

A Nyílt Társadalom egy konzervatív megközelítése – nyersfordítás*

Sir Roger Scruton

2020

Bevezetés

Tekintettel a nyíltan illiberális politika népszerűségének erősödésére mind a politikai rendszerekben, mind az elméleti vitákban, égető szükség volt a nyílt társadalom klasszikus liberális eszméje *pozitív* konzervatív szemléletének megfogalmazására. Ez a fejezet éppen egy ilyen megfogalmazást kíván nyújtani, a szabadság – különösen az egyéni szabadság – és a nyitottság, valamint a társadalmi integritás megőrzéséhez szükséges bizalom egyensúlyának szükségességére összpontosítva. Amellett fogok érvelni, hogy a konzervativizmus nem a nyitottság és a változás ellen van; a társadalmi összefüggésekkel – elsősorban a szolidaritással, a folyamatossággal és a bizalommal – foglalkozik, amelyeket fenn kell tartani ahhoz, hogy ezek a dolgok (értsd. a nyílt társadalom alapértékei) egyáltalán lehetségesek legyenek. A liberális individualizmus veszélye, amelyre a jelenlegi „illiberális” fordulat egy válasz, az, hogy (az ún. liberális irányzat) az egyéni szabadság minden korlátozását indokolatlannak tekinti, mindaddig, amíg be nem bizonyosodik, hogy az elengedhetetlenül szükséges. Azzal, hogy a bizonyítási kötelezettséget folyamatosan az egyén előnyére tolja át, a liberalizmus veszélyezteti azt a bizalmat, amelytől a liberális politika és a „nyílt” társadalom lehetősége végső soron függ.

Először is, egy kis visszatekintés. A „nyílt társadalom” gondolatát Henri Bergson francia filozófus (Bergson 1932) vetette fel azzal a céllal, hogy szembeállítsa a társadalmi kohézió megteremtésének két módját: a mágikus és a racionálisat. A mágikus gondolkodás a misztikus erőknek való behódolást jelenti, amelyeket meg kell békíteni és engedelmességre kell tenni, a mágiára épülő társadalmak pedig elzárkóznak az újításoktól és a kísérletezéstől, mivel ezek veszélyeztetik az emberi sorsot irányító sötét erőket. A racionális gondolkodás ezzel szemben magában foglalja a világ felfedezését a természet valódi törvényeinek felfedezése céljából, és azt, hogy erőfeszítéseket kell tennünk, hogy ésszerű megoldásokat találjunk társadalmi és politikai problémáinkra. A racionális gondolkodás nyílt társadalomhoz vezet, amelyben a véleménykülönbségeket és az életmódbeli különbségeket a kollektív jóléthez való hozzájárulásként fogadják el.

A megkülönböztetést átvette Sir Karl Popper, aki a II. világháborút követő írásaiban úgy látta, hogy a totalitarizmus – legyen az fasiszta vagy kommunista – visszatérést jelent a mágikus gondolkodásmódhoz és a szabad racionális választás helyett a félelemre és engedelmességre épülő társadalomhoz (Popper 1962). Bergson nyomán Popper számára a mágikus gondolkodás új formákban folytatódott, és ezért részben az értelmiségiek – azok, akik a gondolkodási készségeikből élnek – voltak felelősek. Így az ő szemléletében a nyílt társadalom igazi ellenségei azok a gondolkodók voltak, különösen Platón, Hegel és Marx, akik – legalábbis Popper szemlélete szerint – a politika céljaként a kollektívumnak való alávetettséget, nem pedig az egyéni szabadságot hirdették. Popper szerint ezek a gondolkodók nem látták, hogy az egyéni szabadság nélkül az érzék nincs helye az emberi ügyekben. A 20. század közepének katalizmáján és a hidegháború hajnalán Popper szerint a legrosszabb isten, akit az európai értelmiségiek (Hegel és Marx nyomán) babonásan ránk kényszerítettek, hogy

*in. Boris Vormann, Michael D. Weinman ed., *The Emergence of Illiberalism, Understanding a Global Phenomenon* (2020) Routledge, ISBN 9780367366247

állandósítsák alávetettségünket, maga a *történelem* volt. Így – érvel Popper – a historizmus egy olyan fatalizmust hirdetett, amely éppoly kérlelhetetlen és dogmatikus, mint a hagyományos és fundamentalista vallások. A fasiszta és kommunista rezsimek alatt az áldozatok hekatombái azért mentek a halálba, mert a „történelem” ezt megkövetelte.

Mind a Popper által a nyugati gondolkodástörténet totalitárius tendenciáiról felállított tézist, mind pedig azt a vehemenciát, amellyel ezt a tézist képviselte, a politikai jobboldal részéről lehet kritizálni, és kritizálták is sokan (lásd például Bialas 2019). Mindazonáltal nem tagadhatjuk, hogy azok a kérdések, amelyekre Popper utalt, még mindig nagyon is élnek, akkor is, ha új formában jelentkeznek. Még mindig ostromol bennünket az a gondolat, hogy a történelem olyan erő, amelynek alá kell vetnünk magunkat, és hogy az ellenállási kísérletek – akár a szabadság, akár a hagyomány nevében – mindenkor hiábavalóak lesznek. De a történelemnek való babonás behódolás ma már inkább azokhoz kötődik, akik liberálisoknak nevezik magukat, mint például a marxistákhoz vagy a nacionalistákhoz. Különösen sokan, akik a nyitott társadalom hívei, azt mondják, hogy a globalizáció elkerülhetetlen, és hogy vele együtt járnak a transznacionális kormányzás új formái, a határokhoz, a migrációhoz és a kormányzáshoz való új hozzáállás, valamint a civil társadalom és a jogrend új elképzelései. Politikai vezetőként magukat ajánlók közül sokan azt üzenik nekünk, hogy „a globalizáció a jövő, ez elkerülhetetlen, és mi vagyunk a felelősök érte” – ugyanaz az ellentmondás, amelyet a totalitárius politikai rendszerek hívei hirdettek korábban. (Mert ha ez elkerülhetetlen, akkor senki sem lehet igazán felelős érte.) De tényleg elkerülhetetlen? Valóban összeegyeztethető ez a szükségszerűség a nyílt társadalommal? Bizonyos értelemben tehát Popper felfogása a nyílt társadalomról Bergsontól származik, valamint attól a törekvéstől, hogy megtisztítsa a 20. századi európai gondolkodást és társadalmat a mágikus gondolkodás megmaradt nyomaitól és azok káros politikai következményeitől. A nyílt társadalom azonban egy sokkal régebbi eszme, nevezetesen a liberális individualizmus újkori megnyilvánulása, ahogyan az a felvilágosodás idején kibontakozott. John Locke követői a legitimitást az egyén szuverenitásából eredeztethetőnek tekintették. A szabad egyének a kormányzat legitimitását a kormányzáshoz való hozzájárulásukkal ruházzák át, és a hozzájárulás egy olyan szerződésben kerül rögzítésre, amelyben egyetlen egyénnek sincs ténylegesen működő vétőjoga. Az eredmény egy ésszerű és célszerű kormányzati forma, mivel legitimitását az egyéni racionális döntésekre alapozza. Egy ilyen berendezkedésben az egyéni szabadság a politika alapja és célja is, és az így létrejövő társadalom nyílt abban az értelemben, hogy senki sincs abban a helyzetben, hogy véleményeket vagy magatartási normákat kényszerítsen rá másokra, hacsak nem lehet az embereket meggyőzni arról, hogy fogadják el azokat. Természetesen lesznek másként gondolkodók, de a nyílt társadalom semmiben sem tükröződik annyira, mint a másként gondolkodókhoz való hozzáállásában, akiknek a hangját a politikai folyamatokban megengedik, és akiknek a különböző véleménynyilvánítási szabadságát az állam megvédi. Ez a gondolat áll Popper víziója mögött, és ez a gondolat örök vonzerővel bír. Azonban ez az elképzelés mégis kifogásolható, amelyet Hegel szemléletesen megfogalmazott, akinek a politikai filozófiáról szóló írásait Popper, úgy tűnik, teljesen félreértette.

Az ellenvetés a következő: a természetes állapotban nem léteznek szabadon választó, szerződéseket kötni képes és a megállapodásaikért felelősséget vállalni képes emberek, egyének. Maga Popper is belátta, hogy a mágikus gondolkodásmódok, a sötét erőknek való alávetettség és az ezek lecsillapításának vágya határozza meg azt az eredeti állapotot, amelyből nekünk, embereknek ki kell szabadulnunk. Az emancipáció folyamata révén válunk szabad egyénekké, és ez egy olyan társadalmi folyamat, amely függ a másokkal való interakcióinktól és a kölcsönös elszámoltathatóságtól, amely mindannyiunkat mint önmagunkat választó „Én”-t kialakítja. A szabad egyén egy sajátos társadalmi berendezkedés terméke, és az e rend fenntartásához szükséges korlátok ezért szükségesek a szabadságunkhoz. Ha a nyitottság szabadságot jelent, akkor a szabadság nem terjeszthető ki olyan messzire, hogy felborítsa az őt létrehozó társadalmi rendet. De akkor a szabadság szószólójának az adott társadalmi rend szószólójának kell lennie, és ez azt jelenti, hogy a nyitottságtól eltérő fogalmakban kell gondolkodnia. Tudnunk kell, hogy a szabad társadalom milyen korlátokat követel meg, és hogy meddig engedhetjük meg ezek felszámolását. Meglátásom szerint ez határozza meg a konzervativizmus megfontolásait, céljait, Thomas Hobbes filozófiájában való megalapozástól kezdve Burke-en, Smith-en és Hegelen át egészen mai, gyengébb és szorongatott híveiig.

A felvilágosodás

Egyes felvilágosodás korabeli gondolkodók számára az egyéni szabadságnak csak az egyetemes erkölcs összefüggésében van értelme. Az egyéni szabadság és az egyetemes értékek fenntartják egymást, ez az érem két oldala. Ilyen álláspontot képviselt Kant a kategorikus imperatívusz elméletében. Kant szerint az erkölcsösség a racionális ágensek közös természetéből fakad, amiket mindannyiunk számára ugyanazok az imperatívuszok irányítanak. Az emberiség és a szabad racionális cselekvés végső soron ugyanaz az eszme, és embernek lenni annyi, mint az erkölcsi törvény parancsa alatt élni. Ez azt mondja nekünk, hogy cselekedeteink maximáit egyetemes törvényként kell követnünk, és hogy az emberiséget mindig öncélként, és soha nem csupán eszközként kell tekintenünk.

Az erkölcsi törvény Kant szerint közvetlenül következik abból a tényből, hogy szabadok vagyunk, abban az értelemben, hogy saját értelmünk vezérel bennünket, függetlenül az elénk tárt fenyegetésektől vagy jutalmaktól. Ezt az állapotot – amit ő az akarat autonómiájának nevezett – zsarnokok felülbírállhatják, de soha nem semmisíthetik meg. Még ha arra kényszerülünk is, hogy olyasmit tegyünk, amit az erkölcsi törvény tilt, akkor is elkerülhetetlenül tudni fogjuk, hogy rosszul cselekszünk. Egy olyan rendszer, amely fenyegetésekkel tartja fenn magát, ezért sérti azt, ami Kant számára a törvényes rend alapfeltétele volt, vagyis azt, hogy az értelmes lények, kizárólag az értelmükkel egyetértve, beleegyezzenek a hatalom döntéseibe.

Ennek az álláspontnak a kifejtése sok bonyolult és finom részletet rejt magában. Ez azonban mit sem veszített vonzerejéből, és a legjobb érv, amelyet valaha is hoztak az emberi jogok eszméje mellett – az az elképzelés, hogy vannak olyan általános emberi jogaink, amelyek pajzsként szolgálnak, amelyek mögött mindannyian gyakorolhatjuk az életünk feletti szuverenitást, amelyet maga az értelem követel meg tőlünk, és ezáltal kifejezhetjük és meg is valósíthatjuk beleegyezésünket abba a politikai rendszerbe, amelyben élünk. A jogok egyenlők és egyetemesek, és az egyén szuverenitását ugyanabba a részbe illesztik, mint az állam szuverenitását.

Kevesen kételkednek e gondolat fontosságában és mindabban, amit az alkotmányozás során inspirált. Ez a liberális rend alapköve. Popper számára, mint sokak számára, ez a módja annak, hogy az ész a társadalomba átáramoljon, és hogy az innovációra és a kísérletezésre nyílt társadalmat hozzon létre. De nem szabad elhanyagolnunk az emberi jogok eszméjével kapcsolatos nehézségeket sem, amelyek közül különösen kettő emelkedik ki, mint amelyek különösen fontosak abban az időben, amelyben most élünk. Először is, mik is pontosan a jogaink, és mi akadályozza meg az embereket abban, hogy jogként követeljék azt, amit éppen akarnak, tekintet nélkül a közjóra gyakorolt hatására? Másodsor, mik a kötelelességeink, és kinek vagy minek tartozunk ezekkel? Az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat szerint minden embert a Teremtője bizonyos elidegeníthetetlen jogokkal ruházott fel, többek között az étellel, a szabadsággal és a boldogságra való törekvéssel. Ez a viszonylag ártalmatlan megfogalmazás ugyanannyi kérdést hagy nyitva, mint amennyit megválaszol, és amikor Eleanor Rooseveltnél kilátott az ENSZ Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának (1948) elkészítéséhez, a lista olyan módon kezdett bővülni, amelyet az amerikai alapítók is megkérdőjelezhettek volna, különös tekintettel az alapvető politikai és polgári jogok kiterjesztésével az úgynevezett szociális és kulturális jogokra. Az emberi jogok, amelyek alapvető szabadságjogokként kezdtek, az egészségre, a munkára, a biztonságra, a családi életre; és így tovább terjeszkedő részletes igényeket is magukban foglaltak, amelyek csak akkor állnak rendelkezésre, ha valaki hajlandó ezeket biztosítani (Munkával megtermelni, létre hozni). A jogok, amelyeket eredetileg az állam hatalmának korlátozásaként fogalmaztak meg, így az állami hatalom növelésének eszközévé váltak, egészen addig a pontig, ahol az állam, mint őrző és szolgáltató, egyre nagyobb teret foglal el az egykor az egyének szabad cselekedeteinek szánt térből. A háború utáni világban mindenütt megfigyelhettük a „jogok inflációjának” ezt a folyamatát, és ennek nagy része vagy az ENSZ-hez hasonló nyilatkozatokból, vagy az alkalmazásuk elbírálására létrehozott nemzeti vagy nemzetközi bíróságokból ered.

A jogok bővülése a kötelezettségek szűkülésével jár együtt. A felvilágosodás univerzalista víziója, ahogyan azt Kant klasszikusan bemutatta, a kötelezettségeket az egész emberiség számára közömbösnek tekinti. Általános köteletségünk a jót cselekedni, amelynek kedvezményezettjei nem kötődnek hozzánk konkrét kötelezettségekkel, hanem egyszerűen csak egyformán folyamodnak egy olyan jótéteményért, amelyet valójában nem lehet

mindannyiuk között szétoztani. Egyetlen konkrét személy sem áll előttünk, mint gondoskodásunk pótolhatatlan tárgya: mindenki egyenlő, és senki sem rendelkezik elsőbbségi igénnyel. Ilyen körülmények között könnyen megbocsátható, ha mindannyiukat elhanyagolom, mivel képtelen vagyok teljesíteni egy olyan kötelességet, amely alig változtat az emberi szenvedés nettó összegén.

Ha megnézzük a közelmúlt etikai irodalmát, amely olyan gondolkodóktól származik, mint Peter Singer (2019) és Derek Parfit (2013-17), akkor meglehetősen világos képet kapunk arról, hogy mit jelent ma ez a felvilágosodás kori erkölcs: a költség és haszon hiábavaló számításait, amelyekből minden valódi emberi érzés, minden eleven kötelességérzet és erkölcsi kötődés kiveszett. Hacsak nem vagy abban a szerencsés helyzetben, hogy egy elszabadult vasúti kocsi útjában lévő váltókat állíthatod, az Oxfamnak¹ való adakozás nagyjából minden, amit az erkölcsi élet jelent.

El kell mondjuk, hogy Kant saját álláspontja semmiképpen sem ebbe az irányba mutatott. Kant számára az alapvető erkölcsi fogalom nem a jog, hanem a kötelesség volt. Egy szabad lényt köt az erkölcsi törvény, amely azt a kötelességet rója rá, hogy az emberiséget mindig öncélként, és soha nem csupán eszközként kezelje. Ha léteznek egyetemes jogok, ez egyszerűen annak a ténynek a következménye, hogy léteznek egyetemes kötelességek: nevezetesen az a kötelesség, hogy tiszteljük egymást mint szuverén egyéniségeket, hogy igazat mondjunk, és hogy betartsuk ígéreteinket. Ahogy Onora O'Neill (1993, 2005) meggyőzően érvelt, a kanti erkölcsi felfogás számára szükséges egyensúly a jogok és a kötelességek között, valamint az a kötelesség, hogy világosan megismerjük sajátos erkölcsi kötelekeinket, vagy legalábbis reflektáltan keressük az ilyen megismeréshez vezető utat, és ennek megfelelően cselekedjünk. A mögöttes metafizika nélkül azonban nehéz belátni, hogy a felvilágosodás erkölcsi életről alkotott elképzelésének mai, zavaros változata hogyan vezethetne máshoz, mint az évre vonatkozó fokozott igényekhez, amelyeket a másokkal szembeni kötelességek csökkenése kísér (Korsgaard 1996).

Egy tévhit

Ez az aránytalanság megfigyelhető egy radikális tévhitben, amely napjaink liberális politikájának középpontjában áll. A nyílt társadalom számos támogatója azt a nézetet vallja, hogy a felvilágosodás univerzalizmusa, ha egyszer elfogadják, minden más társadalmi kötelék helyébe lép, és elegendő alapot biztosít ahhoz, hogy az egyének kölcsönös tiszteletben élhessenek együtt. Sőt, ennek a helyettesítésnek meg kell történnie, mivel az univerzalista értékek végső soron összeegyeztethetetlenek azokkal a történelmi kötelekekkel és megrögzött kötédekkel, amelyek arra készítetik az embereket, hogy megkülönböztessék azokat, akik jogosultak a társadalmi befogadás nyújtotta előnyökre, és azokat, akik erre nem jogosultak. A felvilágosodás univerzalizmusa megköveteli, hogy egy nyitott és határok nélküli kozmopoliszban éljünk, ahonnan a hagyományos engedelmség minden formája – legyen az törzsi, nemzeti vagy vallási – marginalizálódik vagy száműzetik.

Ez a tévhit abból fakad, hogy az emberiség alaphelyzeteként azonosítjuk azt, ami valójában ritka, nagy megpróbáltatásokkal és áldozatokkal járó teljesítmény. Csak vegyük el a kizárólagos lojalitásokat – feltételezzük – és az emberek maguktól visszatérnek az egyetemes értékekhez, mivel nincs olyan partikuláris törvénykönyv, amely elvonhatná a figyelmüket. Ennek a tévhitnek a hatását láthattuk az úgynevezett „arab tavaszban”, amikor a nyugati hatalmak abból a feltételezésből kiindulva cselekedtek, hogy csak el kell távolítani a zsarnokot, és a demokratikus politika elő fog bújni alóla, mint minden modern társadalom alapállásából. De az alaphelyzet nem a demokrácia, és nem is a felvilágosodás individualizmusát kifejező bármely más rendszer. Ahogy Ruth Wodak (2015) érvelt, az alapértelmezett pozíció erre válaszul a félelem, és sietek hozzátenni, hogy ez valóban jogos félelem. A félelem ugyanis a megpróbáltatásokkal és a bizonytalansággal szemben a „létező állatok legveszélyesebbikével” egymás mellett élő lényekhez illik. Ezért az emberek a következő biztonságot nyújtó ajánlat irányába menekülnek, amelyet gyakran a hadsereg és/vagy egy erőskezű vezető nyújt, hiszen erre valók a hadseregek (Chatterjee és Katznelson 2012).

¹Oxfam egy a jogtalanság és szegénység csökkentéséért küzdő mozgalom

Hűség és bizalom

Az emberi lényeknek elsődleges szükségletük, hogy megbízzanak azokban, akik között élnek, és hogy velük együtt, egymás mellé telepedjenek le az összetartozás közös élményében. A bizalom olyan kicsiny egységekben növekszik, mint a család, ahol a tagok egymás jólétét sajátjukként élik meg. A családon alapuló közösségek azonban instabilak, amelyeket a családomhoz fűződő megbonthatatlan bizalom és a családomtól eltérő családokkal szemben fennálló, felszámolható kötelezettségek közötti, túlságosan is nyilvánvaló ellentét feszeget. A külső nyomás hatására az ilyen közösségek családi vonalak mentén bomlanak fel, Montague- és Capulet-féle bosszúhadjáratokkal. Általában véve a rokoni lojalitás nagyobb valószínűséggel tartja fenn a zárt társadalmakat, mint a nyílt társadalmakat, mivel minden család a hűségét szorosan a szívében viseli.

A nyílt társadalomban a bizalomnak ki kell terjednie az idegenekre is: csak így biztosíthatja a kifelé irányuló és kísérleti jellegű összetartozás érzésének alapját, amely szabad üzleteket és konszenzusos megállapodásokat garantál, és amelyet nem áthatnak alá a kivételezés és a családi összefonódások. A kérdés, amit fel kell tennünk magunknak, az, hogy hogyan keletkezik a bizalom idegenek között, és mi tartja fenn személyes vonzalom vagy közös elkötelezettségek hiányában? A bizalom, akárcsak a szeretet, nem parancsolható. (A „Bízz bennem!” nem parancs, hanem vállalás.) Az idegenekre kiterjesztett bizalom teszi lehetővé, hogy az emberek egy nagy modern társadalomban, amikor szomszédokra, honfitársaikra és polgártársaikra hivatkoznak, azt mondják, hogy „mi”, és ezt komolyan is gondolják – hogy ezt a kötelezettségként és nem csak a végzet csapásaként élik meg. Fontos felismerni, hogy a nyugati demokráciákban a legtöbben olyan kormány alatt élünk, amelyet nem helyeslünk. Elfogadjuk, hogy olyan politikusok által hozott törvények és döntések irányítanak minket, akikkel nem értünk egyet, és akiket gyakran mélységesen nem kedvelünk. Hogyan lehetséges ez? Miért nem omolnak össze rendszeresen a demokráciák, mert az emberek nem hajlandók, hogy azok kormányozzák őket, akikre soha nem szavaztak? Egyértelmű, hogy a modern demokráciát a pártpolitikánál erősebb dolognak kell összetartania. Ahogyan olyan ideológiailag különböző gondolkodók, mint Francis Fukuyama (2018) és Jürgen Habermas (2001) érveltek, kell lennie valamiféle „polgári” nacionalizmusnak, egy „többes szám első személyű” identitásnak és egy politika előtti lojalitásnak, amely arra készíti az ellentétesen szavazó szomszédokat, hogy polgártársaként kezeljék egymást, akik számára a kormány nem „az enyém” vagy „a tiéd”, hanem „a mienk”, akár helyeseljük, akár nem. Ez a többes szám első személy változó erősségű, a háborús időkben tapasztalható heves ragaszkodástól a hétfő reggeli hétköznapi elfogadásig. De valamilyen szinten ezt kell feltételeznünk, ha el akarjuk fogadni a közös kormányzati formát.

Egy ország stabilitását a gazdasági növekedés fokozza. De sokkal inkább függ attól az érzéstől, hogy összetartozunk, és hogy a valódi vészhelyzetekben egymás mellett állunk. Ez a fajta bizalom olyan szokásoktól és intézményektől függ, amelyek elősegítik a napi problémákra adott közös döntések meghozatalát. Ez a tartós béke sine qua nonja, és minden olyan nép legnagyobb értéke, amely rendelkezik vele, ahogyan a britek is rendelkeztek vele a modern világot létrehozó hatalmas változások során. Hogy a magyarok rendelkeznek-e vele a náci és a szovjet megszállás katasztrófái után, és mindazok után, ami a trianoni szerződésből következett, az ma is egy igazi kérdés, amire nem vagyok illetékes válaszolni. De az evidencia az, hogy a magyar „mi” ugyanolyan erős, és ugyanolyan konfliktusokkal és feszültségekkel teli, mint a briteké . . .

Az emberek különböző módon nyernek bizalmat. A városi elit a bizalmat karrierépítéssel, közös projektekkel és határokon átnyúló együttműködéssel építik ki. A régi arisztokratákhoz hasonlóan gyakran alkotnak hálózatokat a nemzeti határokon túl. Összességében nem függenek egy adott helytől, egy adott hittől vagy egy adott rutintól a hovatartozás érzése szempontjából, és a modern élet közvetlen körülményei között túl nagy nehézségek nélkül alkalmazkodnak a globalizációhoz. Ez a városi elit azonban még a modern körülmények között is függ másoktól, akik nem tartoznak hozzá: a földművesektől, gyárosoktól, gyári munkásoktól, építők-től, ruházati munkásoktól, szerelőktől, ápolónőktől, takarítóktól, szakácsoktól, rendőröktől és katonáktól, akik számára a helyhez és annak szokásaihoz való kötődés minden tevékenységükben magától értetődő. Egy olyan kérdésben, amely az identitást érinti, ezek az emberek nagy valószínűséggel másképp fognak gondolkodni, mint a városi elit, akiktől viszont a kormányzás szempontjából függenek.

Ezért a „mi” szó ebben az összefüggésben nem mindig ugyanazt az embercsoportot vagy ugyanazokat az asszociációs hálózatokat jelenti. David Goodhart (2017) egy kettősséget mutatott be a „bárhol” és a „valahol” között: azok között, akik a vállalkozásukat, kapcsolataikat és hálózataikat károsodás nélkül vihetik egyik helyről a másikra, és azok között, akik számára egy adott hely és az ottani életmód a társadalmi létükbe van szőve. Ez a kétféle ember különböző irányba húzódik, amikor arra kéri őket, hogy határozzák meg politikai hovatartozásuk valódi alapját. Ez a tény Európa-szerte radikális problémákat kezd okozni, ahogy az identitás kérdése a politikai színpad középpontjába kerül.

A liberális individualizmus mindannyiunk számára nagy előnyt biztosít: szuverenitást az életünk felett, és a jogok pajzsát mindazokkal szemben, akik ezt a szuverenitást el akarják venni tőlünk. Ugyanakkor nagy terhet is ró ránk: az életet mások között, akik ugyanezt az előnyt élvezik, és akik nagyon is jól használhatják szuverenitásukat a mi hátrányunkra. És mivel a liberális individualizmus kiterjeszti a szabadságot és a lehetőségeket, a társadalmat is felnagyítja, egyre több olyan embert behozva, akik nem ismerik egymást személyesen, de mégis alá szeretnék írni a társadalmi szerződést. Miért és hogyan bízunk bennük? Erre a kérdésre a liberális individualizmus nem ad meggyőző választ.

Az összetartozás formái

Egy vallási közösségben az embereket egy közös hit, valamint a hitet kifejező és valamilyen módon általa felhatalmazott hagyományok és szokások kötik össze. A modern Európa története az ilyen közösségektől való *eltávolodásunk* története. Nem mintha elfordultunk volna a vallástól (bár egyesek bizonyára elfordultak), hanem mintha privatizáltuk volna, eltávolítottuk volna közéletünk alapjaiból, és házon belülre vittük volna, ahogyan azt klasszikus módon a zsidók megtanulták. A vallási engedelmségre alapozott közösségekben, mint amilyen Kálvin Genfje volt, az eretnekektől való félelem és gyűlölet minden vészhelyzetben destabilizálja a lojalításokat. Mohamed Medinájához hasonlóan Kálvin Genfje sem tett különbséget a világi és a vallási hatalom között, és mind a muszlimok, mind a kálvinisták számára a tisztán világi kormányzás felé való elmozdulás nehéz harcot jelentett, és ez olyan dolog, amit az iszlám egyes változataiban tulajdonképpen tilos.

Bármit is gondolunk a felvilágosodásról, a 17. századi Európára a westfáliai béke előtt és a mai iszlám világra vetett pillantás bizonyára megerősíti azt a véleményt, hogy a modern társadalomnak másfajta többes szám első személyre van szüksége, mint amit a vallás biztosít. És az évszázadok során az emberek mindig is tudatában voltak ennek. Ezért alakulnak át a vallási közösségek dinasztikiákká vagy katonai diktatúrákká. Ezek az igazi alaphelyzetek, és ezek maradványai mindenütt megmaradnak, ahol a vallás visszahúzódik korábbi domináns pozíciójából.

A vallási többes szám első személyt nem ezekkel az alaphelyzetekkel kell szembeállítani, hanem inkább azzal a többes szám első személlyel, amelyet a nyugati társadalmakban mi élvezünk: a politikai rend „mi”-jével. Az amerikai alkotmányt a „mi, a nép” nevében adták ki – azaz olyan emberek nevében, akiket politikai kötelességek kötnék össze egy olyan helyen, amelyen osztoznak. A nyílt társadalom mindenfajta pártolásának ebből a felfogásból kell kiindulnia, amely a nyílt viszonyok sine qua nonja. Összefoglalva, a politikai rend, a „mi”, a következő feltételek alapján jön létre:

- Létezik egy inkluzív politikai folyamat, azaz olyan eseménysorozat, amelyben így vagy úgy mindannyian részt veszünk, és amely ezért konszenzusépítés, tárgyalás és kompromisszum útján hoz törvényeket.
- Vannak szabályok, amelyek meghatározzák, hogy ki tagja és ki nem tagja a többes szám első személyű közösségnek: aki a tagság előnyeire törekszik, annak a költségeket is vállalnia kell.
- A költség magában foglalja a bizalmi közösséghez való tartozást, ami viszont a bizalmat lehetővé tevő tulajdonságok elsajátítását jelenti, mint például a nyelvtanulási hajlandóságot, a munkakedvet, a helyi gyökerek meghonosítását és a környező közkultúra átvételét.

Ezek a feltételek azt sugallják, hogy a világi tekintély és az egyéni autonómia alkudozása mellett a politikai rend egy olyan politika előtti identitáson nyugszik, amelyben a szomszédság, nem pedig a vallás lett a hovatartozás alapja. Ez a politika előtti identitás a területet, a lakóhelyet és a világi törvényeket a vallás, a család és a törzs elé helyezi. És ez teszi lehetővé a valódi állampolgárságot, mivel azok, akik vállalják az ember alkotta törvény terhét, elismerik a jogot, hogy részt vegyenek annak létrehozásában.

De kiket foglal magában egy ilyen alku? Ez korunk égető kérdése, és a globalizáció egyre sürgetőbbé teszi a választ (lásd Calhoun írása e a könyvben). Az emberek a nyílt társadalom előnyeit akarták anélkül, hogy ennek a kérdésnek a biztos megválaszolása árát meg akarnák fizetni. De lehet-e nyílt társadalmunk a nemzeti szuverenitás és a területi joghatóság által biztosított határok nélkül? Az Európai Unió szerint igen, Orbán Viktor szerint nem. Hazámban pedig részben az Európai Unióból (Magyarországot is beleértve) érkező migrációs nyomás vezetett a Brexit-szavazáshoz, amelyet sokan a nemzeti szuverenitás megerősítéseként és a befelé irányuló migráció elleni védekezésneként értelmeztek.

Mit jelent a nyitottság?

Mielőtt eldöntenénk, hogyan nézne ki ma a nyílt társadalom konzervatív védelme, tisztában kell lennünk azzal, hogy miben áll valójában a nyitottság. A szakirodalomban valójában két meglehetősen eltérő felfogás létezik a nyílt társadalom természetéről és értékéről: az egyik episztemológiai (ismeretelméleti), a másik politikai.

Popper felfogása tisztán ismeretelméleti, és többek között Kolnai Aurél (1995: xii-iii) kritizálta emiatt. Popper szerint az emberi kutatás csak a nyílt vita és a szabad véleménycsere feltételei között irányul megbízhatóan a tudás felé. Ilyen körülmények között, ahogy ő fogalmaz, hipotéziseink halnak meg helyettünk. A vélemények nyílt versengése nélkül, a szabad vita fórumán a hiedelmeket inkább a kényelmük, mintsem az igazságuk miatt választják: a sötétség és a babona visszaserzi ősi területét. Popper nézetének ihletője a tudományos evolúció és az abból származó előnyök voltak, valamint a liberális individualizmus politikai filozófiája.

A nyitottság ismeretelméleti előnyeit más közép-európai gondolkodók is hangsúlyozták, nevezetesen Michael Polanyi és Friedrich Hayek, akik számára a szabad társulás a társadalmi tudás tárháza – azé a fajta tudásé, amely csak társadalmi hálózatokban létezik, és soha nem egy elszigetelt ember fejében. És nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a Misesnek és Hayeknek köszönhető érvet sem, hogy a szabad csere rendszere a szükséges hordozója annak a gazdasági információnak (Sruton az áruk árára gondol), amelytől a Nagy Társadalom függ. De mindezek az ismeretelméleti előnyök egy olyan társadalomban is létezhetnek, mint a modern Kína, ahol a személyes szabadságjogok súlyosan korlátozottak, sőt, egyes területeken nem is léteznek.

Ezért a nyílt társadalom további és kifejezettebb politikai védelmére van szükség. Egy ilyen védelem a szabadságot nem a tudás és az információ eszközeként, hanem *öncélként* értékeli. Ezt az álláspontot John Stuart Mill (2007 [1859]) képviselte, és radikális formában veti fel a politikai rend kérdését. Mikor veszélyeztetjük a társadalmi rendet a szabadság kiterjesztésével, és milyen rendet feltételez a szabadság? Vagy a társadalmi rend spontán módon a szabadságból keletkezik, amikor az egyének felszabadulnak a hagyományos korlátok alól? Ezek azok a kérdések, amelyek a politikai konzervativizmus alapját képezik, és a következőkben összefoglalom, hogy mi következik ezekből, ha komolyan vesszük őket.

A konzervatív válasz

A konzervatívok általában gyanakodtak arra a liberális-individualista eszmére, miszerint a társadalom a társadalmi szerződésen alapul, vagy alapulhat. Az alkuk és a szerződések bizalmat feltételeznek, de nem teremtenek. A bizalom az a hosszú távú háttérfeltétel, amely lehetővé teszi a politikai rendet (Fukuyama 1995). Az ilyen bizalom objektív tényként jut el hozzánk, olyasvalamiként, amit társadalmi hovatartozásunkkal együtt örökölünk. Olyan szokásokhoz, hagyományokhoz és intézményekhez kötődik, amelyek önmagukon túlmúltatnak, a jelent és a jövőt összekötő folyamatos kapcsolatot teremtenek. Ez a párbeszéd csak ott létezik, ahol magabiztosan tudjuk, hogy ki tartozik hozzánk és ki nem. Ehhez szükség van a tagság fogalmára, és arra a tudatra, hogy vészhelyzetben mindenki vállalja a közös túlélésünkhöz szükséges feladatokat.

Ez a tagság nem egyszerűen a közösség által védett jogok megszerzéséről szól, hanem a közösséggel szembeni köteleességek megszerzését jelenti, beleértve azt is, hogy a közösség fenállása a kölcsönös bizalomtól függ. Az újonnan érkezők esetében ez a hovatartozásra való hajlandóság kimutatását jelenti; minimálisan Habermas (2001) – aki maga is baloldali-liberális – fenntartotta a befogadó nemzet alaptörvényének/alkotmányának megértését és az ahhoz való elkötelezettséget. Ez a megértés és elkötelezettség már régóta normának számít az USA-ba bevándorlók körében, de Európában nem mindenhol volt az (Müller 2006).

A népesség mobilitása a modern világban az egyik oka annak, hogy a konzervatívok a nemzeti eszme felé hajlanak, mint a preferált többes szám első személyhez: ez a hovatartozás olyan módját jelzi, amely elérhető az újonnan érkezettek, az idegenek számára, és az olyan személy számára is, akivel semmi közös nincs azon kívül, hogy azon a helyen lakik, ahol tartózkodik. Ezzel szemben a vallási hovatartozás módja egzisztenciális kihívást jelent. A vallási hovatartozás formájának elfogadása azt jelenti, hogy megtérsz, teljesen megváltoztatod az életedet, és aláveted magad idegen isteneknek és idegen tanoknak. A vallási közösségek korlátot jelentenek a migráns és a menekült számára, valamint egy belső határt a nemzeten belül, egy törésvonalat, amely azonnal megnyílik egy konfliktusban, mint például a volt Jugoszláviában. Ahogyan nemrégiben érveltem, a nemzeti identitás olyan politika előtti lojalitást formál, amely alkalmazkodik napjaink legsürgetőbb politikai követelményeihez, vagyis az egységes, területileg meghatározott jogrendszerhez, amely inkább a helyhez való közös kötődésen nyugszik, mint bármilyen vallási vagy családi alapú imperatívuszon (Scruton 2017).

Természetesen a nemzetiség nem elegendő egy életképes első személyű többes számú személyiség megalapozásához. A nemzet egy elő-politikai közösség, amely természeténél fogva politikai irányba fordul, és sokféleképpen találhat politikai kifejezést. Vannak nemzetek, amelyek egy egységes szuverén rend alatt állnak, mint Nagy-Britannia, és vannak nemzetek, amelyek politikai határok között szétszóródva élnek, mint a magyarság. (Scruton itt Magyarországot írt, de így pontosabb.) Mindazonáltal a szomszédok között létezik egy olyan bizalom, amely a területhez, az ott uralkodó nyelvhez és szokásokhoz való közös kötődésből ered; és ez a fajta bizalom, nem pedig a közös vallási engedelmesség vagy a globális piacok és a kozmopolita eszmék okozta hátrányok fogják fenntartani az igazán nyílt társadalmat. Az emberek akkor hajlandók leginkább tolerálni a véleménykülönbségeket, a szólásszabadságot és az életmódok sokféleségét, ha egymás mellett, a szomszédság állapotában élnek. Véleményem szerint pusztán illúzió, hogy a társadalmak e tekintetben annál nyitottabbak lesznek, minél kozmopolitábbak.

Ebben az összefüggésben azonban el kell ismernünk, hogy a nemzetállam, amely a 19. században olyan csábító utat látszott nyitni a demokratikus kormányzás felé, ma már nem egyértelmű fogalom a fiatalok fejében. Ugyanakkor arra a kérdésre, hogy mi lépjen a helyére, nem kaptunk konszenzusos választ. Az egyik értelmezés szerint az Európai Unió volt egy ilyen válasz, de minden olyan kérdésben, amelyben a nemzeti szuverenitás veszélybe került, az EU a vágyálmok birodalmába csúszott, és a nemzet lépett helyette. Miközben az EU minden rendelkezésre álló eszközzel megpróbálta meggyőzni az európaiakat, hogy nemzeti kötődéseiket egy új, kozmopolita identitással váltsák fel, az egyetlen eredmény az volt, hogy más, szűkebb és érzelmesebb nacionalizmusokat gerjesztett, mint például a skótok, a flamandok és a katalánok esetében. A konzervatív válasz minderre az, hogy: ne keressünk tovább olyasmit, ami korábban soha nem létezett, és gondolkodjunk ahelyett, hogy azt adaptáljuk, ami van. Ami pedig van, az történelem során felépült városok, települések gyűjteménye,

ahol a nemzeti kötődés fenntartja a liberális jogállamiságot, és ahol az emberek konfliktus nélkül tudnak együtt élni, egyes dolgokban egyetértve, másokban pedig nem.

Liberális kételyek

A liberálisok és a konzervatívok egyöntetűen elfogadják a piacgazdaság mellett szóló ismeretelméleti érvet. A klasszikus liberálisok pedig gyakran továbbmennek a konzervativizmus által bejárt úton, és elismerik, hogy a hagyomány is a társadalmi tudás lényeges része lehet, amelyre a társadalmi változások előre nem látható és beláthatatlan körülményei között támaszkodhatunk. A liberálisok azonban – sok konzervatívhoz hasonlóan – amellet érvelnek, hogy a piacokat ellenőrizni kell, és hogy az emberi találékonyság folyamatosan új módszereket hoz létre a piacok bizalmával való visszaélésre, mint például a devizaspekuláció, a vagyonelevonás és hasonló módszerek, amelyekkel mindenkitől értéket lehet elvonni anélkül, hogy a saját értéket hozzáadnánk. A gazdasági szabadság hatalmas és beláthatatlan árat róhat azokra az emberekre, akik életüket egy mára megszűnt gazdasági rendre építették. A kommunista kiáltvány híres mondása szerint a kapitalizmusban „minden, ami szilárd, légneművé olvad”. A globalizáció ezt a hatást jelentősen fokozza, mivel a tőke a világot járja a kihasználatlan peremek után kutatva, és egyik gazdaságot a másik után szakítja ki védett enklávéjából. Ennek fényében ma már normális, hogy a kormányok némi védelmet nyújtanak polgáraiknak a globális vihar ellen. A szabad gazdaságnak tehát – feltételezhetően – szabályozott gazdaságnak kell lennie, hogy a polgárok bízzanak benne.

Ez azonban azt jelenti, hogy a gazdaságot az adott többes szám első személyű személy, a „mi” érdekében kell szabályozni, amelytől a társadalmi bizalom függ. A szabad gazdaságot a nemzeti érdekeknek kell korlátozniuk. A piaci szabadsággal kapcsolatos liberális kételyek ma már széles körben elterjedtek. Ennél ellentmondásosabbak a vallásszabadsággal kapcsolatos liberális kételyek. Az amerikai alkotmány első kiegészítése biztosította a vallásszabadságot, vagy legalábbis megtiltotta a szövetségi kormánynak, hogy saját vallását erőltesse, és megtiltotta a szólásszabadság és a gyülekezési szabadság bármilyen korlátozását is. De mindenki számára világosnak kell lennie, hogy ezektől a követelményektől mára már messzire jutottunk. A vallásszabadság kiterjed arra a szabadságra, hogy vallást tanítsunk a fiataloknak, hogy vallási szimbólumokat viseljünk nyilvánosan, hogy olyan örökbefogadási ügynökséget működtessünk, amely a házasságról vallott hagyományos keresztény nézeteket vallja, és amely ezen okokból nem fogad el megrendeléseket meleg pároktól, és megtagadjuk a melegházasságot ünneplő torta elkészítését, amikor esküvői torták szállítójaként működünk? E szabadságjogok némelyikét elutasítják azok, akik a nyílt társadalom eszméjének védelmezőinek tartják magukat. Hasonlóképpen, a magukat liberálisnak valló emberek körében is egyre inkább terjed az a nézet, hogy a szólásszabadság nem terjedhet ki a gyűlöletbeszéd védelmére, amely fogalom maga is annak a túsza, aki azt definiálja.

Egyszerűen fogalmazva, a választási lehetőségek beszűkülésének vagyunk tanúi azokon a területeken, mint például a vallás és a beszéd, ahol új érdekek versengenek a régi és egyszer már megszokott szokásokkal szemben. Már nem igaz egyértelműen, hogy az önjelölt liberálisok fenntartás nélkül támogatják a nyílt társadalmat. Igen, azt mondják: nyílt társadalom, feltéve, hogy az a liberálisok társadalma.

Konzervatív kételyek

A konzervatívoknak is vannak kétségeik a nyílt társadalom eszméjével kapcsolatban, mivel úgy vélik, hogy a lehetőségek sokszorosításának modern tendenciája károsíthatja azt a bizalmat, amelytől végső soron a szabad társadalom függ. A házasság esete különösen fontos volt: egy olyan intézményt, amely sokak szerint a társadalom alapkövét képezi, újradefiniáltak, hogy az állam közvetítésével az azonos neműek házasságát is lehetővé tegyék. Vajon ez a szabadságjogaink kiegészítése, vagy támadás ellenük?

Sok konzervatív szerint az állam azzal, hogy behatolt egy olyan szférába, amely valódi értelmében szentségi, olyan hatalmat gyakorolt, amelyre jogosan nem tarthat igényt. Ha ez így van, akkor a választási lehetőségek

kibővítését annak az intézménynek az árán váltották meg, amely értelmet ad nekik. Amit tehát az állam a homoszexuálisoknak felajánl, az nem a házasság, hanem valami más. És azzal, hogy az állam házasságnak nevezi, leminősíti azt az életválasztást, amely korábban ezt a nevet viselte. Azok a konzervatívok, akik ezt az érvet hangoztatják, általában nem próbálják ráerőltetni nézeteiket azokra, akik nem értenek vele egyet, mivel ragaszkodnak a jog liberális felfogásához, mint az egyének védelmezőjéhez azokkal szemben, akik irányítani szeretnék őket. De a házasság fogalmának kibővítését ők is a szabadságjogok korlátozásának tekintik, mivel egy olyan intézményt vesznek el tőlük, amely mellett egyébként szívesen elkötelezték volna magukat. Egy új lehetőség jön létre, igen, érvelnek, de csak a régi lehetőség megsemmisítésével, amely sokkal korábban többet, mást jelentett.

Összefoglalás

A nyílt társadalommal és a globalizáció tényével kapcsolatos kételyek mindkét kérdéskörére válaszolva, hogyan lehet a nyílt társadalom konzervatív *védelmét* megfogalmazni, amely képes megszólalni a kifejezetten illiberális eszmék és illiberális politikák növekvő népszerűségével szemben a politikai jobboldalon? Először is, fel kell ismernünk, hogy a konzervativizmus nem a nyitottság és a változás ellen van, hanem azokkal a feltételekkel foglalkozik, amelyeket fenn kell tartani ahhoz, hogy ezek a dolgok egyáltalán lehetségesek legyenek. Ebben a tekintetben a konzervativizmus a liberális individualizmus azon veszélyes tendenciájához kapcsolódik, hogy az egyén mozgás és cselekvési szabadságának minden egyes korlátozását indokolatlannak tekinti, amíg nem bizonyul óhatatlanul szükségesnek. Az ilyen, állandóan a saját javára szóló bizonyítási teher a liberális individualizmust a jog abszolút védelmében pajzsként védi, miközben aláássa azt a társadalmi bizalmat, amelytől a liberális politikák végső soron függenek. A liberális individualizmus e tendenciájának ellenállva a nyílt társadalom konzervatív védelme ehelyett felismeri, hogy a szabadság minden növekedése (például az egyén szabadsága, hogy azonos neművel házasodjon, vagy hogy a születésekor meghatározottól eltérő neműként ismerjék el) valószínűleg költségekkel jár, amelyek mások szabadságának elvesztésével járhatnak.

Tekintettel erre a kompromisszumra, a nyílt társadalom konzervatív védelmének második fő jellemzője az lesz, hogy ragaszkodik ahhoz, hogy a szabad egyének szabadsága, hogy ott és úgy éljenek, ahol és ahogyan akarnak, a kölcsönös bizalom és a közös identitás többes szám első személyű kontextusától függ, amely egyedül elegendő lehet a köztünk lévő békés kapcsolatok fenntartásához és a társadalmi tőke továbbadásának garantálásához. Ennek a bizalomnak nyitott bizalomnak kell lennie, amely nem függ attól, hogy alávetjük-e magunkat egy olyan hatóságnak vagy szokásnak, amely elzárja a számunkra értékes szabadságjogokat: az egyesülési és véleményszabadságot. Ezért segítenie kell, hogy eltávolodjunk a vallási és törzsi társadalmi formáktól az állampolgárság állapota felé, és ez azt jelenti, hogy a hitet és a rokonságot fel kell váltania a szomszédságnak és a világi jogoknak, mint a polgári társulás elsődleges kötelekeinek. Ez a két pont – állítja és ünnepli majd sok konzervatív – már eddig is Európa vívmánya volt: a nemzet mint a lojalitás tárgyának és a világi államnak mint ennek kifejeződésének megteremtése. A nyílt társadalom konzervatív védelme tehát nem valami újat akar létrehozni absztrakt egyetemes igények alapján, hanem a kölcsönös bizalom és a közös hagyomány alapján egy örökséget akar fenntartani.

Irodalomjegyzék

- Bergson, Henri. 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Felix Alcan. Bialas, Wolfgang (ed.). 2019. Aurel
- Kolnai's the War against the West Reconsidered. London: Routledge.
- Chatterjee, Partha and Ira Katznelson (eds.). 2012. *Anxieties of Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Fukuyama, Francis. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York, NY: Free Press.
- Fukuyama, Francis. 2018. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. London: Profile Books.
- Goodhart, David. 2017. *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*. London: Penguin Books.
- Habermas, Jürgen. 2001. „Why Europe Needs a Constitution.” *New Left Review* 11: 5-26.
- Kolnai, Aurel (Francis Dunlop, ed.). 1995. *The Utopian Mind and Other Papers: A Critical Study in Moral and Political Philosophy*. London: Athlone.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart. 2007 [1859]. *On Liberty*. London: Penguin Books.
- Müller, Jan-Werner. 2006. „On the Origins of Constitutional Patriotism.” *Contemporary Political Theory* 5: 278-96.
- O'Neill, Onora. 1993. „Duties and Virtues.” *Royal Institute of Philosophy Supplement* 35: 107-20.
- O'Neill, Onora. 2005. „The Dark Side of Human Rights.” *International Affairs* 81(2): 427-39.
- Parfit, Derek. 2013-17. *On What Matters* (Vols. 1-3). Oxford: Oxford University Press.
- Popper, Karl. 1962 [1945]. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- Scruton, Roger. 2017. *Where We Are: The State of Britain Now*. London: Bloomsbury.
- Singer, Peter. 2019 [1998]. *Ethics into Action*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Wodak, Ruth. 2015. *The Politics of Fear*. London: Sage Publications.