

MISETICS BÁLINT

Thoreau és Gandhi az engedetlenségről és az ellenállásról*

Bevezetés

Olyan történelmi helyzetekben, amelyekben a jogállamiság, a hatalmi ágak megosztása, a politikai képviselet, a tisztességes politikai verseny, a közvetlen demokrácia, valamint a dolgozói érdekérvényesítés intézményes garanciáit a kormányzat mind súlyosan korlátozza vagy a saját nyers hatalmi érdekei szerint alakítja át, élesebben merülnek fel az állami berendezkedés legitimitációjának, és különösen az igazságtalanság eszközeül használt jogszabályok iránti engedelmességnek (az egyébként egyetemes) kérdései, másrészt megalapozottan lehet számítani a politikai érdekérvényesítés intézményen kívüli – és akár a törvények erőszakmentes megsértését is felvállaló – formáinak a terjedésére.

Az alábbi eszmetörténeti áttekintés célja, hogy feltárja a polgári engedetlenség és az erőszakmentes ellenállás klasszikus hagyományának két kiemelkedően nagy hatású képviselője, Henry David Thoreau és Mohandász Karamcsand Gandhi nézeteit, és ezen keresztül szempontokat adjon az állampolgárok lelkiismereti kötelességének (és politikai lehetőségeinek) az újrarendelésére a jelenlegi magyarországi politikai környezetben.

* A tanulmány elkészítését a Politikatörténeti Alapítvány kutatói ösztöndíja segítette. Ez úton is köszönöm az Alapítvány keretei között működő Társadalomelméleti Műhely tagjainak, valamint Győri Péternek, Széles Zsuzsannának és Váradi Balázsnak a kéziratához fűzött megjegyzéseit.

Amikor Thoreau 1848-ban az igazságtalan törvényekkel szembeni engedetlenség iránti köteleességről beszélt, akkor bizonyosan nem egy újkeletű problémában foglalt állást. Az ember alkotta törvényekkel szembeni engedetlenség igazolása egy magasabb rendű erkölcsi törvény által – a polgári engedetlenség eszméjének lényege – hosszú múltra tekint vissza. Ez az eszme jelenik meg például Szophoklész *Antigoné* (i. e. 452) című drámájában, amikor Thébai új uralkodója, Kreón kérdőre vonja Antigonét amiatt, hogy parancsa ellenére nem hagyta testvérét, Polüneikészt temetetlenül heverni a harcmezőn, és homokkal szórta be a holttestét, amire Antigoné a következőképpen felel:

*„Parancsaidban nem hiszem, hogy oly erő
Lehet, mely engem istenek nem változó
Íratlan törvényét áthágni kényszerít.”²*

Annak, hogy az isteni törvények előbbre valók az ember alkotta törvényeknél, a római politikai gondolkodásban is kitüntetett szerepe volt éppúgy, mint az Újszövetségben („Istennek kell inkább engedelmeskednünk, mint az embereknek”)³ vagy Aquinói Tamás teológiájában. A Felvilágosodás szerzői hosszasan értekeztek az igazságtalan hatalommal szembeni ellenállás jogának (a polgári engedetlenségtől eltérő, azonban ahhoz kapcsolódó) kérdéseiről.⁴ Természetesen Magyarországon sem újkeletű probléma az érdekérvényesítés intézményesített csatornáin kívüli politikai cselekvés legitimációja vagy szüksége, illetve általában az állammal való együttműködés lelkiismereti korlátja. Sőt, a történeti emlékezetben kitüntetett szerepe van az 1848–1849-es forradalom és szabadságharc leverését követő

²Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása. 450–455. sor.

³*Apostolok Cselekedetei*, 5,29.

⁴Lásd Raffaele LAUDANI: *Disobedience in Western political thought: A genealogy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013; LUDASSY Mária: A polgári engedetlenség előtörténetéből. In: *A polgári engedetlenség helye az alkotmányos demokráciákban*. Összeállította: CSAPODY Tamás. Bibó István Szakkollégium, T-Twins Kiadó, Budapest, 1991. 30–35.

passzív ellenállásnak (illetve annak mítoszának),⁵ ami – mint látni fogjuk – Gandhi számára is fontos hivatkozási alapul szolgált.

Természetesen Thoreau idejében sem ő volt az egyetlen, aki az igazságtalan törvényeknek való nyílt szembeszegülés mellett érvelt. A 19. század második felének európai és észak-amerikai radikális politikai ellenkultúrájában fontos szerepet játszott a polgári engedetlenség és az ellenállás eszméje. Ebben a szellemenben vett részt például az 1872-es választásokon – a nők választójoggal való felruházása mellett a rabszolgaság eltörléséért is küzdő – Susan B. Anthony. Miután ezért büntetőeljárást indítottak ellene, elítélték, ő pedig megtagadta a pénzbírság kifizetését, azt a „régii forradalmi eszmét” idézte, miszerint „az önkényuralommal szembeni ellenállás az Istennek való engedelmesség”.⁶ A korabeli munkásmozgalomnak – a munkahelyi szerveződés és a sztrájk jogát biztosító törvények híján – gyakran nem is volt más választása, mint hogy törvénytörő eszközökkel (közvetlen akciókkal) éljen;⁷ részben éppen ezek használatával sikerült kivívni a jogszerű eszközök biztosítását. Mégis, mivel később Thoreau esszéje vált a polgári engedetlenségről szóló irodalom legsűrűbben idézett szövegévé, indokolt az ő gondolataival kezdeni az áttekintést.

⁵ DEÁK Ágnes: Társadalmi ellenállási stratégiák Magyarországon az abszolútista kormányzat ellen 1851-1852-ben. *Aetas*, 1995/4. 27–59.; PAP József: A passzív ellenállás, a neoabszolútizmus korának mítosza? *Aetas*, 2003/3–4. 59–176.; CSAPODY Tamás: Deák Ferenc és a passzív rezisztencia. *Magyar Tudomány*, 2005/3. 301–308.; CSAPODY Tamás: Passzív rezisztencia szekunder formái Magyarországon 1848 és 1865 között. *Politikatudományi Szemle*, 2005/1. 183–196.

⁶ Anthony beszédének magyar fordításához (és az ügy társadalmi kontextusának rövid összefoglalásához) lásd Susan B. ANTHONY beszéde az Észak-New York-i kerületi bíróságon. In: *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. Szerk.: MISETICS Bálint. Napvilág Kiadó, Budapest, 2016. 63–66.

⁷ Erről lásd pl. CRAIG CALHOUN: *The Roots of Radicalism. Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth Century Social Movements*. University of Chicago Press, Chicago, 2012.

Henry David Thoreau

Kortársai, és maga Thoreau sem gondolták volna, hogy halálát követően az ellenállás eszméjének az egyik ikonikus alakjává válik. Henry David Thoreau (1817–1862) transzcendentalista⁸ költő és író volt, aki ideje nagy részét a természet járásával és tanulmányozásával töltötte. Megvetette a közéletet, a napilapokat és az intézményes politikát, vonakodott bármilyen politikai szervezethez csatlakozni, s gyanakvással szemlélte a társadalmi reformereket éppúgy, mint a kollektivisták életmódkísérleteket. Legismertebb könyve, a *Walden*, a társadalomból való magányos kivonulásról szól. Sokatmondó a politikához való viszonyával kapcsolatban, hogy *Rabszolgaság Massachusettsben* című esszéjében részben éppen azt rötta fel Massachusetts államnak a rabszolgasággal kapcsolatban, hogy rákényszerítette őt, hogy politikával foglalkozzon.

Thoreau ezzel együtt is sokoldalú társadalomkritikát fogalmazott meg műveiben a kapitalizmussal, a munkamegosztással, az egyenlőtlenséggel, a bérmunkával és az ipari társadalommal szemben, megelőlegezve a „fogyasztói társadalom” megannyi későbbi kritikáját, valamint a radikális ökológiai politika éthoszát. Elsősorban nem a társadalom, hanem az egyén személyes, belső reformjának a lehetősége foglalkoztatta – pontosabban: a személyes reformok segítségével gondolta el a társadalom megváltoztatását, nem pedig (mint az utópikus politikai filozófiai hagyomány jelentős része) fordítva.⁹ Thoreau gondolkodásának a középpontjában a *helyes élet* (és életvezetés) morális és gyakorlati kérdései álltak, valamint a folyamatos önvizsgálat, mint ennek legfőbb eszköze.¹⁰ A társadalomból

⁸ Az amerikai transzcendentalista irányzatról magyarul lásd Ruchard RULAND és Malcolm BRADBURY: *Az amerikai irodalom története. A puritanizmustól a posztmodernizmusig*. Corvina, Budapest, 1997. 124–135.

⁹ Melissa LANE: Thoreau and Rousseau: Nature as Utopia. In: *A Political Companion to Henry David Thoreau*. Ed. by.: Jack TURNER. University Press of Kentucky, Lexington, 2009. 341–371.

¹⁰ Nancy L. ROSENBLUM: Introduction. In: *Thoreau: Political Writings*. Szerkesztette: Nancy L. ROSENBLUM. Cambridge University Press, Cambridge, 1996. vii–xxxi.

való átmeneti kivonulásai is értelmezhetők azonban az elidegenítő és elembertelenítő gazdasági és politikai rendszerektől való függetlenség eléréséért vívott olyan küzdelemként, amelynek éppen az általa kívánatosnak tartott állampolgári lét elengedhetetlen előfeltételének – az intellektuális és morális autonómiának – a biztosítása volt a célja.¹¹ Politikai intervenciói jelentős részben abból a felismerésből származtak, hogy egy elnyomó és igazságtalan társadalomban lehetetlen valóban szabadon és helyesen élni. Politikai írásaiban, Howard Zinn szavaival, „az emberi lét leggyötrőbb kérdésére keresi a választ: hogyan éljük az életünket egy olyan társadalomban, amely egyre nehezebbé teszi, hogy emberek maradjunk?”¹²

A polgári engedetlenség iránti kötelességről

A polgári engedetlenség eszméjével kapcsolatban Thoreau legnagyobb hatású műve *A polgári engedetlenség iránti kötelességről* című esszé, amit eredetileg *The Relation of the Individual to the State* (Az egyén viszonya az államhoz) és *The Rights and Duties of the Individual in Relation to the State* (Az egyén jogai és kötelességei az állam vonatkozásában) címmel adott elő Concordban 1848 elején. Előadásának egyetlen, életében megjelent írásos változatát az *Aesthetic Papers* (egy rövid életű és kevesek által olvasott irodalmi folyóirat) közölte *Resistance to Civil Government* (Ellenállás a polgári kormányzattal szemben) címmel.¹³ Az esszé története 1842-ben kezdődik, amikor

¹¹ Shannon L. MARIOTTI: *Thoreau's Democratic Withdrawal: Alienation, Participation, and Modernity*. University of Wisconsin Press, Madison, 2010.

¹² Howard ZINN: Introduction. In: *The higher law: Thoreau on civil disobedience and reform*. Ed. by: Wendell GLICK. Princeton University Press, Princeton, 2004. x.

¹³ Bob Pepperman TAYLOR: *The Routledge Guidebook to Thoreau's Civil Disobedience*. Routledge, London, 2014. – Az esszé magyar nyelvű kiadásai Vámosi Pál fordításában az 1849-es kiadás szövegét közzé tették, egy 1903 óta használatos angol cím (*On the Duty of Civil Disobedience*) átvételével. A „polgári engedetlenség” először Thoreau halála után négy évvel, 1866-ban jelent meg az esszé címében. Az 1866-os szöveg részben eltért a korábitól, és a változtatások egy része valószínűleg Thoreautól származik. (Erről lásd James DAWSON: Recently Discovered Revisions Made by Thoreau to the First Edition Text of „Civil Disobedience”. *The Concord Saunterer*, 2007/15. 1–23.) A következőkben a magyar fordítás címével (illetve a PEK betűszóval) a *Polgári engedetlenség*

Thoreau (követve barátja, Bronson Alcott példáját) megtagadta a massachusettsi fejadó fizetését,¹⁴ ami miatt 1846 júliusában egy éjszakára bebörtönözték, majd miután valaki kifizette helyette a tartozását, szabadon engedték.

Thoreau a bebörtönzésének történetén keresztül érvelt az igazságtalan törvényekkel szembeni engedetlenség kötelessége mellett. Előadásait azoknak szánta, akik igazságtalannak tartották és elleneztek a rabszolgaságot és a mexikói háborút (ezzel kapcsolatban az esszé nem is érvel, azt magától értetődőnek tekinti).¹⁵ „Én nem távoli ellenségekkel vitatkozom, hanem azokkal, akik itt nálunk együttműködnek velük, teljesítik azoknak a távoliaknak parancsait, akik nélkül az utóbbiak ártalmatlanok volnának.”¹⁶ Az állam iránti hűség és a törvénytisztelet így teszi „még az egyébként jóindulatú embereket is naponta az igazságtalanság cinkostársaivá”.¹⁷

Thoreau azokhoz szólt, akik saját érdekeiket az igazság elé, „a szabadság kérdését a szabad kereskedelem kérdése mögé”¹⁸ helyezték, és azokhoz, akik ellenvéleményük ellenére is hűségesek maradtak a szörnyűségeket elkövető államukhoz, és

és erőszakmentes ellenállás című kötetben (Napvilág Kiadó, Budapest, 2016.) megjelent változat (A polgári engedetlenség iránti kötelességről. 29–47.) oldal-számaival utalok a szövegre.

¹⁴ Az egyházi adó fizetését Thoreau már 1840-től megtagadta, mivel nem látta be, hogy „miért kell a tanítónak a pap eltartására adót fizetnie, s miért nem kell a papnak a tanító eltartására.” (PEK. 40.). Az egyházi adó megtagadásáért szintén börtön fenyegette, azonban, mint Thoreau elmeséli „sajnos valaki jobbnak tartotta, ha fizet helyettem” (Uo.), később pedig írásbeli nyilatkozatban kérvényezte, hogy levegyék az egyházi adóra kötelezettek névsorából, aminek a hatóságok eleget tettek. (A történeletről és társadalmi kontextusukról lásd John C. BRODERICK: Thoreau, Alcott, and the Poll Tax. *Studies in Philology*, 1956/4. 612–626.)

¹⁵ Az amerikai–mexikói háború (1846–1848), amelyet Texas 1845-ös bekebelezését követően az Egyesült Államok hadseregének fegyveres provokációja váltott ki (és amely Mexikó számára korábbi területe közel felének elvesztésével zárult), két okból is fontos volt Thoreau számára: egyrészt önmagában is igazságtalan háborúnak tartotta, másrészt az Egyesült Államok déli-nyugati terjeszkedése a rabszolgaság térbeli kiterjesztésével (valamint a rabszolgartató államok politikai befolyásának a növekedésével) fenyegetett.

¹⁶ PEK. 33.

¹⁷ PEK. 31.

¹⁸ PEK. 33.

együttműködésükkel maguk is hozzájárultak az államgépezet súrlódásmentes működéséhez. „Ezren és ezren akadnak, akik *eluben* ellenzik a rabszolgaságot és a háborút, de megszüntetésére érdemben semmit se tesznek.”¹⁹

Rögtön az esszé elején elhatárolódott az abolicionista mozgalom William Lloyd Garrison nevéhez kötődő keresztény radikális irányzatától is, amely nem csupán a rabszolgatartó állammal, hanem minden ember alkotta államszervezettel szemben határozta meg magát.²⁰ Az előadás első (és Thoreau életében egyetlen) írásos megjelenésének címe pedig kifejezetten az állammal szembeni *ellenállásról* szólt, szemben az előbbi irányzat által vallott *nonresistance* (vagyis ellen-nem-állás) elvével.²¹

Amint azt az 1775-ös amerikai forradalom és a „forradalomhoz való jog” földidézése, vagy az a gondolat miszerint „eljött az ideje annak, hogy a becsületes emberek fellázadjanak, és a forradalom felé forduljanak”,²² mutatja, Thoreau esszéje nélkülözte a polgári engedetlenség később uralkodóvá vált elgondolásainak a mérsékletességét (és önkorlátozó jellegét).²³ A polgári engedetlenség későbbi eszmetörténete alapvetően a fel-

¹⁹ Uo. (Kiemelés az eredetiben.)

²⁰ „De hogy gyakorlatiasan és állampolgárhoz méltóan szóljak, s ne úgy, mint azok, akik kormány nélküliséget akarnak, nem kívánom, hogy egyszeriben ne legyen kormányunk, hanem azt kívánom, hogy *azonnal* jobb kormányunk legyen.” (PEK, 30.) Az eredeti szöveg szerint: „To speak practically and as a citizen, unlike those who call themselves no-government men, I ask for not at once no government, but *at once* a better government”. (Henry David THOREAU: Resistance to Civil Government. In. *Aesthetic Papers*. Ed. by Elizabeth P. PEABODY. Boston, 1849. 190.) Garrison hiveire gyakran utaltak a „no-government men” megnevezéssel. Thoreau az egyéni szabadságjogokat tiszteletben tartó, azok biztosítására szolgáló állam mellett, nem pedig az állam ellen foglalt állást.

²¹ A *nonresistance* doktrínája alapvetően a morális érvek és a példamutató erejét, valamint a passzív ellenállás gyakorlatát hirdette (Thoreau barátja, Bronson Alcott, erre hivatkozva tagadta meg az adófizetést 1840-ben), ugyanakkor ambivalens volt az ember alkotta törvényeknek való engedelmességgel kapcsolatban.

²² PEK. 32. (A fordítást megváltoztattam.)

²³ Lásd Herr esszójét, amely Thoreau politikai filozófiáját (és a rabszolgasággal szembeni ellenállásban való részvételét) veti össze a polgári engedetlenség domináns kortárs (liberális) értelmezésével és a kettő közötti lényegi különbségekre hívja fel a figyelmet: William A. HERR: Thoreau: A Civil Disobedient? *Ethics*, 1974/1. 87–91.

tétlen engedelmesség, valamint a társadalmi és jogrend teljes megváltoztatását célzó forradalom között húzódó középút precíz kimunkálásáról és igazolásáról szól. Thoreau megközelítése inkább az ellenálláshoz való jog (Függetlenségi Nyilatkozatban is megjelenő) modern eszméjének az újrafogalmazása a rabszolgaság kontextusában, amelyben egyaránt támaszkodott a transzcendentális lelkiismeretre helyezett hangsúlyára, az abolicionista mozgalom eszmeiségére, valamint a lelkiismereti ellenszegülés évszázados amerikai hagyományára.

A kortárs (elsősorban liberális) politikai filozófiában a polgári engedetlenség eszméje egy nagyrészt igazságos társadalmi berendezkedés esetében merül fel egy konkrét igazságtalansággal szembeni törvénysértő ellenállás olyan igazolásaként, amely felülírja egy egyébként legitimnek elismert államszervezetnek való engedelmesség (alapértelmezettnek tekintett) követelményét.²⁴ Thoreau számára azonban a politikai hatalom legitimitása és az engedelmesség ebből fakadó követelménye minden esetben feltételes volt. A polgári engedetlenség később uralkodóvá váló elgondolásával szemben Thoreau nem volt az erőszakmentesség híve sem. Későbbi esszéiben egyaránt kiállt azok mellett, akik erővel próbálták kiszabadítani Anthony Burns szökött rabszolgát a bostoni bíróság börtönéből, valamint John Brown fegyveres felkelési kísérlete mellett (amelyhez egy csekély összeggel maga is hozzájárult). Az engedelmesség megtagadásának következményét először „békés forradalomnak” nevezi, később azonban így folytatja: „De tegyük fel, hogy vér fog folyni. Hát nem folyik egyfajta vér akkor is, ha valakinek a lelkiismeretét sebzik meg?”²⁵

Thoreau programja minimalista volt, abban viszont kérlelhetetlen. A társadalmi reformmal kapcsolatban ezt írta: „Nekem más elfoglaltságaim vannak. Én voltaképpen nem azért jöttem e világra, hogy itt boldogabb életet teremtsék, hanem hogy éljek, akár jó itt, akár nem.”²⁶ Mint írta, „az embernek természetesen

²⁴ Ennek a megközelítésnek Rawls fejtette ki a legnagyobb hatású változatát. John RAWLS: A polgári engedetlenség meghatározása, igazolása és szerepe. In: *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. 197–213.

²⁵ PEK. 38–39.

²⁶ PEK. 37.

nem kötelessége, hogy a rossz – bármilyen irtózatos legyen is az – kiirtásának szentelje magát; lehet más tisztességes foglalatossága is, ami leköti; de az mindenképpen kötelessége, hogy a rosszért ne vállalja a felelősséget, s ha már egyébként nem foglalkozik vele, legalább ne segítse elő”.²⁷ Thoreau tehát nem vállalt felelősséget a társadalmi igazságtalanságokért, csak saját magáért: azért, hogy *ő maga ne járuljon hozzá* – akár csak figyelmetlenségéből, megszokásból vagy törvénytiszteletből – az igazságtalansághoz.

Ezt azonban feltétlen kötelességünknek tekintette, amelyhez tartanunk kell magunkat, bármi áron. Az kevés, ha kinyilvánítjuk az ellenvéleményünket: „Hogyan elégedhet meg valaki azzal, hogy csak véleménye van, s még élvezi is ezt?”²⁸ A lelkiismereti kötelességünket nem bízhatjuk a képviseleti rendszer esetlegességeire sem: „Még ha az *igazságosságra* szavazunk, azzal se *teszünk* semmit érte. Csak erőtlenül kifejezésre juttatjuk embertársaink előtt azt az óhajunkat, hogy győzedelmeskedjék.”²⁹

Az igazsághoz való ragaszkodás feltétlen jellege vezet el a törvényekkel szembeni engedetlenség követelményéhez. A lelkiismeret parancsának minden mást – így az államhoz való hűséget és a törvények tiszteletét is – felül kell írnia. „Vajon az állampolgárnak akár csak egy pillanatra vagy bármily csekély mértékben is át kell engednie lelkiismeretét a törvényhozóknak? Hát akkor miért van mindenkinek lelkiismerete? Nekünk, szerintem, elsősorban embereknek kell lennünk, és csak másodsorban alattvalóknak. Nem annyira a törvényt, mint inkább az igazságosságot kell tisztelnünk.”³⁰ Ha a kormány igazságtalanságokat követ el, „nem közösködhetünk vele anélkül, hogy szégyenfolt ne esne rajtunk”,³¹ ha „másokkal szemben az igazságtalanság eszközének szerepére akar kényszeríteni minket, akkor, azt mondom, szegjük meg a törvényt”.³²

²⁷ PEK. 35.

²⁸ PEK. 36.

²⁹ PEK. 34. (Kiemelés az eredetiben.)

³⁰ PEK. 30.

³¹ PEK. 32.

³² PEK. 36–37.

Thoreau tehát elsősorban nem azt a kérdést teszi fel: „Mi a legtöbb, amit azért tehetek, hogy megszűnjön az igazságtalanság”? Hanem azt: „Mi az, amit mindenképp meg kell tennem ahhoz, hogy ne legyek bűnrészes az igazságtalanságban?”³³ Az „elveken alapuló cselekvés”³⁴ azonban mégsem csak a saját lelkiismeretének megnyugtatójáról szól. Az adófizetés megtagadását Thoreau esetében kezdetben talán lehetne ekként értelmezni: mint a lelkiismereti ellenszegülés olyan esetét, amely nem tart igényt arra, hogy követőkre találjon, hanem csak annak biztosítására szolgál, hogy az egyén ne legyen részese annak, amit a lelkiismeretével összeegyeztethetetlennek tart.³⁵ Thoreau azonban nyilvánosságra hozta tettét, és másokat is az állammal való együttműködés felmondására biztatott: „Nem habozom kimondani, hogy mindazoknak, akik abolicionistáknak vallják magukat, azonnal meg kellene tagadniuk minden hatékony személyi és anyagi támogatást a massachusettsi kormánytól.”³⁶

Nyilvánvaló, hogy Thoreau a rabszolgaságban és a háborúban bűnrészes állammal való együttműködés felmondásában az igazságtalanság elleni fellépés hatásos eszközét látta. „Ha az állam az elé az alternatíva elé kerül, hogy minden igaz embert börtönben tartson, vagy hogy abbahagyja a háborút és megszüntesse a rabszolgaságot, nem fog habozni, hogy melyiket válassza.”³⁷ Még ha nyilvánvalóan túlzott is akkor, amikor azt írta, hogy „tudom, hogy ha ezer, ha száz, ha tíz ember, akit meg tudok nevezni – csak tíz *becsület* ember, sőt ha csak *egyetlenegy* BECSÜLETES ember ebben a Massachusetts államban *megszűnne rabszolgatartónak lenni*, ténylegesen megtagadná a társas viszonyt, s emiatt börtönbe vetnék, ez az amerikai rabszol-

³³ Erről lásd Hannah ARENDT: *Civil Disobedience*. In: *Uó: Crises of the Republic*. Houghton Mifflin Harcourt, New York, 1972. 49–102.; Jonathan MCKENZIE: *How To Mind Your Own Business: Thoreau on Political Indifference*. *New England Quarterly*, 2001/3., 422–443.

³⁴ PEK. 36.

³⁵ A lelkiismereti ellenszegülés ilyen értelmezéséhez (a polgári engedetlenséggel szemben) lásd John RAWLS: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris, 1997.

³⁶ PEK. 37.

³⁷ PEK. 38.

gaság végét jelentené”³⁸ – esszéjében mégis meggyőzően érvelt a polgári engedetlenségben rejlő társadalmi és politikai lehetőségek mellett. Az „igazságosság felismerése és érvényre juttatása”,³⁹ az állampolgár lelkiismereti kötelességből végrehajtott politikai intervenciója – tehát a polgári engedetlenség – kezdetben akár egyéni kiállásként is nagy hatású lehet. Az igazságosság iránti elköteleződését törvényszegés árán is felvállaló állampolgár aláveti magát az engedetlensége miatt rá kimért büntetésnek; ezzel felhívja közvélemény figyelmét az igazságtalanságra, és ráébreszti polgártársait (valamint a kormányzat nevében eljáró hatóságokat) az abban való saját bűnrészességükre – ami másokat is cselekvésre sarkallhat.

Rabszolgaság Massachusettsben

Thoreau legközelebb 1854-ben adott elő az igazságtalan hatalommal szembeni engedetlenség kérdéseiről, ismét a rabszolgaság fenntartásában való északi bűnrészesség kapcsán. A *Rabszolgaság Massachusettsben* című esszében Thoreau az előadás szövegét (illetve a naplója 1851 és 1854 közötti részeit) közölte.

1848 óta számos fontos politikai esemény történt a rabszolgasággal kapcsolatban, amelyeket ő sem hagyhatott szó nélkül. A kongresszus 1850-ben elfogadta a *Fugative Slave Law*-t, amelynek értelmében a megszökött rabszolgákat a rabszolgáltatás intézményét már korábban eltörlő északi államokból is vissza kellett szolgáltatni a „tulajdonosaiknak”. Majd 1854-ben elfogadták a *Kansas-Nebraska Act*-et, amely a népszuverenitás eszméjére való hivatkozással az újonnan állammá szerveződő területek lakosainak többségi döntésére bízta a rabszolgaság kérdését. A *Fugative Slave Law* nyilvánvaló következménye volt, hogy az északi államokat még közvetlenebbül bűnrészessé tette a rabszolgaságban, ami ott jelentős ellenállást szült.

A közelmúlt eseményei nyomán Thoreaunak ismét rá kellett döbbernienie, hogy „az a filozófiai individualizmus, amelyet gyakorolt, csupán egy olyan államban lehetséges, amelyben az erköl-

³⁸ PEK. 37–38. (Kiemelések az eredetiben.)

³⁹ PEK. 36.

csi elvek felülírhatják a politikai szükségszerűséget”,⁴⁰ és hogy a szabad és helyes élet elképzelhetetlen egy szélsőségesen igazságtalan társadalomban. Részben éppen ebből a belső küzdelemből fakad Thoreau érvelésének ereje: nem az életét a társadalmi igazságtalanságok elleni küzdelemre feltevő reformer – talán kevesek által felvállalható – pozíciójából beszél, hanem a köz ügyével való foglalatosságra erkölcsi kényszerűségből rászorított állampolgáréból. „Eddig talán abban az illúzióban éltem, hogy az életemet valahol a menny és a pokol között töltöm, de most már nem tudom magam meggyőzni, hogy nem teljes egészében a pokolban élek. [...] Ha van pokol, ami elvtelenebb, mint vezetőink és azok, akiket vezetnek, azt nagyon szeretném látni. Maga az élet ér kevesebbet minden fontos kellékével együtt. Képzeld el, hogy van egy kis könyvtárad, amelynek a falait festmények díszítik – körülötte kis kertecske –, ahol tudományos és irodalmi passzióidnak hódolsz, és egyszer csak észreveszed, hogy a házad mindennel együtt, ami benne van, a pokolban áll, békéd őrzőjének pedig patás lába és villás farka van. Nem vesztené el a szemedben mindez az értékét abban a pillanatban?”⁴¹

Thoreau ismét a morális következetességet kérte számon polgártársain, és azért korholta őket, mert szívesebben foglalkoztak a rabszolgaságnak a távoli Nebraska államra való kiterjesztésének veszélyével, mint saját államuk, saját választott képviselőik és előljáróik, illetve saját maguk bűnrészességével. Az állammal való együttműködés morális vonatkozásainak a kérdéseire tért vissza, és az együtt-nem-működés különböző formái mellett érvelt. A kormányzónak és a szökött rabszolgák ügyében döntő bírónak „az örök és egyedül igazságos alkotmánynak” kellett volna engedelmeskedniük,⁴² nem pedig az ember alkotta jogszabályoknak, vagy pedig le kellett volna mondaniuk hivatalukról. „Bontsa hát fel Massachusetts a szö-

⁴⁰ Barry KRITZBERG: Thoreau, Slavery, and Resistance to Civil Government. *The Massachusetts Review*, 1989/4. 535–565.

⁴¹ Henry David THOREAU: Rabszolgaság Massachusettsben. In: *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. 59. (A továbbiakban a már idézett kötetben megjelent fordítás oldalszámaira hivatkozom, az RM betűkkel.)

⁴² RM. 57.

vetségét a rabszolgatartókkal”,⁴³ és amíg államuk nem tesz eleget erkölcsi kötelességének, az állampolgárok kötelessége, hogy felfüggeszék szövetségüket az államukkal: meg kell tagadniuk az intézményeinek és törvényeinek való engedelmességet, a rabszolgaság vagy a rabszolgaság fenntartását szolgáló törvényeknek való engedelmesség pártján álló sajtót pedig bojkotálniuk kell. A törvények tisztelete nem önérték: ha a törvények nem a szabadságot, hanem a szolgaságot szolgálják, akkor kötelességünk engedetlenséget tanúsítanunk velük szemben: „A törvények soha nem fogják szabaddá tenni az embereket; az embereknek kell szabaddá tenni a törvényeket. Azok tisztelik valóban a törvényes rendet, akik a törvényeket akkor is betartják, amikor az állam megszegi azokat.”⁴⁴

Thoreau érvelésében hangsúlyosan jelenik meg a patriotizmus kérdése, részben egymásnak ellentmondó értelemben.⁴⁵ Egyrészt megállapítja, hogy az egyetemes emberi értékek tisztelétének elsőbbséget kell élveznie az állam iránti hűséggel szemben: „Szeretném emlékeztetni polgártársaimat, hogy elsősorban embernek kell lenniük. Amerikaiaknak csak ezután, a maga idejében.”⁴⁶ Másrészt azonban érvelésében éppen a forradalmi amerikai hagyományra hagyatkozik (például amikor a Burns kiszabadításának kísérletét a bostoni teadélutánhoz hasonlítja), és annak éthoszát kéri számon polgártársain, azt látja elveszni az elnyomó hatalommal való együttműködés folytán. „Az elmúlt hónapban úgy éltem – és úgy vélem, minden massachusettsi így volt ezzel, akibe szorult valamennyi hazafias érzület –, hogy folyamatosan azt éreztem, hogy valami hatalmas és meghatározhatatlan veszteség ér. Először nem tudtam, mi bánt. De aztán aztán rájöttem, hogy a hazámat vesztettem el.”⁴⁷

⁴³ Uo.

⁴⁴ RM. 53.

⁴⁵ Thoreau különleges patriotizmusáról lásd Philip CAFARO: *Thoreau's Living Ethics: Walden and the Pursuit of Virtue*. University of Georgia Press, Athens, 2004. 198–204.

⁴⁶ RM. 56.

⁴⁷ RM. 59. Az eredetiben: „At last it occurred to me that what I had lost was a country.” (*Writings of Henry David Thoreau*. Houghton Mifflin Co., Boston, 1906. IV. k. 405.)

John Brown kapitány védelmében

Thoreau utolsó politikai írásaiban John Brown fegyveres ellenállási kísérletével és kivégzésével foglalkozott. A leghosszabb ezek közül *A Plea for Captain John Brown* (John Brown kapitány védelmében) címmel megjelent írása, amit eredetileg Concordban, Bostonban és Worcesterben adott elő. Brown hősiessége és a „minden ember egyenlőnek teremtett” eszméjére alapozott kormányzat hitszegése ismét rákényszerítette Thoreau-t, hogy részt vegyen a közéletben. 1859. novemberi naplóbejegyzésében egy kiemelkedően szép naplementéről írt. „De nehéz volt szépnek látnom akkor, amikor a gondolataim kizárólag John Brown kapitány körül forogtak” – tette hozzá.⁴⁸

Brown egy fehér, keresztény fundamentalista abolicionista volt. 1856-ban részt vett a Kansas államban kitört fegyveres harcokban, amelyek a rabszolgotartó államokból és az északi szabad államokból érkező telepesek között folytak; majd 21 társával együtt 1859. október 16-án elfoglalták a virginiai Harpers Ferry szövetségi fegyverraktárat azzal a céllal, hogy az ott szerzett fegyverekkel ellássák a környék rabszolgáit (és a rabszolgaság ellenzőit), és felszabadító háborút robbantsanak ki. Próbálkozásuk kudarcot vallott, tűzüket megölték, a harcok során megsebesült Brownt (hat társával együtt) elfogták, majd elítélték és felakasztották. John Brown kísérlete a fegyveres ellenállásra kevés szimpátiát váltott ki a közvéleményből, az abolicionista mozgalomban is kevesen álltak ki mellette (a *Liberator* például, ahogy Thoreau megjegyzi, „eltévelyedett, vad s nyilvánvalóan örült” próbálkozásnak nevezte).⁴⁹ Brown (a mai napig) ellentmondásos megítélését – és a rabszolgaság körüli politikai konfliktusok gyors elmérgesedését – jól mutatja, hogy az alig másfél évvel Brown kivégzése után kitört (és több mint hatszáz ezer katona halálával járó) amerikai polgárháborúban az unionista (északi) csapatok gyakran az őt méltató *John Brown's Body* című indulóra meneteltek.

⁴⁸ Idézi Barry KRITZBERG: I. m. 554.

⁴⁹ Henry David THOREAU: *A Plea for Captain John Brown*. In: *Writings of Henry David Thoreau*. Houghton Mifflin Co., Boston, 1906. IV. k. 422. Papp Gáspár fordítása. A továbbiakban: JB.

Thoreau számára azonban egy pillanatra sem volt ellentmondásos Brown megítélése, és annak ellenére ragaszkodott az előadásához, hogy concordi abolitionista barátai is megpróbálták lebeszélni arról, hogy állást foglaljon a témában.⁵⁰ Brownban ugyanis annak a lelkiismeret parancsának bármi áron engedelmeskedő állampolgári szerepvállalásnak a (kiemelkedően hősiés) megtestesítőjét látta, amelyet a korábbi esszéiben méltatott.⁵¹ Azok tekintik csak örültnek Brownt, érvelt Thoreau, akik elképzelhetetlennek tartják, hogy ők maguk valaha hozzá hasonlóan bármi áron kövessék lelkiismeretük parancsát. „Testi életét nem tartotta sokra az eszmékhez képest. Nem ismerte el az ember alkotta igazságtalan törvényeket, hanem ahogy a belső parancs utasította, ellenállt nekik.”⁵² Brown önfeláldozása azért is fontos volt Thoreau-nak, mert véleménye szerint az erkölcsi törvényeket az evilági élet elé helyező elvszerűség az engedelmség kikényszerítésének végső eszközét tagadja meg az államtól: a halálfélelmet.⁵³ Azáltal, hogy Brown megtanította nekünk, „miként kell meghalni”, azt is megtanította nekünk, hogy „miként éljünk”.⁵⁴ Éppen ezért – mivel Brown kapcsán Thoreau ismét a lelkiismereti kötelesség feltétlen mivolta mellett érvelt, és annak ellenére, hogy a fegyveres ellenállás igazolásának kérdései⁵⁵ nyilvánvalóan messzire vezetnek a polgári engedetlenség témájától – érdemes kitérni a *John Brown kapitány védelmében* című esszére.

⁵⁰ Michael STONEHAM: *John Brown and the Era of Literary Confrontation*. Routledge, New York, 2009.

⁵¹ Andrew TAYLOR: Consenting to Violence: Henry Daid Thoreau, John Brown, and the Transcendent Intellectual. In: *A Political Companion to Henry David Thoreau*. Ed. by: Jack TURNER. University Press of Kentucky, Lexington, 2009. 89–105.

⁵² JB. 424.

⁵³ Jack TURNER: Thoreau and John Brown. In: *A Political Companion to Henry David Thoreau*. I. m. 151–177.

⁵⁴ JB. 435.

⁵⁵ Thoreau számára nyilvánvaló volt, hogy a fegyveres ellenállás bizonyos esetekben erkölcsi szükségszerűség: „Nem kívánok sem ölni, sem azt, hogy megöljenek, de úgy vélem, hogy bizonyos körülmények között mindkettő elkerülhetetlen volna számomra.” (JB. 433–434)

Thoreau ismét leszögezte: „a legfontosabb ügyekben nincs jelentősége, hogy valaki megsérti-e az emberi törvényt, vagy nem”.⁵⁶ Brown példáján keresztül arra biztatta polgártársait, hogy következetesen ragaszkodjanak lelkiismeretük parancsához: „Vajon elkerülhetetlen, hogy az ember olyan cselekmények eszköze legyen, amit jobbik része ellenez? [...] Miféle jogod van *neked* arra, hogy a belső fény útmutatása ellenére egyezkedj magaddal, hogy így vagy úgy cselekedj?”⁵⁷ Thoreau éppen ezt a félelmet nem ismerő erkölcsi következetességet tisztelte Brownban, és azért is szólalt fel mellette, mert fölháborította, hogy többen még azok közül a radikális abolicionisták közül sem álltak ki nyilvánosan mellette, akik titokban segítettek neki pénzt és fegyvereket gyűjteni.⁵⁸ Az „egyetlen kormányzat”, amelyet Thoreau elismert, „az a hatalom, amelyik igazságot hoz a földre, de sohasem az, amelyik igazságtalanságot”,⁵⁹ és azért méltatta Brownt, mert „magát embernek, és emberként bármely és minden kormányzattal egyenrangúnak elismerve” állt ki az emberi méltóság mellett.⁶⁰ Ez volt a lényege Thoreau gondolatainak az állam és az állampolgár közötti viszonyról: az igazság kérdéseiben az állampolgár semmilyen államnak nem lehet alattvalója. Thoreau politikai írásainak hangneme és a politikai ellenállás azokban hirdetett formái radikalizálódtak az évek során, morális és politikai filozófiai megfontolásai azonban változatlanok maradtak.⁶¹

Thoreau hatása

A Rabszolgaság Massachusettsben és a John Brown kapitány védelmében című esszékkel ellentétben (amelyek már Thoreau életében megjelentek különböző abolicionista újságokban), A

⁵⁶ JB. 438.

⁵⁷ Uo. (Kiemelés az eredetiben.)

⁵⁸ Michael STOHEHAM: I. m.

⁵⁹ JB. 430.

⁶⁰ JB. 425.

⁶¹ Erről lásd Shawn ST. JEAN: Thoreau's Radical Consistency. *The Massachusetts Review*, 1998/3. 341–357.; Alfred I. TAUBER: *Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing*. University of California Press, Berkeley, 2001. 188–194.

polgári engedetlenség iránti kötelességről szóló mű szinte semmilyen visszhangot nem váltott ki Thoreau életében, később azonban a polgári engedetlenséget alkalmazó mozgalmak klasszikus hivatkozási alapjává (és vélhetően az egyik leghíresebb amerikai esszévé) vált. Thoreau fontos inspirációt jelentett a szocialista John Albert Macy, Upton Sinclair és Norman Thomas, valamint az anarchista Emma Goldman számára; az utóbbi három aktivistát például egyaránt letartóztatták *A polgári engedetlenség iránti kötelességről* nyilvános felolvasása miatt.⁶² A lelkiismereti ellenszegülés mellett radikális keresztény alapon érvelő Tolsztoj is fontos előfutárát látta Thoreau-ban, aki az angol Munkáspárt és a dél-afrikai antiapartheid mozgalom aktivistái számára is hivatkozási alapul szolgált.⁶³ A dániai antifasiszta ellenállás egyik résztvevője szerint pedig az ellenállók nagy érdeklődéssel fordultak az esszé felé, amelynek megvilágító ereje volt akkor, amikor a kormányzat a náci megszállóknak való engedelmesség politikáját követte.⁶⁴

Az Egyesült Államokban az 1950-es évek második felében került Thoreau a politika és a polgári engedetlenséget alkalmazó mozgalmak előterébe. Martin Luther King gyakran hivatkozott Thoreau-ra; szerinte senki se fejezte ki nála „ékesszólóbban és szenvedélyesebben” azt az eszmét, hogy a „gonosszal való együtt nem működés legalább annyira erkölcsi kötelességünk, mint a jóval való együttműködés”.⁶⁵ King elmondta, hogy *A polgári engedetlenség iránti kötelességről* volt „az első intellektuális kapcsolata az erőszakmentes ellenállás elméletével”, és az 1955-ös montgomery-i buszbojkott szerinte Thoreau eszmeiségét követte.⁶⁶ Thoreau azonban nem kizárólag Kingre volt nagy hatással. A montgomery-i buszbojkottot méltatva a város egyik

⁶² Bob Pepperman TAYLOR: I. m.

⁶³ Lásd Linck JOHNSON: *The Life and Legacy of “Civil Disobedience.”* In: *The Oxford Handbook of Transcendentalism*. Ed. by: Sandra PETRULIONIS–Laura DASSOW–Joel MYERSON. Oxford University Press, Oxford, 2010. 629–641.

⁶⁴ Thoreau and the Danish Resistance. An Anonymous Memoir. *The Massachusetts Review*, 1962/1. 124–125.

⁶⁵ Martin Luther KING, Jr.: A Legacy of Creative Protest. *The Massachusetts Review*, 1962/1. 43.

⁶⁶ Martin Luther KING, Jr.: *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*. Harper & Row Publishers, New York, 1962. 75. és 36.

könyvtárosa arról írt egy helyi lapba, hogy a bojkott résztvevői „Gandhi tanítványai, és saját Thoreau-nké, aki pedig Gandhira volt hatással”.⁶⁷ Amikor 1960 elején Nashville-ben a diákok polgári engedetlenséggel (ülősztrájkjal) tiltakoztak a belváros büféiben és éttermeiben a faji elkülönítés ellen, a nekik készült szórólap az erőszakmentes ellenállás alapelveiről a következőkkel zárult: „Emlékezzetek Jézus, Gandhi, Thoreau és Martin Luther King, Jr. tanításaira.”⁶⁸ A *Freedom Riders* (az államok közötti tömegközlekedés szegregációjával szemben 1961-ben polgári engedetlenséggel fellépő aktivisták) a felkészülésük során Thoreau-t (és Gandhit) olvastak,⁶⁹ és egyikük a letartóztatását követően azzal felelt a börtönőrnek, aki azt kérdezte, miért keresték maguknak a bajt, hogy „Thoreau azt mondja a polgári engedetlenségről szóló esszéjében, hogy egy olyan kormány uralma alatt, amely bárkit is igazságtalanul bebörtönöz, az igaz embernek börtönben a helye.”⁷⁰

Mohandász Karamcsand Gandhi

A polgári engedetlenség és együtt-nem-működés Thoreau által is hirdetett eszméit a legnagyobb hatással minden bizonynyal Gandhi fejtette ki, aki azokat egy tömegmozgalom alapvető szervezőelvévé is tette. Mohandász Karamcsand Gandhi (1869–1984) először a dél-afrikai indiaiak polgárjogaiért vívott küzdelem, majd Indiában számos helyi érdekvédelmi kampány és a függetlenségi mozgalom (egyik) vezetőjeként dolgozta ki a polgári engedetlenség és az erőszakmentes ellenállás – vagyis a *szatjagraha* – mibenlétéről és igazolásáról szóló filozófiáját.

Gandhi – jelentős közösségi ellenállást és a kasztjából való kizárást kiváltva – Londonban tanult jogtudományt, majd ezt (és egy sikertelen indiai ügyvédi vállalkozást) követően 1893-

⁶⁷ Idézi David R. COLBURN – Taylor BRANCH: *Parting the Waters: America in the King Years, 1954-63*. Simon & Schuster, New York, 1990. 507–509.

⁶⁸ I. m. 278–279.

⁶⁹ Raymon ARSENAULT: *Freedom Riders: 1961 and the Struggle for Racial Justice*. Oxford University Press, Oxford, 2007.

⁷⁰ William MAHONEY: In pursuit of freedom. *Liberation*, 1961. szeptember. 10.

ban a dél-afrikai Transvaalba költözött, és ott dolgozott ügyvédként. Dél-Afrikában tapasztalta meg először saját bőrén a rasszista gyarmati elnyomást,⁷¹ és ott vált aktív közéleti szereplővé. Éppen vissza akart térni Indiába, amikor híre ment, hogy a natali gyarmati hatalom meg akarja fosztani szavazati jogától azt a kevés indiait, akik korábban (mivel gazdagok voltak) a kirekesztő cenzusok ellenére is szavazhattak. Elfogadva a jogfosztó törvények ellen tiltakozó muszlim üzletemberek felkérését, Gandhi lemondta indiai útját, és intenzív érdekvédő munkába kezdett.⁷²

Később Johannesburg egyik legelismertebb ügyvédje lett, ahol egyrészt testközelből érezkelhette az ipari társadalom minden ellentmondását, másrészt ott kezdett el komolyabban foglalkozni a hinduizmussal (amire kezdetben, ironikus módon a teozófiával foglalkozó nyugati barátjaival való eszmecserék tették kíváncsivá).⁷³ Akkoriban olvasta John Ruskin és Lev Nyikolajevics Tolsztoj filozófiai munkáit, amelyek nagy hatást gyakoroltak rá az egyszerű életmód méltatásával, az ipari társadalom kritikájával és az erőszakmentességgel kapcsolatban. Több közösségi életmódkísérletet is elindított (a Durban melletti *Phoenix Settlementet* és a Johannesburg melletti *Tolstoy Farmot*), amelynek lakói szigorú fegyelmet vállaltak magukra. Gandhi Londonban lett tudatos vegetariánus, és az 1906-os zulu felkelés tapasztalatai nyomán vállalt cölibátust. Gandhi vallásos fordulata, az ipari-városi életmódból való kivonulása és a cölibátus felvállalása érdekes paradoxont foglalt magába, ugyanis „miközben látszólag kivonult a világból, azáltal, hogy aszketizmusát egyre inkább a személyisége központi elemévé tette, egyúttal kiemelkedő politikai tekintélyként tudta magát elfogadtatni”.⁷⁴

⁷¹ Ezekről lásd Móhandász Karamcsand GANDHI: *Önéletrajz avagy: az igazsággal való próbálkozásaim története*. Európa Kiadó, Budapest, 1987. 125–132.

⁷² Lásd GANDHI *Önéletrajzának* 156–158. oldalát és az azt követő fejezeteket.

⁷³ Jonathan HYSLOP: Gandhi 1869–1915: The Transnational Emergence of a Public Figure. In: *The Cambridge Companion to Gandhi*. Ed. by: Judith M. BROWN–Anthony PAREL. Cambridge University Press, Cambridge, 2011. 30–50.

⁷⁴ Uo. 43.

A dél-afrikai indiaiak életében fontos fordulatot hozott 1906, amikor az új brit kormány univerzális választójogon alapuló önkormányzatot biztosított Transvaal és Oranje Szabadállam fehér lakosainak, s ezzel szabad kezet adott nekik a rasszista törvénykezéshez (amit a birodalmi központ korábban valamelyest igyekezett visszafogni). Ennek első megnyilvánulása a *Transvaal Asiatic Registration Act* volt, amely minden transvaali ázsiait arra kötelezett volna, hogy regisztrálja magát és újjelnyomatot adjon a hatóságoknak. Az indiai bevándorlókat később fejadóval sújtották, korlátozták a dél-afrikai tartományok közötti mozgásukat, és megtagadták a hindu és a muszlim házasságok jogi elismerését.

A polgári engedetlenség és az erőszakmentes ellenállás gandhiánus filozófiájának kialakulásában kulcsfontosságúak voltak az ezek ellen a diszkriminatív, elnyomó jogszabályok ellen szervezett tiltakozások tapasztalatai. Az ellenállást egy 1906 szeptemberében tartott gyűlésen jelentették be, ahol a résztvevők Gandhi támogatásával megesküdték: nem engedelmessékednek a törvény előírásainak, és ennek minden következményét vállalják.⁷⁵ Gandhi akkori írásaiból kiderül, hogy a polgári engedetlenség és az együtt-nem-működés eszméje nem volt újdonság számára: már az 1900-as évek elején felkeltették érdeklődését az erőszakmentes ellenállás korábbi dél-afrikai esetei és külföldi példái, így az amerikai áruk kínai és a brit áruk bengáli bojkottja, az 1905-ös oroszországi általános sztrájk és (nagyreszt erőszakmentes) forradalom,⁷⁶ valamint a brit szüfrasset mozgalom.⁷⁷ Gandhi az 1848–1849-es magyarországi forradalom és szabadságharc leverését követő „passzív

⁷⁵ Lásd Mahatma GANDHI: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (Electronic Book). 1–98. K. Publications Division Government of India, New Delhi, 1999. 32. k. 87–93. (A következőkben erre a gyűjteményre a CWMG betűszóval utalok.)

⁷⁶ Gene SHARP: *Gandhi As a Political Strategist: With Essays on Ethics and Politics*. Porter Sargent Publishers, Boston, 1979. 23–41.

⁷⁷ Miután 1909-ben Gandhi részt vett Londonban egy feminista kongresszuson, amelyet részben a börtönből néhány hete szabadult Marion Wallace-Dunlop (az első feminista éhségstrájkoló) tiszteletére szerveztek, egy levelében azt írta: „Nagyon sokat tudnánk tanulni ezektől a hölgyektől és a mozgalmuktól.” Idézi Liz WILSON: *Starvation and Self-Mutilation in Religious Traditions*.

ellenállást” is követendő példának tekintette (noha valószínűleg nem ismerte részletesen annak történetét és hatását), sőt egy alkalommal kifejezetten a magyarországi példát nevezte meg a „passzív ellenállási mozgalom” gyökereként.⁷⁸ Részben ezeknek a korábbi küzdelmeknek a hatására és tanulságait levonva alkotta meg Gandhi saját elméletét a polgári engedetlenségről és az erőszakmentes ellenállásról, amelyet aztán az indiai függetlenségi mozgalom (illetve több, a társadalmi igazságosságért vívott helyi erőszakmentes küzdelem) során alkalmazott és dolgozott ki egyre részletesebben.

A *szatjagrahának* Gandhi külön fejezetet szentelt az 1909-ben megírt első, *Hind Szvarádzs* című könyvében.⁷⁹ Elméletét később számtalan rövid újságcikkben és (gyakran nyilvánosságra hozott) levélben dolgozta ki, így azt – a *szatjagraha* szellemi forrásvidékének rövid áttekintése után – célszerűbb nem Gandhi írásai, hanem a *szatjagraha* legfontosabb tartalmi elemei szerint rendszerezve összefoglalni.

Filozófiai gyökerek

A dél-afrikai polgárjogi küzdelmeken és az erőszakmentes ellenállás már említett kortárs példáin kívül a *szatjagraha* az indiai vallási hagyományokra, Jézus *Hegy-i beszédére*, valamint Tolsztoj erőszakmentességről és passzív ellenállásról szóló írásaira is épített. Az igazság természete, az áldozatvállalás és a szenvedés jelentősége, valamint az erőszakmentesség tekinteté-

In: *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. Ed. by: Mark JUERGENSMEYER–Kitts MARGO–Michael JERRYSON. Oxford University Press, Oxford, 2013. 247..

⁷⁸ „Ez a [passzív ellenállási] mozgalom a dél-európai Ausztria-Magyarországban gyökeredzik. Ausztria és Magyarország két különálló ország volt. De Magyarország osztrák uralom alatt volt, és Ausztria kizsákmányolta. Hogy sarokba szorítsa Ausztriát, egy Dick [Deák] nevű magyar megtanította a népet, hogy semmi adót ne fizessenek Ausztriának, ne engedelmességen egyetlen osztrák hivatalnoknak sem, még Ausztria nevét is felejtsek el. Noha a magyarok nagyon gyengék voltak, ez a szellem végül is lehetővé tette számukra, hogy kiálljanak magukért Ausztriával szemben. Mára már Magyarország nincs alávetve Ausztriának, hanem azzal egyenlő” – írta Gandhi 1907-ben. (CWMG. 7. k. 184.)

⁷⁹ Magyarul lásd Móhandász Karamcsand GANDHI: *Hind Szvarádzs, avagy az indiai önkormányzat*. Kriterion, Kolozsvár, 2010.

ben Gandhi az indiai vallásos hagyományban évezredekre visszanyúló morális elveket és érzékenységet gondolta tovább, és alkalmazta a politikai ellenállásra. Az indiai hagyományokra, mitikus alakokra és vallásos fogalmakra való utalások fontos szerepet játszottak abban, hogy a hatalommal szembeni engedetlenség gandhiánus eszméjét magáévá tehető egy széles körű társadalmi mozgalom: ahogyan egy kortársa megjegyezte, Gandhi nem Herbert Spencer vagy Edmund Burke nyelvét beszélte, hanem a *Bhagavad Gita* és a *Ramayana* nyelvét.⁸⁰

A kereszténységgel kapcsolatban Gandhi kezdetben tartózkodó állásponton volt (elsősorban azért, mert az Indiában aktív keresztény hittérítők lenézték az indiai kultúrát). Ám amikor Londonban keresztény barátainak ösztönzésére elolvasta a Bibliát, az *Új Testamentum* nagy hatással volt rá, különösen a *Hegyi beszéd*.⁸¹ „Határtalan örömet szereztek nekem ezek a sorok: »Én pedig azt mondom néktek: Ne álljatok ellene a gonoszoknak, hanem aki arcul üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orcádat is!» – írta az *Önéletrajzában*.⁸² Lev Nyikolajevics Tolsztoj, akit Gandhi egyik tanítójának tekintett, szintén a *Hegyi beszéd* tanításait tartotta a kereszténység erkölcsi lényegének, és alapvetően erre építette a lelkiismereti ellenszegülésről és az együtt nem működésről vallott elveit.⁸³

Gandhi és Tolsztoj egyaránt a hatalom azon elgondolását vallotta, amire később Gene Sharp az erőszakmentes ellenállásról szóló sokat hivatkozott elméletét alapozta,⁸⁴ és amit valószínű-

⁸⁰ Idézi Bidyut CHAKRABARTY: *Social and Political Thought of Mahatma Gandhi*. Routledge, London, 2005. 58.

⁸¹ A *Hegyi beszéd* jelentőségéről Gandhi filozófiájában részletesebben lásd Jeremy HOLTOM: Gandhi's Interpretation of the Sermon on the Mount. In: *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*. Ed. by: Michael LIEB-Emma MASON-Jonathan ROBERTS-Christopher ROWLAND. Oxford University Press, Oxford, 2011. 542–556.

⁸² Móhándász Karamcsand GANDHI: *Önéletrajz...* I. m. 83.

⁸³ Leo TOLSTOJ: *Writings on Civil Disobedience and Nonviolence*. New Society Publications, Philadelphia, 1987.

⁸⁴ Gene Sharp elemzéséhez Gandhi hatalomelméletéről lásd I. m. 45–79.; Sharp saját elméletének kifejtéséhez *Power and Struggle*. Porter Sargent Publishers, Boston; magyarul lásd Gene SHARP: Mi az alapvető természete a politikai hatalomnak? *Korunk*, 1992/10. 9–10.

leg Etienne de La Boétie fogalmazott meg először *Az önkéntes szolgaságról* szóló esszéjében (1554-ben): „annyi ember, annyi falu, annyi város, annyi nemzet nyögi olykor egyetlen zsarnok igáját, akinek nincs egyéb hatalma, mint az, amit ők maguk adtak a kezébe, aki csak annyit tud ártani nekik, amennyit hajlandók eltűrni tőle. [...] Szolgálni szűnjetek, és szabadok vagytok azonnal. Nem hogy megdönteni, megrendíteni sem kell; ne legyen támogatója, s mint önsúlyától a kolosszus, ha talapzata elvész, úgy omlik össze.”⁸⁵

Tolsztoj abban látta az emberiség feladatát, hogy „szabadítsa fel magát az alól a csalás alól, amely azt mondja, hogy az emberi hatalomnak engedelmességgel tartozik”.⁸⁶ Azt vallotta, hogy az állami elnyomás felszámolásának és az alsó néposztályok rabszolgasága megszüntetésének az egyedül lehetséges módja nem abban áll, „hogy erőszakkal az erőszakot elpusztítsuk, sem a termelőeszköz eltulajdonításában, sem a kormányok legyőzésében a parlamentek által, hanem abban, hogy minden ember a maga részére az igazságot megismeri, vallja, és aszerint cselekszik”.⁸⁷ Gandhi Tolsztojra hivatkozva írta 1909-ben: „A saját rabszolgáink vagyunk, nem a briteké. Ezt bele kellene vésni az elménkbe.”⁸⁸ Ebben a szellemben értelmezte a *szatjágriha* alapelvét, amely „azon az örök maximán alapul, miszerint egy nép kormányzása csak addig lehetséges, ameddig az akár tudatosan, akár öntudatlanul beleegyezik abba, hogy kormányozzák”.⁸⁹

Gandhira „mély benyomást”⁹⁰ tett Thoreau polgári engedetlenségről szóló esszéje, amelyet 1907 körül olvasott először. „Mesteri munkának” tartotta,⁹¹ és gudzsaráti fordításban kö-

⁸⁵ Etienne de LA BOÉTIE: *Az önkéntes szolgaságról. A zsarnok ellen.* Helikon, Budapest, 1990. 8. és 12–13.

⁸⁶ Leo TOLSZTOJ: *Az újkor vége.* Egyetemi Nyomda, Budapest, 1945. 22.

⁸⁷ Lev TOLSZTOJ: *Kiáltvány az emberiséghez.* Vass József könyvtárháza, Budapest, 1904. 54.

⁸⁸ *The Essential Writings of Mahatma Gandhi.* Ed. by: Raghavan IYER. Oxford University Press, Oxford, 1993. 75–76. (A továbbiakban erre a kötetre az EWMG betűszóval utalok.)

⁸⁹ EWMG. 302.

⁹⁰ EWMG. 71.

⁹¹ CWMG. 22. k. 452.

zölte az egyik újságjában; az esszé egy példányát elmondása szerint minden alkalommal magával vitte a börtönbe, amikor letartóztatták.⁹² Az erőszakmentesség kérdésétől eltekintve Gandhi és Thoreau társadalomfilozófiája sok tekintetben olyan közel áll egymáshoz,⁹³ hogy könnyű volna túlhangsúlyozni Thoreau hatását Gandhira. Ezt az értelmezést azonban maga Gandhi vitatta, noha ezzel együtt is nagy tisztelője volt Thoreau-nak: az egyik dél-afrikai polgári engedetlenségi mozgalom tervezése kapcsán azt írta például, hogy ha a kampány résztvevői mindvégig ellenállnak az igazságtalan törvényeknek, akkor „megannyi kis Thoreau-kká” válhatnak.⁹⁴

Szatjágraha: az igazsághoz való ragaszkodás

A polgári engedetlenség gandhiánus eszméjének legfontosabb fogalma a *szatjágraha*. A szanszkrit kifejezés jelentése: az igazsághoz való ragaszkodás. Gandhi saját értelmezésében az igazság (*satya*) a szeretetre utal, a ragaszkodás (*agraha*) pedig az erő szinonimája.⁹⁵ Ahogy Gandhi az önéletrajzában írja: „A szatjágrahának nevezett elv előbb jelent meg, mintsem a név hozzátapadt volna. Olyannyira, hogy amikor megszületett, én magam sem tudtam megmondani, miben is áll. Gudzsaráti nyelven szólva is az angol *passive resistance* kifejezést használtuk a megjelelölésére.”⁹⁶ Gandhi azonban elégedetlen volt a „passzív ellenállás” kifejezéssel, ezért tért át a *szatjágraha* kife-

⁹² Sujit MUKHERJEE: Thoreau in India. In: *Thoreau abroad. Twelve bibliographical essays*. Ed. by: Eugene F. TIMPE. Archon Books, Hamden, 1971. 153–163. Idézi Bob Pepperman TAYLOR: I. m.

⁹³ A polgári engedetlenség iránti kötelességen és a lelkiismeret mindent felülíró parancsán kívül fontos hasonlóság a folyamatos önvizsgálatnak, a személyes autonómiának és önrendelkezésnek – mint a demokrácia és önkormányzat alapjainak – a hangsúlyozása, a kapitalizmus és az ipari társadalom morális kritikája, a szerény életmód és az önként vállalt szegénység helyeslése az anyagi javak megszerzésére való törekvéssel szemben, a kétkezi munka és a sétálás nagyra tartása, valamint az állam anarchisztikus megközelítése. Gandhi társadalomfilozófiájának az engedetlenség és az ellenállás kérdésein túlmutató összefoglalójához lásd BOZÓKI András: A gandhizmus szellemisége. Moralitás és politikum metszéspontjairól. *Valóság*, 1987/9. 75–87.

⁹⁴ CWMG. 7. k. 240.

⁹⁵ CMWG. 34. k. 93.

⁹⁶ Móhándász Karamcsand GANDHI: *Önéletrajz*, 345.

zésre, amelyet később már kifejezetten a passzív ellenállással szemben határozott meg: „A *Szatjagraha* s a passzív ellenállás közt olyan különbség van, mint az északi és a déli sark között.”⁹⁷ „Azt mondják – írta másutt –, hogy a »passzív ellenállás« a gyengék fegyvere, de azt a hatalmat, amelyről itt írok [a *satjagrahát*] csak az erősek tudják használni. Ez a hatalom nem »passzív« ellenállás, hanem intenzív aktivitásra hív fel.”⁹⁸

Gandhi számára a *satjagraha* – a hagyományosan politikainak tekintett kérdéseken messze túlmutató – univerzális érvényű életelv volt,⁹⁹ a politikai mezőben azonban alapvetően az igazságtalan törvényekkel szembeni engedetlenséget jelentette. „Ha a törvényhozót nem sikerült petíciókkal és hasonlókkal ráébresztened a tévedésére, akkor, ha nem akarod alávetni magadat a tévedésnek, nem tehetsz mást, mint hogy fizikai erővel bírod rá, hogy engedjen, vagy saját magad szenveded el a törvény megszegéséért járó büntetést. A *satjagraha* ily módon nagyrészt polgári engedetlenségként vagy polgári ellenállásként mutatkozik meg a közvélemény előtt.”¹⁰⁰ A polgári ellenállót Gandhi szerint az különbözteti meg a bűnözőtől, hogy az előbbi mindig engedelmeskedik az állam törvényeinek, amelynek kötelékébe tartozik, de nem azért, mert „fél a büntetéstől, hanem azért, mert úgy véli, hogy azok a társadalom jólétét szolgálják”. Kivételes esetekben azonban, amikor „úgy véli, hogy bizonyos törvények annyira igazságtalanok, hogy becstelenség volna engedelmeskedni nekik”, akkor ezeket a törvényeket is kizárólag nyíltan szegi meg, és készséggel elszenvedti az ezért járó bün-

⁹⁷ Móhandász Karamcsand GANDHI: A *satjagraha* elvei. In: *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. 117.

⁹⁸ EWMG. 308.

⁹⁹ „Röviden, a *satjagraha* jelentősége egy élet eszméjének a megtalálásában áll. Senkinek nem mondtuk ezekkel a szavakkal, hogy a harcunk erről szól. Ha így tettünk volna, az emberek csak kinevettek volna minket. Csak a mozgalmunk másodlagos célját hoztuk nyilvánosságra, ami az volt, hogy a kormányzat, mert lenézett minket, törvényekkel akart kiűzni az országból [Dél-Afrikából], és hogy helyesen tettük, ha engedetlenséget tanúsítottunk ezekkel a törvényekkel szemben, és megmutattuk, hogy bátrak vagyunk.” (EWMG. 304).

¹⁰⁰ *A satjagraha elvei*. 117.

tetést.¹⁰¹ Gandhi szerint a jogalkotók intézkedése elleni tiltakozásként olyan (egyéb) törvényekkel szembeni engedetlenség is igazolt, amelyek megszegése nem jelent erkölcsi gyalázatot. A törvények nyílt megszegése azonban azt a további követelményt is magába foglalja, hogy *szatjágraha*-kampány megkezdése előtt a kormányzatot előzetesen értesíteni kell a törvényszegés szándékáról.¹⁰²

A polgári engedetlenség igazolásának további feltétele, hogy az igazságtalansággal szembeni tiltakozás utolsó eszköze legyen: „mivel a szatjágraha az egyik legerőteljesebb formája a közvetlen akcióknak, a szatjágrahi¹⁰³ csak azután alkalmazza a szatjágrahát, miután minden egyéb eszközt kimerített.¹⁰⁴ Ezért folyamatosan és kitartóan üzen a fennálló hatalomnak, megszólítja és tanítja a közvéleményt, nyugodtan és józanul ki nyilvánítja a véleményét mindazoknak, akik meg akarják hallgatni; és csak miután kimerítette mindezeket a lehetőségeket folyamadik a *szatjágrahához*.”¹⁰⁵ A *szatjágraha* filozófiája ebben a tekintetben egybeesik a kortárs liberális politikai filozófiai megközelítésekkel.¹⁰⁶

Gandhi magától értetődőnek tekintette, hogy az „ember alkotta törvények nem szükségszerűen kötelezik” azokat, akik

¹⁰¹ Uo. 118.

¹⁰² Ennek az „ultimátumnak” a *szatjágraha* egymást követő lépéseiben játszott szerepéről magyarul lásd Krishnalal SHRIDHARANI: A szatjágraha technikája. In: *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. 135–157.

¹⁰³ A *szatjágrahák* a *szatjágraha*-kampányok résztvevői.

¹⁰⁴ Gandhi számára a polgári engedetlenség igazolásának hasonlóan fontos előfeltétele volt az ún. *konstruktív programban* (közösségépítő, felvilágosító, kulturális és népjóléti programokban) való tevékeny részvétel. „A polgári ellenállás csak bizonyos esetekben törvényes és kötelező, míg a konstruktív munka mindenki számára kötelező, aki egy erőszakmentes szervezethez tartozik. És a polgári ellenállás csak akkor lehet hatásos, ha széles körű konstruktív erőfeszítéseken alapul.” (CWMG. 80. k. 122.)

¹⁰⁵ Idézi Bidyut CHAKRABARTY: I. m. 66.

¹⁰⁶ „Mivel a polgári engedetlenség a végső eszközük [azoknak, akiket igazságtalanság ért], biztosnak kell lenniük szükségességében [...] ha a megtett lépések azt mutatják, hogy a többség megingathatatlan vagy érzéketlen, akkor indokoltan tekinthetők haszontalannak a további próbálkozásokat és így a jogos polgári engedetlenség második feltétele is teljesült.” (John RAWLS: A polgári engedetlenség meghatározása, igazolása és szerepe. 203.)

tudatában vannak emberi mivoltuknak,¹⁰⁷ és az igazság kérdéseiben Thoreau-hoz hasonlóan, nem tekintette mérvadónak a többségi döntéseket: „Babonaság és istentelenség azt hinni, hogy a többek határozata kötelező érvényű a kevesebbekre nézve.”¹⁰⁸ Szintén Thoreau-hoz hasonlóan (ezúttal azonban a kortárs liberális politikai filozófiai megközelítésektől eltérően) nem fordított gondot annak pontosan körülhatárolására, hogy mitől igazságtalan egy törvény, illetve hogy az igazságtalanság mely esetei igazolják a polgári engedetlenséget. (Legalábbis az indiai *szatjágراها*-kampányok esetében, amelyek részben éppen a Nagy-Britanniától való függetlenség elnyerésére irányultak; ezzel szemben a dél-afrikai *szatjágراها*-kampányok során gyakran éppen a brit alkotmányosságra és az abból fakadó jogokra hivatkozva igazolták az alacsonyabb szintű törvényekkel szembeni engedetlenséget.)¹⁰⁹

A *szatjágراها* eszméjében azonban benne foglaltatik egy fontos önkorlátozó elem, az erőszakmentesség elve, amely részben éppen azért kötelező érvényű, mert az igazságot Gandhi szerint senki sem tudhatja biztosan: a *szatjágراها* „kizárja az erőszak alkalmazását, mivel az ember nem lehet az abszolút igazság birtokában, és ezért nem áll jogában büntetni”.¹¹⁰ Joan V. Bondurantot idézve, „az igazság nem-abszolutisztikus gandhiánus fogalma elkerüli az etikai relativizmus gyakorlati nehézségeinek egy részét a *szatjágراها* működési elveként funkcionáló erőszakmentességgel való kölcsönhatása által”.¹¹¹ Ez a gyakorlatban azt jelenti (immár Gandhi szavaival), hogy ha a *szatjágrahat* „igazságtalan ügy szolgálatában használjuk, akkor csak az szenved, aki használja. Másokat nem hoz olyan helyzetbe, hogy az ő hibájáért szenvedjenek.”¹¹²

¹⁰⁷ Móhandász Karamcsand GANDHI: *Szatjágراها* – a lélek ereje. In: *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. I. m. 112.

¹⁰⁸ Uo.

¹⁰⁹ Erről bővebben lásd David LYONS: *Moral Judgment, Historical Reality, and Civil Disobedience*. *Philosophy & Public Affairs* 1998/1. 31–49.

¹¹⁰ CWMG. 22. k. 451.

¹¹¹ Joan V. BONDURANT: *Conquest of violence: The Gandhian philosophy of conflict*. University of California Press, Berkeley, 1969. 20–21.

¹¹² Móhandász Karamcsand GANDHI: *Szatjágراها* – a lélek ereje. 111.

Ahimszá: erőszakmentesség

Az igazságtalan hatalommal szembeni engedetlenség gandhiánus filozófiájának második kulcsfogalma az *ahimszá*,¹¹³ ami szanszkritul azt jelenti „nemártás”. Az *ahimszá* „negatív formában azt jelenti, hogy nem ártunk semmilyen élőlénynek sem testben, sem lélekben. Így tehát nem szabad bántanom az embert, aki rosszat cselekszik, és nem szabad rossz érzéseket sem táplálnom iránta, és ezáltal mentális szenvedést okoznom neki. Pozitív formában az *ahimszá* a legnagyobb szeretetet jelenti, a legnagyobb jóindulatot. Ha az *ahimszá* követője vagyok, akkor úgy kell szeretnem az ellenségemet vagy egy idegent, ahogyan az apámat vagy fiamat szeretem akkor, ha rosszat tesznek.”¹¹⁴

Fontos tehát, hogy az erőszakmentesség Gandhi szemében nem csupán az erőszak hiányát jelentette, hanem azt az „aktív szeretetet” is, amivel Bibó István a – Gandhira is jelentős hatást gyakorló – jézusi tanítások erkölcsi és gyakorlati lényegét ragadta meg. „Ismételten le kell szögezni azt – érvelt *Az európai társadalomfejlődés értelme* című tanulmányában –, hogy ezek az erőszakkal kapcsolatos alapvető krisztusi előírások: Aki megdob kövel, dobd vissza kenyérrel; Aki kardot ránt, kard által vész el stb., ezek nem valamilyen ügyefogyottságnak a hirdetései, és egyáltalán nem passzív magatartásra biztatnak. [...] nem azt jelenti[k], hogy bambán tűrjük el, ha megdobnak kövel, és bambán próbáljuk az ellenfél kegyeit keresni, hanem azt, hogy találjuk meg azt a gesztust, amelyik a kövel dobálóban felkelti a saját cselekedete feletti szégyenkezést, és saját cselekedete hiábavalóságának a megismerését.”¹¹⁵

Az erőszakmentesség Gandhi filozófiai antropológiájának a középpontjában áll, amennyiben szerinte „az embert az különbözteti meg minden más állattól, hogy képes rá, hogy erőszakmentes legyen”.¹¹⁶ Ezt nem csupán az állammal szembeni

¹¹³ Lásd erről SZENKOVICS Dezső: Szatja és ahimszá. Gandhi gondolkodásának két központi fogalma. *Gazdaság és társadalom*, 2012. Különszám. 39–72.

¹¹⁴ Idézi Bidyut CHAKRABARTY: I. m. 60.

¹¹⁵ BIBÓ István: *Az európai társadalomfejlődés értelme*. In: Uő: *Válogatott tanulmányok. Harmadik kötet. 1971–1979*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986. 45.

¹¹⁶ EWMG. 240.

engedetlenséggel, hanem magának az államnak a működésével szemben is követelményként állította fel.¹¹⁷ Az erőszakmenteséget tehát önértéknek tekintette, ugyanakkor instrumentális érveket is felhozott mellette. Az egyik éppen abból következett, hogy Gandhi szerint nem csupán a társadalmi változás eszközeinek, hanem az elérni kívánt társadalomnak is erőszakmentesnek kell lennie, egy ilyen társadalmat pedig kizárólag erőszakmentes eszközökkel lehet elérni. „Az eszköz a maghoz hasonlítható, a cél a fához; és ugyanaz a megsérthetetlen kapcsolat van az eszköz és a cél között, amely a mag és a fa között létezik.”¹¹⁸ Gandhi másik instrumentális érve az erőszakmentesség mellett az volt, hogy noha az temérdek szenvedéssel járhat a *szatjágrahík* számára, összességében így is kevesebb erőszakot eredményez, mint az erőszakos módszerek: „Nem azért fogadom el örömmel, hogy ezrek önként vesztik életüket a *szatjágraháért*, mert nem tisztelem az életet, hanem azért, mert tudom, hogy hosszú távon ez jár a legkevesebb élet elvesztésével.”¹¹⁹

Gandhi azonban nem utasította el minden esetben az erőszakot:¹²⁰ „Hiszem, hogy amikor csak a gyávaság és az erőszak között lehet választani, akkor az erőszakot javasolnám.”¹²¹ Az erőszak szerinte sosem lehet helyes, „de ha önvédelemből vagy

¹¹⁷ EWMG. 259–268.

¹¹⁸ GANDHI: *Hind Szvarádzs*. 120.

¹¹⁹ CWMG. 33. k. 73.

¹²⁰ Sőt, közéleti tevékenységének korai szakaszában (amikor még úgy gondolta, hogy Indiának előnyös, ha a Brit Birodalom része marad), a második búr háború 1899-es kitörésében és az 1906-os zulu felkelésben annak lehetőségét látta, hogy demonstrálja a dél-afrikai indiaiaknak a birodalomhoz való hűségét, és ezért önkéntes orvosi csapatot szervezett a brit csapatok támogatására (lásd GANDHI: *Önéletrajz...* Harmadik rész, 10. fejezet; Negyedik rész, 24–25. fejezetek). Az erőszakmentesség következetes alkalmazása szempontjából azonban Gandhi első világháborús szerepvállalása a legsúlyosabb kérdés: a két említett háború idején Gandhi orvosi feladatokra szervezett önkénteseket, a világháborúban viszont a brit alkirály felkérésére katonákat is toborzott (Uo. 479.) A háború után tíz évvel így írt erről: „Ha akkor az az erőszakmentes lázadó lettem volna, mint ami most vagyok, akkor bizonyára nem segítettem volna [a háborúban], hanem minden erőszakmentes eszközzel megpróbáltam volna megakadályozni.” (EWMG. 273.)

¹²¹ Móhandász Karamcsand GANDHI: A kard tana. In: *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. 120.

védtelenek védelmében alkalmazzák, akkor bátor cselekedet, és sokkal jobb a gyáva meghunyászkodásnál”.¹²² Az *ahimszá* azután került Gandhi politikai írásainak a középpontjába, hogy az 1919-es *satjágraha*-kampány több helyen erőszakos fordulatot vett (ami miatt Gandhi fel is függesztette a kampányt).

Gandhi korábban is sokat várt a *satjágrahíktól*, az 1919-es eseményeket követően pedig még nagyobb súlyt helyezett a *satjágrahík* képzésére, akiktől feltétlen engedelmességet és szigorú fegyelmet várt el. A *satjágrahíkra* vonatkozó szabályok közül – a fegyelmezettség mellett – az erőszakmentesség és a szenvedés vállalása voltak a legfontosabbak.¹²³ Az ellenállás gandhiánus elgondolásának egyik legfontosabb jellemzője ugyanis, hogy az erőszakmentesség nem olyan eszközök alkalmazását jelenti, amelyekkel elkerülhető a politikai erőszak – éppen ellenkezőleg. Gandhi filozófiája a gyakorlatban olyan módszerek tudatos alkalmazását jelentette, amelyek nélkülöztek az erőszakot *a satjágrahík részéről*, viszont jól előrelátható módon *ellenük* elkövetett erőszakhoz vezettek, amit a *satjágrahíknak* akár az életük árán is békésen el kellett tűrniük. „Az erőszakmentesség a gyakorlatban tudatos szenvedést jelent.”¹²⁴

Tapaszja - áldozatvállalás

Nehéz volna túlhangsúlyozni az önként vállalt szenvedés jelentőségét a *satjágraha* filozófiájában – még ha a *satjágraha* gyakorlatában minden bizonnyal nagyobb jelentősége is volt az együtt-nem-működés kényszerítő erejének, mint azoknak a hatásmechanizmusoknak, amelyeket Gandhi a meg nem érdemelt szenvedésből vezetett le.¹²⁵ Sőt, gyakran az önkéntes szenvedés-

¹²² EWMG. 253.

¹²³ Orwell szerint Gandhi politikai filozófiája az erkölcsi elvekhez az emberi szenvedés árán való ragaszkodása miatt nem egyeztethető össze a humanizmussal. (George ORWELL: Gondolatok Gandhiról. In. *Az oroszlán és az egyszarvú. Esszék, tanulmányok, publicisztikák*. Cartafilus, Budapest, 2003. Első kötet, 445–456.)

¹²⁴ GANDHI: A kard tana. I. m. 122.

¹²⁵ Lásd Mary Elizabeth KING: *Gandhian Nonviolent Struggle and Untouchability in South India. The 1924–25 Vykom Satyagraha and Mechanisms of Change*. Oxford University Press, Oxford, 2014.

sel definiálta a fogalmat: a *szatjagraha* „egy módszer, amelynek során jogainkat személyes szenvedés által biztosítjuk”.¹²⁶ Egy *szatjagrahíknak* szóló 1918-as útmutatóban pedig azt írta: a *szatjagraha* „azt jelenti, hogy önként vállalt szenvedéssel küzdünk az elnyomás ellen”.¹²⁷

Gandhi szerint szenvedés nélkül elképzelhetetlen a társadalmi haladás: „Egyetlen ország sem küzdötte fel magát anélkül, hogy át nem ment volna a szenvedés tisztítótűzén. Az anya megszenved gyermeke életéért. A gabonaszemnek el kell pusztulnia, hogy a vetés kisarjadhasson.”¹²⁸ Gandhi a *tapaszja* szanszkrit kifejezés használatával az áldozatvállalás és a tudatos szenvedés ősi hindu eszméihez kötötte a saját filozófiáját. A *tapaszja* a *tapasz* gyakorlását jelenti, amely „a hindu iratokban a vallásos önmegtartóztatásra, a test sanyargatására vagy a vezeklésre utal, és szorosan kapcsolódik az önmegtágadáshoz.”¹²⁹ Gandhi a spirituális célok elérését szolgáló aszketizmust és önfeláldozást alkalmazta társadalmi és politikai célok elérésére: „A *szatjagraha* során ránk mért szenvedés *tapaszja*, annak legtisztább formájában.”¹³⁰

Az aszketikus életvezetésről és az evilági javak elutasításáról szóló szigorú elveket részben az indokolja Gandhi filozófiájában, hogy ilyen elvek nélkül lehetetlen a – szükség esetén szó szoros értelemben vett – önfeláldozásnak az a szintje, amelyet a *szatjagraha* megkövetel. Ezt Thoreau és Gandhi hasonló módon látta. Thoreau szerint „a gazdag ember [...] mindenkor eladja magát annak az intézménynek, amely gazdaggá teszi”. Ezzel szemben azok, „akik a legtisztább igazságosság mellett állnak ki, s így a legveszedelmesebbek a korrump állam számára, azok vagyongyűjtésre rendszerint kevés időt fordítanak”.¹³¹ Gandhi hasonlóképpen úgy tartotta: a *szatjagraha* alkalmazásához

¹²⁶ GANDHI: A szatjagraha elvei. I. m. 111.

¹²⁷ Móhandász Karamcsand GANDHI: Utasítások az önkénteseknek. In: *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. I. m. 159.

¹²⁸ Mahatma GANDHI: A szenvedés törvénye. In: *Uő: Az erkölcsiség vallása*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1998. 79.

¹²⁹ Joan V. BONDURANT: I. m. 114.

¹³⁰ EWMG. 311.

¹³¹ PEK. 39.

„szükség van a szegénység vállalására abban az értelemben, hogy közömbösnek kell lennie számunkra annak, hogy megengedhetjük-e magunknak, hogy együnk vagy ruházkodjunk”.¹³²

Az önként vállalt szenvedésnek több szempontból is kiemelkedő jelentősége van az ellenállás gandhiánus filozófiájában. *Egyrészt*, ahogy láttuk: ez igazolja a személyes meggyőződésre alapozott politikai cselekvést annak tükrében, hogy senki sem tudhatja biztosan, mi az igazság. Ha a *satjágrahí* kiáll azért, amit igaznak hisz, és téved, akkor ezzel kizárólag magának okoz szenvedést. *Másrészt*, az önként vállalt szenvedés biztosítja, hogy a *satjágrahát* csak olyan célok érdekében alkalmazzák, amelyekért a *satjágrahák* hajlandóak megszenvedni.¹³³ Az önként vállalt szenvedés így mutatja a tiltakozók őszinteségét és elszántságát.

Harmadrészt, Gandhi számára a szenvedés a meggyőzés eszköze. A *satjágraha* célja ugyanis nem az ellenfél legyőzése, hanem jobb belátásra bírása. „Ha nem érezted magadban a késztetést, hogy megtérítsd az ellenségedet a szeretetteddel, akkor jobb, ha visszalépsz; az erőszakmentesség nem neked való” – írta.¹³⁴ A *satjágraha* azon az előfeltevésen nyugszik, hogy „az emberek sokaságát érő szenvedés látványa meg fogja olvasztani az agresszor szívét, és arra ösztönzi majd, hogy elálljon az erőszaktól.”¹³⁵ Gandhi korlátozottan látta az észérvekben rejlő lehetőségeket, és a szenvedésnek egyedülálló kommunikatív erőt tulajdonított: „Valószínűleg senki nem szövegezett meg több petíciót, vagy állt több reménytelen ügy mellé, mint én, de arra az alapvető következtetésre jutottam, hogy ha valami igazán fontosat kívánsz elérni, akkor nem elég kielégítened az elmét, a szívet is meg kell mozgatnod. Az észérvek inkább a fejnek szólnak, de a szívet a szenvedésen keresztül lehet elérni.”¹³⁶ Az értelem megszólítását és az együttérzés mozgósítását azonban mégsem egymással szemben, hanem egymásra hatva képzelte

¹³² EWMG. 302.

¹³³ Joan V. BONDURANT: I. m. 33.

¹³⁴ EWMG. 259.

¹³⁵ EWMG. 323.

¹³⁶ Móhándász Karamcsand GANDHI: Az önként vállalt szenvedés meggyőző ereje. In: *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. I. m. 128–129.

el oly módon, hogy a szenvedés látványa által keltett érzések lehetővé teszik a mélyen fekvő meggyőződések felülvizsgálatát is. „A *szatjágrahí* arra törekszik, hogy a szíven keresztül érjen el az értelemhez.”¹³⁷

Gandhinak ezeket a gondolatait bontotta ki részletesen Richard B. Gregg a *The Power of Nonviolence* (Az erőszakmentesség hatalma) című, eredetileg 1935-ben megjelent könyvében. Gregg műve az engedetlenség gandhiánus módszereinek egyik első angol nyelvű feldolgozása volt, és jelentős hatással volt Martin Luther Kingre és a fekete polgárjogi mozgalom más vezetőire.¹³⁸ Gregg interpretációjában „az erőszakmentes ellenállás úgy működik, mint valamilyen morális dzsiu-dzsicu. Az áldozat erőszakmentessége és jószándéka ugyanúgy működik, mint a fizikai ellenállás hiánya a fizikai dzsiu-dzsicu alkalmazásakor, és ahhoz vezet, hogy a támadó elveszti a morális egyensúlyát.”¹³⁹ Az ellenállás hiánya elbizonytalanítja a támadót, és együttérzést vagy tiszteletet kelt benne az erőszak elszenvedője iránt. Ily módon éppúgy, mint a hagyományos dzsiu-dzsicuban, az erőszak annak alkalmazója ellen fordítható.

A morális dzsiu-dzsicu továbbgondolásának tekinthető a „politikai dzsiu-dzsicu” fogalma. Ezt Gene Sharp annak a hatásmechanizmusnak a leírására vezette be,¹⁴⁰ amelynek során a fegyelmezett erőszakmentességet alkalmazó állampolgárok ellen elkövetett erőszakos intézkedések „visszaütnek”,¹⁴¹ és aláássák az elnyomó berendezkedés legitimációját és társadalmi támogatottságát. Lényegében ugyanezt már Gandhi is megfogalmazta. A polgári engedetlenség gyakorlóinak áldozatvállalásában rejlő üzenet ugyanis szerinte sem csak az erőszak közvetlen elkövetőire gyakorolt hatása miatt fontos, hanem annak

¹³⁷ CWMG. 30. k. 437.

¹³⁸ Joseph Kip KOSEK: Richard Gregg, Mohandas Gandhi, and the strategy of nonviolence. *The Journal of American History*, 2005/4, 1318–1348.

¹³⁹ Richard B. GREGG: *The Power of Non-Violence*. Greenleaf Books, Canton, 1960. 33.

¹⁴⁰ Gene SHARP: *The Dynamics of Nonviolent Action*. Porter Sargent Publications, Boston, 1973.

¹⁴¹ Ezt jelenti az erőszakmentes ellenállásról szóló angol nyelvű irodalomban bevett kifejezés, a „backfire”. Lásd Brian MARTIN: *Justice ignited. The dynamics of backfire*. Rowman & Littlefield, Lanham, 2007.

közvéleményformáló ereje miatt is: „A szív elérésének módja a közvélemény felkeltése. Azoknak a véleményében, akiknek adunk a szavára, hatalmasabb erő rejlik, mint a puskaporban.”¹⁴² Ennek alátámasztására Gandhi egy alkalommal Percy Bysshe Shelley *A zűrzavar farsangja*¹⁴³ című versét idézte hallgatóságának,¹⁴⁴ amelyet Shelley a peterlooi vérengzés¹⁴⁵ kapcsán írt, és amely a viszonzatlan erőszak jámbor elszenvedésében rejlő társadalmi változások lehetőségének egyik legszebb megfogalmazása:

*„S ha közétek vágtat a
zsarnokok bős csapata,
vág, dőf, testetekbe lép -
hagyjátok, hogy hadd tegyék!*

*Nyugodtan, alig félve tőle,
és még kevésbé meglepődve
nézzétek, amíg a vad,
öldöklő düh elapad.*

*Ekkor majd mind hazatér,
szemük szégyenről beszél,
s a kiontott vér, tudom,
tüzes pír lesz arcukon.*

¹⁴² CWMG. 30. k. 437.

¹⁴³ Magyarul lásd az *Óda a nyugati szélhez* c. antológiában, Eörsi István fordításában.

¹⁴⁴ CWMG. 74. k. 309–310.

¹⁴⁵ 1819. augusztus 16-án a manchesteri *St. Peter Fieldre* szervezett tömeggyűlésen több mint hatvanezer ember követelte a választójog kiterjesztését. A tüntetés teljesen erőszakmentes volt. Henry Hunt, a tüntetés fő szónoka felhívásában külön hangsúlyozta, hogy a résztvevők „egyetlen fegyvere a rendíthetetlen lelkiismeret” legyen. A szervezők a gyűlés előtt gondosan körbejárták a területet, és minden fegyvernek használható tárgyat (például nagyobb követ) eltávolítottak. A tömegre mégis felfegyverzett lovas katonák rontottak. A rohamban 15 tüntető meghalt, több százan megsebesültek. A vérengzés történetéről és társadalmi kontextusáról lásd E. P. THOMPSON: *Az angol munkásosztály születése*. Osiris, Budapest, 2007.

*Bárhová is mennek ők,
rájuk mutatnak a nők,
szóltan kullognak, hiszen
nem mernek köszönni sem.*

*S a hős bajnokok, akik
a Vészt harcból ismerik,
s kiket undorít ily társaság,
a szabadulókhoz állnak át.*

*S e mézszárlás a nemzetben
feltör sugallatnál szebben,
ékesszóló jósz-zene,
mintha vulkán zengene.*

*És az elnyomás fölött
ily ítélet mennydörög
minden szíven, agyon át,
újra - újra - még - tovább -*

*Ébredj már, mint oroszlánok
roppant hada, rázd le láncod,
mint a harmatot, amely
az alvókat lepi el -
tülerődnek győzni kell!"*

Gandhi hatása

A gandhiánus mozgalom minden korábbinál szélesebb körű, és a társadalom legkülönbözőbb rétegeire kiterjedő mozgósítást tudott elérni, és noha az együtt-nem-működés néhány helyi kivételtől eltekintve nem vezetett a brit gyarmati uralom ellehetetlenítéséhez, jelentősen megnövelte annak költségeit, és így jelentős szerepet játszott India függetlenné válásában és a függetlenséget követő politikai kultúra alakításában.¹⁴⁶ Gandhi

¹⁴⁶ Judith M. BROWN: Gandhi and Civil Resistance in India, 1917–1947. Key Issues. In: *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent*

azonban egyetemes érvényűnek tekintette a *szatjágraha* eszméjét. India hivatásának tartotta, hogy demonstrálja a világ előtt az erőszakmentes társadalmi változás életképességét. Ahogyan Baktay Ervinnek írta 1924-ben: „Noha az én tevékenységem Indiára korlátozódik, osztozom abbéli meggyőződésében, hogy az Indiában az erőszakmentességre alapozott eszközök egyetemes érvénnyel alkalmazhatóak hasonló körülmények között, és ha nyilvánvalóan erőszakmentes eszközökkel sikerül kivívunk a valódi szabadságunkat, akkor a világ többi része is könnyedén hitet tehet az erőszakmentesség legyőzhetetlensége mellett az élet minden területén.”¹⁴⁷

Gandhi már életében világhírűvé vált: a *Times* magazin például 1930-ban az év embereként szerepeltette a címlapján. A só-*szatjágrahát* intenzív érdeklődéssel követték a külföldi újságírók; a dharasanai sógyár elfoglalását megkísérlő *szatjágrahák* ellen elkövetett brutális erőszakra például önmagában több mint 1000 újság adott hírt világszerte, Webb Miller erről szóló beszámolóját az amerikai Szenátusban is felolvasták, Angliában pedig miséken idéztek belőle.¹⁴⁸

Indiában Gandhi akkora tekintélyre tett szert, hogy a tanításait a gyakorlatban nem követő mozgalmak is gyakran rá hivatkozva igyekeztek igazolni tevékenységüket.¹⁴⁹ Gandhi filozófiája és módszerei azonban a dél-afrikai területeken és Indián kívül is jelentős hatást gyakoroltak a különböző ellenállási mozgalmakra: az 5. Pán-afrikai Kongresszus 1945-ben az ellenállás gandhiánus megközelítése mellett kötelezte el magát; a Kwame Nkrumah által vezetett mozgalom az Aranyparton (a későbbi Ghánában) és a Kenneth Kaunda által vezetett zambiai függetlenségi mozgalom (legalábbis elvben) egyaránt az indiai gandhiánus mozgalmat tekintette követendő példának. Gandhi

Action from Gandhi to the Present. Ed. by: Gerald WRIGHT–Adam ROBERTS–Timothy GARTON ASH. Oxford University Press, Oxford, 2009. 43–57.

¹⁴⁷ CWMG. 27. k. 58.

¹⁴⁸ Michael BIGGS: When Costs are Beneficial: Protests as Communicative Suffering. *Sociology Work Papers* (Department of Sociology, University of Oxford), 2003/4. Forrás: www.sociology.ox.ac.uk/materials/papers/2003-04.pdf. (Utolsó letöltés: 2016. december 7.)

¹⁴⁹ Bidyut CHAKRABARTY: I. m.

gondolatai a későbbi dél-afrikai anti-apartheid mozgalomban is tovább éltek (részben fia, Manilal Gandhi munkásságán keresztül), amely 1949-ben szintén az erőszakmentes ellenállás mellett kötelezte el magát – noha később az *Umkhonto we Sizwe* megalapításával fegyveres ellenállásba kezdett (részben a későbbi Nobel-békedíjas Nelson Mandela vezetésével, aki az erőszakmentességet korábban is csak „gyakorlati szükségzerűségből” támogatta).¹⁵⁰ Azáltal azonban, hogy Gandhi neve szinte az erőszakmentes ellenállás szinonimájává, ő maga pedig szinte megkérdőjelezhetetlen tekintéllyé vált, nem mindig egyértelmű, hogy egy-egy mozgalom létrejöttében és módszereiben mennyiben érhető ténylegesen tetten Gandhi hatása, vagy inkább arról van-e szó, hogy a rá való hivatkozások csak az ezzel járó szimbolikus tőkével igyekeznek legitimálni a mozgalom tevékenységét.

Gandhi filozófiájának „nyugati” hatását kezdetben hátráltatta, hogy írásaihoz nehezen lehetett hozzáférni, valamint az, hogy a Gandhiról szóló irodalom sokáig orientalisztikus keretben, egy „keleti vallásokból” táplálkozó és ezért a „nyugati” társadalmakra nem alkalmazható eszmerendszernek láttatta és ekként utasította el világnézetét, vagy pedig – éppen ellenkezőleg – a keresztény erkölcsiség politikai mozgalmakra való alkalmazásaként, Gandhit pedig keresztény szentként ünnepelte (mint II. János Pál pápa, aki kiemelkedő keresztényként méltatta) őt.¹⁵¹ Utóbbi azonban elfedte a filozófiája és módszerei, valamint a nyugati keresztény pacifizmus közötti fontos különbségeket.¹⁵² A gandhiánus módszerek földrajzi és kulturális határokon átívelő érvényét mindenesetre nagymértékben igazolta az amerikai fekete polgárjogi mozgalom, amelyre Gandhi kiemel-

¹⁵⁰ Nelson Mandela: *Long walk to freedom: the autobiography of Nelson Mandela*. Abacus, London, 2013. 147.; David HARDIMAN: Gandhi's global legacy. In: *The Cambridge Companion to Gandhi*. I. m. 239–257.

¹⁵¹ Lloyd I. RUDOLPH: Gandhi in the Mind of America. In: Lloyd I. RUDOLPH–Susanne Hoerber RUDOLPH: *Postmodern Gandhi and Other Essays. Gandhi in the World and at Home*. University of Chicago Press, 2006. 92–139.

¹⁵² Sean SCALMER: Globalising Gandhi. Translation, Reinvention, Application, Transformation. In: *Rethinking Gandhi and Nonviolent Relationality: Global Perspectives*. Szerkesztette: Debjani Ganguly és John Docker. Routledge, London, 2008. 141–162.

kedően nagy hatással volt (jelentős részben James Lawsonon keresztül, aki az 1950-es években Indiában tanulmányozta a gandhiánus mozgalom módszereit). Ezt a mozgalom számos vezetője – így például James Farmer, John Lewis, és Martin Luther King¹⁵³ – is hangsúlyozta. Gandhi hatása azonban nem csupán rajtuk keresztül, hanem közvetlenül is érvényesült: az 1960-as *sit-in* mozgalmat elindító greensborói diákok egyike például arra a kérdésre, hogy a tettüket mennyire motiválta Martin Luther King és a (néhány évvel korábban történt) montgomery-i buszbojkott, a következőképpen felelt: „Nem nagyon. A legnagyobb hatással Gandhi volt ránk.”¹⁵⁴

¹⁵³ Idézi Howell RAINES: *My soul is rested: movement days in the Deep South remembered*. New York, Penguin Group, 1983. 27., 98. és 109–110.; KING: *Stride Toward Freedom*. I. m.

¹⁵⁴ Idézi RAINES: I. m. 79.