Magát a jóra irányuló kérdést azért kell kirekeszteni az európai értékek köréből, mert – ami Nietzsche problémáját is illeti – ma szinte lehetetlen egyfajta „érték-monoteizmus” megteremtésének igényével elgondolni Isten visszatérését, legfeljebb egyes „vallási értékek” vagy inkább a lelkiismereti és vallásszabadság elve nyerhetnek bebocsátást az európai értékek panteonjába.²⁴

A kereszténységből származtatott posztmetafizikai „értékek” természetesen ma is jelen vannak Európa szellemi vérkeringésében és fontos szerepet töltenek be az európai értékek diskurzusaiban. Gianni Vattimo ilyen értéknek tekinti a testvériséget, a szeretetet és az erőszakmentességet, amelyek – tehetjük hozzá – éppúgy tekinthetők humanista értékek-

²³ MacIntyre 1999.

²⁴ Joseph de Maistre élénk képekkel festi elénk Krisztus győzedelmes belépését az európai Pantheonba: „Látom, mint lép Krisztus a Pantheonba evangélistái, apostolai, a szent atyák, vértanúk és hitvallók kíséretében, hasonlólag a győzedelmes királyhoz, ki nagyjai kíséretében lép legyőzött és megsemmisített ellensége székvárosába. Láttára valamennyi emberisten eltűnik az Isten-ember előtt.” De Maistre 1867, 408.

nek is, mindenesetre valóban túléltek a metafizika Istenének trónfosztását, akkor is, ha jelentésük némiképp bizonytalanná vált.²⁵ Az európai *modus vivendi* egyaránt megköveteli az értékek bizonyos mértékű homályosságát és pluralitását, s ezt a kereszténységre való nyílt hivatkozással könnyű lenne tönkretenni – általában így igazolják a fennálló értékdiskurzus rendezetlenségét és meghatározatlanságát. Hans Kelsen nem véletlenül állítja, hogy egy adott politikai hitvallás által felállított érték viszonylagossága feltétlenül szükségessé teszi a politikai abszolutizmus tagadását.²⁶ Bármiféle megváltásigény vagy az isteni szuverenitás – mint egy abszolút, tehát semmi másból nem származtatható hatalom képzele – értelemszerűen bomlasztóan hatna az értékek közös piacára. Az így előállt helyzet tehát inkább a politeizmusra emlékeztet, amely a relativizmus és univerzalizmus összeházasításának egyetlen hozzávetőleges történelmi előképe.

Max Weber legkülönbözőbb műveiben kapcsolja össze a politeizmust az értékek agonisztikus természetével.²⁷ *A tudomány mint hivatásban* például arról ír, hogy a racionalizált világkép hátterében „a sok különféle rend és érték istenei vívnak egymással” harcot: „A sok régi isten, megfosztva varázsától és ezért személytelen hatalom alakját öltve kiszáll a sírjából, hatalomra tör életünk felett és újra megkezdni örök harcát.” Weber szerint „tudományosan” lehetetlen dönteni például a német és a francia kultúra értéke között, mert „itt is különböző istenek állnak egymással harcban, és pedig mindörökre”.²⁸ Ha igaz a modern racionalizmus és a nemzeti mozgalmak fénykorára mindaz, amiről Weber beszél, még inkább igaz ma, amikor a relativizmus elve és a különféle értékek fontosságának hangoztatása olyan könnyen járnak kéz a kézben. Kétségtelen, hogy a politika *agonisztikus* szemlélete tér vissza napjainkban.²⁹ Ezt a benyomást erősíti a nemzeti partikularista hagyomány visszatérése és általános erősödése is.

Azzal kezdtük ezt a tanulmányt, hogy a sokszínűségére büszke Európa önértéknek tartja a dolgok és elvek pluralitását. Most ebből vezetjük le

25 Vattimo 2002, 24.

26 Kelsen 1925, 370.

27 A jelen tanulmányban idézettekén kívül lásd: Weber 1998, különösen itt: 89, illetve lásd még Weber 2007, 221.

28 Weber 1970, 147–148.

29 Mouffe 2021.

a kortárs értékfilozófia politeisztikus jellegét. Ha nem is a francia vagy a német kultúra gényusa emelkedik Európa egére, azért az európai értékek többes száma jelzi, hogy Weber helyesen ítélte meg a gondolkodás *polimitikus* elemeinek újrakeringését a jelenben. Olyan gondolkodók, mint Odo Marquard, is meg lennének békélve azzal, ha az értékek, elbeszélések és mindenféle nem azonosságok szabadon tenyészhetnének az ismét mitizálódó politikai és történeti gondolkodás végeláthatatlan mezőin.³⁰ Talán ez – ahogy Vattimo írja – lehetőséget adhat régi, premodern kérdéseknek is, hogy a gondolkodásunk felszínére törhessenek.³¹ Mi a legfőbb jó? Mi végre élünk – vagyis mi a *teloszunk*? Mi a közjó? Mi az értelem? És Nietzsche modorában kérdeve: „Mi az, hogy szerelem? Mi az, hogy teremtés? Mi az, hogy vágy? Mi az, hogy csillag?”³² A magunk részéről kételkedünk abban, hogy az értékfilozófia vagy a kulturális relativizmus teret adhatna a jóra irányuló kérdésnek vagy bármilyen olyan elbeszélésnek, amely az igazság kritériumát ismét érvényesítené a politikában. Úgy tűnik, ehhez nem is kapcsolódik érdek, hiszen a közjó bármilyen egzakt meghatározása egy csapásra véget vetne az európai értékek jelenlegi diskurzusának.

A posztkeresztény állapot

Nietzsche filozófiája kapcsán már érintettük a posztkeresztény állapot kérdését. Ezzel kapcsolatban viszont annyi adósságunk biztosan maradt, hogy világossá tegyünk egy különbséget: Isten haláláról beszélni *filozófia*; Istent európai értékke nyilvánítani viszont *blaszfémia* lenne. Láthattuk, hogy Nietzsche mellett Heidegger is erre a következtetésre jutott. A kereszténységtől ugyanis legkevésbé sem idegen az a gondolat, hogy egy isteni személy meghaljon, hívei ellenben kevés dolgot utasítottak el olyan engesztelhetetlenül, mint a semmi másból nem származtatható legmagasabb realitásnak, a végső létalapnak, s egyúttal: a megváltónak mindenféle immanens természeti, társadalmi vagy kulturális értékekkel való összekeverését – tehát a relativizálását. Ez a keresztény álláspont kezdetektől kifejezésre jutott, különösen a római birodalom politeizmusával szemben, amely kész lett volna beilleszteni panteonjába Jézust, mint

³⁰ Marquard 2001, 75–100.

³¹ Vattimo 2002, 7–8.

³² Nietzsche 2004, 23.

keleti gyógyítót, ha a kizárólagosság igényével nem jelentett volna fenyegetést a birodalom polgárainak normatudatát tápláló kultuszközösségre. A keresztények azonban ilyen kompromisszumokra nem voltak hajlandók. Nem azt állították, hogy Jézus – a császárhoz hasonlóan – egy isten fia (*divi filius*), hanem azt, hogy az egyetlen Isten egyszülött fia (*unigenitus dei filius*). És ezzel olyan kihívás elé állították a római birodalom alapjában véve türelmes, nyitott szellemű és integratív politeizmusát, amelynek az nem tudott megfelelni. Ez indította Edward Gibbont arra, hogy megfogalmazza széles körben vitatott tézisé, miszerint a kereszténység okozta a római birodalom bukását azáltal, hogy eltörölte a politeista római vallást, amely a császár isteni személyén keresztül egyetlen hatalmas kultuszközösséggé egyesítette a birodalmat. Figyeljük meg, hogy a szekuláris beállítottságú Gibbon a konstantini fordulatban olyasvalaminek a végét siratta, ami politeisztikus struktúrájában és társadalmi funkcióját tekintve is az európai értékek diskurzusára emlékeztet: „A római világban uralkodó különböző kultuszokat a nép egyformán igaznak, a filozófusok egyformán hamisnak, a magistratusok pedig egyaránt hasznosnak tartották.”³³

Sokak szerint a politeizmus struktúrái a 19. században tértek vissza, amikor Európa népeiből előtört a nemzeti génuszok iránti elragadtatás. A függetlenségi mozgalmak allegorikus utalásokat tettek a többistenhithez kapcsolódó világképre, és a hasonló szimbólumrendszert használó civil vallások is látványosan erőre kaptak. A filozófia úgyszólván egybefonódott a korszellemmel, amikor ugyanis Nietzsche úgy érezte, hogy ideje lezárni a monoteizmus korszakát és meghirdetni az új istenek születését, Európában már javában zajlott az új *teogónia*. Weber is a 19. század szellemi összefüggéseire tekintett vissza, amikor a régi istenek feltámadásáról írt. Ugyanakkor hiba lenne a posztkeresztény államot a 19. századtól kezdődően számba venni, hiszen a gondolkodás politeisztikus struktúrái jóval korábban hódítottak teret. A 19. század küszöbén már csupán romantikus nosztalgia tárgyát képezte a keresztény Európa univerzalista egységeszméje. Chateaubriand *A kereszténység szelleme* (1802) című művében már egy posztkeresztény Európa szellemi légköréből csodálkozik rá a kereszténység egykori egységesítő szerepére. „Ha léteznék Európában egy törvényszék, mely Isten nevében ítélné a nemzetek és fejedelmek

³³ Gibbon 1854, 34.

fölött, és megakadályozná a harcokat és forradalmakat, e törvényszék volna a politika remeke és a társadalmi tökéletesedés legmagasabb foka: a pápák azon befolyás által, melyet a keresztény világra gyakoroltak, már azon ponton állottak, hogy e szép álmodat valósítsák.”³⁴ Hasonló képet fest Európa keresztény egységéről a romantika másik nagy képviselője, Novalis is *A kereszténység, avagy Európa* (1799) című esszéjében: „Szép és ragyogó korszak volt, midőn Európa keresztény ország volt, midőn egy kereszténység népesítette be ezt az emberi világrészt, egy nagy közös érdek fogta össze az egyház e tágas birodalmának legfélreesőbb provinciáit is.”³⁵ Mivel az idézett szerzők saját korukat bizonyos értelemben már egy posztkeresztény állapot részeként élték meg, felvetődik a kérdés, hogy mikortól számíthatjuk ezt a posztkeresztény állapotot.

Ha szemügyre vesszük Chateaubriand és Novalis kritikáját, feltűnő, hogy mindkettő a harmincéves háború után létrejött vesztfáliai európai rendre van kiélezve. Függetlenül attól, hogy a megelőző állapotokat ténylegesen mennyire hatotta át a kereszténység szelleme, illetve mennyire tekinthető a keresztény kultúra Európa sajátjának, a középkor katolikus univerzalizmusának lényege az volt, hogy a transzcendens igazságra, valamint annak interpretációjára támasztott egyetemes igény a kulturális sajátosságok fölött uralkodott – szellemi struktúrája nem tekinthető politeisztikusnak, mert rendszerének metafizikai magvát illetően nem ismert viszonylagosságot. Ezt a politikai teológiaként is elemezhető gondolkodásmódot nem a 19. század forradalmi és szellemáramlatai bontották meg, hanem a harmincéves háborút követő változások. Ebben a periódusban ugyanis a keresztény teológiától elforduló gondolkodást „egy semleges szféra” utáni vágy hajtotta: az a törekvés, hogy az állami főhatalom a béke és a stabilitás érdekében felülemelkedjen a teológiai vitákon.³⁶ Ekkor az emberiség üdvvárákozásait alárendelték a területi elvnek, a vallási polgárháborúban tomboló eszkatologikus késztetéseket megkötötték a világi hatalom tömör rendjében. Kiszélesítették a vallási szempontból semlegesített politika terrénumát s ezzel megtörték a vallás elsőségét.³⁷ Carl Schmitt az így körvonalazódó modern államkonceptiót Dosztojevskij nagy inkvizitorához hasonlította, mivel szerinte a főhatalomnak ez

34 Chateaubriand 1881, 314.

35 Novalis 1991, 625.

36 Schmitt 2002, 62.

37 Koselleck 2016, 28.

a modern felfogása is ártalmatlanná (*unschädlich*) akarja tenni Krisztus hatását a politikai szférában, „hogyan eloszlassa a kereszténység anarchisztikus természetét, de meghagyja egy bizonyos legitimáló értelmét, még ha a háttérben is; mindenesetre nem tesz le róla”.³⁸ A posztkeresztény állapot pontosan ezzel a kettősséggel írható le. Egy közel fél évezrede tartó korszakról beszélünk, amelyben minden transzcendens igazságigény kizárásával ártalmatlanítják a kereszténységet és megfosztják társadalmi hatóerejétől. Tárgyunk szempontjából lényeges, hogy csakis ezáltal nyilvánított meg a teoretikus tér az európai értékek számára.³⁹

Az értékek zsarnoksága

Az értéket félúton találjuk az érdek és az elv között. Ezért, ha valamilyen értékről hallunk, annak egyaránt lehet gazdasági, politikai vagy erkölcsi értelme. Ugyanakkor piaci eredetű fogalom lévén, az érték eleve magában hordozza az ellenértékhez mért viszonylagosság jelentését is. Ha politikai összefüggésben valaki azt állítja, hogy egyes „értékek” vitán felül állnak, akkor pontosan ebből az eredendő viszonylagosságból próbálja kiemelni az adott értéket és közelíteni annak jelentését az elvhez, jobban mondva a bizonyításra sem szoruló, s a levezetés alól kivonható *princípium* fogalmához.⁴⁰ Filozófiai előzményeit tekintve ez neokantiánus kísérlet, hiszen a bölcsélet terén Immanuel Kant beszélt a leghatározottabb hangon a filozófia vagy épp az emberi méltóság abszolút értékéről. Ő azonban sokkal következetesebben abszolutizálta az érték fogalmát, mint ahogy azt ma az Európai Uniót övező vitákban látjuk.

Az értékfilozófia feltámasztása Carl Schmitt szerint válaszkísérlet a 19. század nihilizmusválságára, melyet Nietzsche kapcsán már érintettünk.⁴¹ A közvélekedéssel ellentétben nem az értékek elértéktelenedése vezetett a nihilizmushoz, hanem a nihilizmus hívta életre válaszképpen az értékek egyszerre relativista és univerzalista diskurzusát, amelynek párhuzamait eddig a politeizmusban véltük felfedezni. Schmitt Nicolai Hartmann

³⁸ Schmitt 1991, 243.

³⁹ Nem véletlen, hogy Európa klasszikus erkölcsméleti és politikai diskurzusában az érték fogalma a modernitás előtt nem játszik érdemi szerepet. Lásd: Lübke 2006, 55–66.

⁴⁰ Vö.: Gadamer 2000, 36.

⁴¹ Schmitt 2011, 24.

kifejezésével az „értékek zsarnokságáról” beszél. Mivel ez a zsarnokság az értékek agonisztikus, sőt már-már kaotikus és értelmetlen küzdelmét jelenti,⁴² ez a gondolat lehetővé tette Schmitt számára, hogy rávilágítson az értékviták politikai alapmotívumaira. Általános tapasztalat, hogy az értékek nem interpretálják magukat és nem kényszerítik ki saját érvényességüket. Ugyanezt tapasztaltjuk a felismert vagy internalizált igazsággal kapcsolatban is: az embernek hiába „van igaza”, ha nincsen hozzá ereje, hogy érvényt szerezzen ennek az igazságnak. Itt ér össze a politika és a metapolitika. A politikára nézve transzcendens igazságot és a hatalmat összekötő legrövidebb egyenest hívjuk metapolitikának. Ezt az egyenest próbálja megvonni Schmitt, amikor azt kérdezi, végső soron ki értelmezi és viszi véghez jogilag kötelező érvénnyel az állandóan értelmezésre szoruló igazságot.⁴³ Ki határozza meg az értékeket? Schmitt szerint az értékek háttérben mindig politikai ágencia áll: „Aki értéket mond, az érvényre akar juttatni és ki akar kényszeríteni [valamit]. Az erényeket gyakorolják, a normákat alkalmazzák, a parancsokat végrehajtják, ám az értékeket meghatározzák és érvényesítik. [...] Aki azt mondja, hogy ezek anélkül érvényesek, hogy valaki érvényesítené őket, az csalni akar.”⁴⁴

Hogy ki interpretálja az európai értékeket, az természetesen ma is hatalmi kérdés, de mint minden európai hatalmi kérdésnek, úgy ennek is elveszi az élet a kontinens államainak 19. századi állapotokhoz mért általános tér- és hatalomvesztése.⁴⁵ Emellett az értékek diskurzusból szükségszerűen következő relativizmus is csak tovább csökkenti az európai értékviták metapolitikai jelentőségét. Az érték problematikus, mert többször hivatkoznak rá, mint ahányszor megjelenítik. Többször hívják segítségül, mint ahányszor érvényt szereznek neki. Ezért az európai értékeket átmeneti jelenségként határozhatjuk meg. Ezzel a relativizmussal és fedezet nélküli univerzalizmussal legfeljebb a hatalmi vákuum és a narratív interregnum üressége tehető elviselhetőbbé. De abban a pillanatban, amikor Európa a sokféleség helyett majd ismét a *modus vivendi* meghaladó normatív egységeszme feltámasztására helyezi a hangsúlyt

42 Uo. 48–49.

43 Schmitt 2002, 90, vö. Schmitt 2018, 173.

44 Schmitt 2011, 41.

45 Kondylis 2001, 80–81.

– „posztvesztfáliai viszonyok között térnek vissza a prevesztfáliai problémák”⁴⁶ –, és kezdetét veszi az értékek alkonya.

Irodalom

- Chateaubriand, François René de 1881: *A kereszténység szelleme*. II. kötet. Fordította Gubicza István. Budapest, Hunyadi Mátyás Intézet.
- De Maistre, József 1867: *A pápáról*. Ford. A pesti növendékpapság magyar egyházirodalmi iskolája. Munkálatok. 30. évf. Pest.
- Gadamer, Hans-Georg 2000: *A filozófia kezdete. Két tanulmány*. Budapest, Osiris.
- Gehlen, Arnold 2004: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Gibbon, Edward 1854: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol. I. Boston, Phillips, Sampson and Co.
- Heidegger, Martin 2006: *Rejtektutak*. Budapest, Osiris.
- Kállay, Miklós 1936: Forrongó Spanyolország örök eszméje. *Élet*, augusztus 30.
- Kelsen, Hans 1925: *Allgemeine Staatslehre*. Berlin, Julius Springer.
- Koselleck, Reinhart 2016: *Kritika és válság. Tanulmány a polgári világ patogeneziséről*. Budapest, Atlantisz, 28.
- Lukács, György 1985: *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó – Magvető, 174.
- Lukács, Georg 1986: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. 2. Halbband. Darmstadt–Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 151–152.
- Lübbe, Hermann 2006: Werte modern – alltäglich und feiertäglich. In Mohn, Liz – Mohn, Brigitte – Weidenfeld, Werner – Meier, Johannes (szerk.): *Werte. Was die Gesellschaft zusammenhält*. Guetersloh, Bertelsmann Stiftung, 55–66.
- MacIntyre, Alasdair 1999: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Budapest, Osiris.
- Marquard, Odo 2001: A politeizmus dicsérete. A mono- és polimitikusságról. In uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest, Atlantisz, 75–100.
- Marx, Karl 1976: Értéktöbblet-elméletek. *Karl Marx és Friedrich Engels művei* 26/III. kötet. Budapest, Kossuth, 266–267.
- Mouffe, Chantal 2021: *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin, Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich 2004: *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Budapest, Osiris.
- Nietzsche, Friedrich 2018: *A vidám tudomány*. Máriabesnyő, Attraktor.
- Novalis 1991: A kereszténység, avagy Európa. Töredék 1799-ből. *Magyar Filozófiai Szemle*, 4–5, 625–642.
- Schmitt, Carl 1991: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 2002: *A politikai fogalma*. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 62.
- Schmitt, Carl 2011: *Die Tyrannei der Werte*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Schütz, Antal 1937: Tegnap és holnap között. *Katolikus Szemle*, május 1., 264–265.
- Szerb, Antal 1932: Bevezetés a magyar irodalom történetéhez. *Erdélyi Helikon*, október.
- Vattimo, Gianni 2002: *After Christianity*. New York, Columbia University Press.

⁴⁶ Békés 2019, 33.

- Weber, Max 1970: A tudomány mint hivatás. In uő.: Állam, politika, tudomány. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 126–156.
- Weber, Max 1998: A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme. In uő.: *Tanulmányok*. Budapest, Osiris, 70–127.
- Weber, Max 2007: *Világvallások gazdasági etikája*. Budapest, Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar.