

Esther Schor

Zamenhof kaj la liberala-komunuma debato

Resumo

Tiu ĉi studo celas analizi la fruan pensadon de Ludoviko Lazaro Zamenhof (1887-1917) en la lumo de la tielnomata liberala-komunuma debato. Tiu debato lanĉiĝis en la fruaj 1980aj jaroj.

Ĉe la liberala flanko estis tiuj kiuj difinis la nocion de liberala memo, kiu portas rajtojn, sendepende de identeco (laŭ la vidpunkto de John Rawls); ĉe la komunuma flanko estis tiuj kiuj subtenis la nocion de komunumoj kun rajtoj kaj celoj (laŭ Michael Sandel). Sed tiu debato lastatempe fariĝis dialogo, en kiu ĉiu flanko defias la alian, ke ĝi pravigu siajn pretendojn – ontologiajn, politikajn aŭ etikajn. La nuna studo asertas, ke, unu jarcenton pli frue, Zamenhof troviĝis en simila dialogo inter liberalismo kaj komunumismo, inventinte movadon, kiu potencie kapablu trovi ekvilibron inter homaj rajtoj unuflanke kaj nocioj de “bon-eco” akceptitaj de diversaj komunumoj, aliflanke. Tamen, la politika potencialo de la vizio de Zamenhof pri Esperanto estis subfosita (kvankam ne detruita) en la Deklaracio de Bulonjo, kiu distancigis sin de interkonsiliĝa debato kaj elĵetis religiajn kaj etikajn idealojn.

Summary

Zamenhof and the liberal-communitarian debate

This paper proposes to analyze the early thinking of Ludwig Lazarus Zamenhof (1859-1917) in light of the so-called liberal/communitarian debate. In the early 1980s, the debate was launched: On the liberal side were proponents of a liberal self bearing rights, irrespective of identity (John Rawls) and on the communitarian side, champions of communities with prerogatives and purposes (Michael Sandel). But this debate has become in recent years a dialogue, each side challenging the other to as-

similate its claims, be they ontological, political, or ethical. This paper argues that, a century earlier, Zamenhof was involved in a similar dialogue between liberalism and communitarianism, inventing a movement that could potentially balance human rights with notions of the good espoused by different communities. The political potential of Esperanto, however, was undermined (though not collapsed) by the Declaration of Boulogne, which eschewed deliberative debate and abjected religious and ethical ideals.

1

Antaŭ iom da jaroj, kiam mi celis klarigi por mi mem la ideologion de la Esperanto-movado, mi eksidis kun Mark Fettes¹. Ni troviĝis en la bierĝardeno de la 94-a Universala Kongreso en Bjalistoko, la iam multetna urbo kie Ludoviko Lazaro Zamenhof, inventinto de Esperanto, pasigis sian infanecon. En la jaro 1896 Zamenhof jene rememoris la situacion:

En Bjelostoko, la loĝantaro konsistas el kvar diversaj elementoj: rusoj, poloj, germanoj kaj hebreoj; ĉiuj el tiuj ĉi elementoj parolas apartan lingvon kaj neamike rilatas la aliajn elementojn... Oni edukadis min kiel idealiston; oni min instruis, ke ĉiuj homoj estas fratoj, kaj dume sur la strato kaj sur la korto, ĉio ĉe ĉiu paŝo igis min senti, ke homoj ne ekzistas: ekzistas sole rusoj, poloj, germanoj, hebreoj ktp.²

Hodiaŭ en Bjalistoko, la rusoj, germanoj kaj judoj plejparte jam malaperis, sed preskaŭ du mil esperantistoj kolektiĝis por tiu ĉi kongreso. Sur la ligna platformo apud ni sidis du viroj – japana kaj germana – kaj du virinoj – pola kaj franca – babilante kune en flua Esperanto. Tiu mikropravigo de Zamenhof – en malgranda bierĝardeno en lia propra malgranda urbo – estis unu inter du aferoj, kiuj min impresis

1 Tiu ĉi artikolo estis verkita por simpozio pri Lingvo kaj Egaleco okazinta en aprilo 2014 en Novjorkurbo, sub aŭspicio de CED, ESF kaj UEA. Mi estas dankema al tiuj organizaĵoj pro ilia subteno de tre fruktodona konferenco, kaj al Humphrey Tonkin, kiu kunorganizis ĝin kaj prezidis. Mi dankas aparte al Humphrey Tonkin pro lia malavara tradukado de la originale anglalingva teksto, kaj al Mark Fettes pro trafaj komentoj pri la studo. Plivastigita, angla versio originale aperis en *Language Problems and Language Planning* 39:3 (2015), 269-281.

2 Citita en Boulton, 1960, p.6.

tiutage. La alia estis la rimarko de Fettes, ke la aperigo de Esperanto en 1887 koincidis precize kun la dato de la konceptoj *Gemeinschaft* kaj *Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies. Per tiuj terminoj Tönnies distingas inter du sociaj formoj: *Gemeinschaft*, komunaj asociiĝoj tipaj je kamparaj vilaĝoj, surbaze de familiaj, lokaj kaj religiaj ligoj; kaj *Gesellschaft*, pli lozaj kolektiĝoj de memrigardaj individuoj tipaj je urbaj medioj. La esenco de *Gemeinschaft*, skribis Tönnies, estas solidareco “spite ĉiujn apartigajn faktorojn”; male, la esenco de *Gesellschaft* estas “nekonektiteco, spite unuecigajn faktorojn”. Tiel, kaj Zamenhof kaj Tönnies, je la sama momento, pritaksis la sorton de homaj lojalecoj en rapide moderniĝanta Eŭropo. Sed tie kie Tönnies ŝajnis pesimismi, retrorigardante nostalgie al la ligoj de feŭdaj aranĝoj, Zamenhof rigardis antaŭen. “Tio, kion Zamenhof tenis en la menso,” diris Fettes, “estis *Gemeinschaft* – ne en kampara vilaĝo, sed je tutmonda skalo”.

Poste, tiu rimarko ofte revenis al mi kiel pozitiva memorigo, ke Esperanto estas multe pli ol ŝatokupo por idealistoj. Esperanto, movado kun centrideko da jaroj da historio, ĉiam estis eksperimenta laboratorio de ideoj pri la rilatoj inter individuo kaj komunumo. Tiu ĉi studo esploras tiujn rilatojn per alproprigo de terminoj kreitaj de tiutempaj politikologoj. Mi enkadrigos la inventaĵon de Zamenhof ene de la tielnomata debato liberala-komunuma por starigi du demandojn: unue, “Kiel tiu debato povus helpi klarigi la evoluantan koncepton de Zamenhof pri Esperanto?” kaj, due, “Kion la historio de Esperanto povus kontribui al la nuna stato de tiu debato?”

Komence, mi klarigu kial mi aludas al tiu debato kiel “tielnomata”. Verdire, tio kion ni pridiskutas, ja ne estas debato sed evoluanta dialogo – eĉ kompromiso – inter du vidpunktoj. Mi mallonge elskizu la fonon. La unua tia vidpunkto estas tiu de liberaleco, teoriumita en 1971 de la politika filozofo John Rawls. En Teorio de justeco de tiu jaro, Rawls priskribis la ideon de la liberala memo kiel “neŝarĝita” en tri aspektoj: unue, de lojalecoj al nocio de “bono”; due, de lojalecoj al la nocio de “proprieto”; kaj, trie, de proprecoj, inkluzive de ŝuldoj kaj talentoj. La memo laŭ Rawls estas, laŭ la termino de Reĝo Lear en traduko de Kalocsay “nekipita” antaŭ sia socia medio – kaj tio memorigas pri la

koncepto de Tönnies pri Gesellschaft, nome de aro de homoj, el kiuj ĉiu estas “sola kaj izolita”. Laŭ la teorio de Rawls, oni devas rigardi la memon tra “vualo de senscio” (“*veil of ignorance*”) se oni volas, ke justeco estu blinda pri socia klaso, nacieco, rasa aparteno, etneco, ktp.

Jardekon poste, el la kontrasta, “komunumisma” vidpunkto, Michael Sandel kontestis la koncepton de Rawls pri la memo. En *Liberalism and the limits of justice* (Liberalismo kaj la limoj de justeco) Sandel asertis, ke ni ne povas apartigi nin de nia vizio de boneco kaj nia lojaleco al ĝi. Alivorte dirite, ni ne povas malscii tion kion ni scias – precipe ĉar ni ne ĉiam scias, ke ni scias ĝin. Plue, skribis Sandel, memo apartigita de siaj celoj kaj atribuaĵoj neniel povus roli kiel morala agente. En tiu okazo, ĝi ne kapablu elekti siajn celojn kaj ne kapablu preni moralan respondecon pri siaj elektoj. Laŭ Sandel, la memo povas fari moralajn elektojn nur en la kunteksto de siaj ligoj al familio, komunumo kaj aliaj kulturaj valorfontoj. Denove ni trovas ĉi tie eh’on de Tönnies, kiu bildigis Gemeinschaft kiel ligan de komuna famileco, loko aŭ mondkoncepto surbaze de tradicio.

En la 1980aj jaroj, la diskuto inter liberalistoj kaj komunumistoj ŝoviĝis el debato pri la memo al debato pri politiko. Post la falo de Sovetunio en 1989, komunumistoj troviĝis sub premo fariĝi pli “respondemaj”, laŭ la vortoj de Amitai Etzioni, pri individuaj homaj rajtoj, kaj pri konkurencaj nocioj de boneco en la socia medio. Poste, eĉ Rawls ekskribis pri la memo ne en abstrakto sed en la vivanta kunteksto de pluralisma socio. En grava redakto de la propraj pensoj, li skribis ke la “vualo de senscio” ja povus enteni komunajn ideojn de boneco³. Krome, skribis Rawls, la kadro de rajtoj ne plenplenas de nudaj, neekipitaj memoj; male, ĝi estas la “interkovrita interkonsento” de multopaj ideoj de boneco.

Ĉe la komunumisma flanko, la filozofo Charles Taylor dume konstruis sian propran version de ponto inter homaj rajtoj kaj boneco. Taylor argumentis ke, dum rajtoj kaj bonoj malsamas, la konservado kaj protektado de rajtoj estas envere komuna bono. Sed ĉu tio estas sufiĉa komuna bono por subteni komunumon? Laŭ Taylor, eble; sed, eble ne. Komunumo kunligita nur de kulturo de rajtoj ŝajnas ege “minca”

3 Gutmann, 2003, p.184.

kompare kun fortika, respublikana kulturo de civita partopreno. Sed, laŭ Taylor, eĉ la plej “minca” komunumo havas unu esencan rimedon je sia dispo: konversacion, kiun Taylor konceptas kiel la definitivan, fundamentan agon de la komuna vivo:

“Bona vetero lastatempe,” mi diras al mia najbaro. Antaŭ tio, li jam konsciis pri la vetero, eble ĝin priatentis; kaj evidente ankaŭ mi priatentis ĝin. Ĝi estis afero por li kaj afero por mi. La konversacia malfermilo igas ĝin afero por ni ambaŭ: ni nun priatentas ĝin kune. . . Konversacio ne estas kunordigo de la agoj de malsamaj unuopuloj, sed komuna ago en tiu ĉi forta, nereduktebla senco; ĝi estas nia ago. Ĝi samspecas kiel (por preni pli evidentan ekzemplon) la danco de grupo aŭ duopo, aŭ la agado de du homoj, kiuj prisegas arbopecon. Malfermi konversacion estas inaŭguri komunan agadon. Home, ni alimaniere rilatas kiam ni komencas paroli pri la vetero⁴

Konversacio, kiu transformas “vin” kaj “min” en “nin”, estas dialogo inter liberalaj individuoj kaj komunumaj bonoj. Alivorte, konversacio havas du interrilatajn funkciojn. Unue ĝi konsistigas la fundamenton de socia solidareco inter individuoj, kiuj ĵaluze priŝirmas siajn rajtojn sed havas intereson en negocado kun aliaj koncerne difinojn de bono – t.e. celoj kaj valoroj. Due, konversacio estas la rimedo per kiu oni ekvilibrigas rajtojn kun konkurencaj nocioj de “bono”. Laŭ tia rezonado, limigi konversacion estas ne nur rompi la socion, sed ankaŭ lezi la kapablon de la koncerna socio disdividi interkonsiliĝan kaj distribuan justecon inter siajanoj. Ekzistas drastaj manieroj, per kiuj oni povas limigi konversacion – per cenzurado, ekzemple, aŭ per malpermeso de libera kolektiĝo. Sed ekzistas ankaŭ pli subtilaj metodoj, precipe en medioj kie signifaj minoritatoj parolas malsaman lingvon, ĉu kiel enmigrintoj, indiĝenaj popoloj, aŭ minoritatoj en multnaciaj ŝtatoj. Kiel argumentas Will Kymlicka kaj Alan Patten, ne ekzistas “lingve neŭtrala” publika politiko: publikajn aferojn oni devas praktiki pere de lingvo, kaj la

4 Taylor, 2003, pp.199-200.

publikaj rimedoj por multlingva edukado, juraj proceduroj, sanservoj, ktp., estas limigitaj. Publika politiko, kiu malatentas la bezonon difini kaj antaŭenigi la rajtojn de individuoj sur la tereno de lingvoj per si mem privilegias la parolantojn de la domina lingvo.

Jen do la kapablo lezi la konversaciadon. Kontraŭe, maksimumigi la kapablon konversacii estas rajtigi komunumon en ties serĉo de ekvilibro inter rajtoj kaj bonoj. Imagu unue konversacion, kiu kunligas homojn el la sama kampara komunumo – ekzemple tiun imagitan de la teorio de Tönnies pri Gemeinschaft. Nun imagu konversacion, kiu kunligas homojn el multetna urbo (ekzemple, Bjalistoko) aŭ ŝtato (Svislando, Belgio, Kanado) aŭ internacia federacio de ŝtatoj (EU). Jen la loko kie la aŭdaca vizio de Zamenhof pri “Gemeinschaft je tutmonda skalo” fariĝas grava.

Jarcenton antaŭ Rawls kaj Sandel, Zamenhof strebis konstrui ponton inter liberalismo kaj komunumismo en sian lingvomovadon. Li ofertis al siaj samtempanoj tion, kion Edmund Burke nomis “elekto de heredaĵo” (a “*choice of inheritance*”). La konversacioj ebligataj de Esperanto ne promesis krei utopion. Sed potencie ili ebligis al ĝiaj uzantoj ekvilibrigi homajn rajtojn kaj ideojn de boneco je multe pli granda skalo ol eblas en mondo de suverenaj ŝtatoj kaj limigitaj internaciaj federacioj. Kvankam Zamenhof neniam tiel formulis la aferon, Esperanto havas la potencialon fariĝi komunikilo de monda politiko, manke de monda registaro. Eĉ se Esperanto estas ĉiam neŭtrala pri partiana politiko, mi opinias ke ĝi estas – almenaŭ potencie – esence politika afero.

Mi revenas al Esperanto per tre neprobabla pivoto – tiu de politiko. Tio eble ŝajnus perversa, ĉar, laŭ de Deklaracio de Bulonjo de 1905, Esperanto estas en si mem neŭtrala rilate politikon kaj religion. Laŭ la Deklaracio, tiuj, kiuj utiligas Esperanton rajtas al kiuj ajn politikaj kaj religiaj opinioj laŭ sia deziro, sed tio estas ilia privata afero kaj ne rilatas al ilia Esperantismo. Mi baldaŭ revenos al tiu ĉi “neŭtrala” Deklaracio, kiu mem elvenis el la politika polemikado kiun ni nomas la afero Dreyfus. Depost la jaroj kondukaj al la SATskismo de la fruaj 1920aj jaroj, Esperanto estis eksplicite identigita kun diversaj politikaj ideologioj – socialistaj, anarkiistaj, sennaciecaj kaj eĉ naciistaj, en la

ekzemploj de Sovetunio, komunista Ĉinio, kaj poste, mallonge, eĉ nazia Germanio. Kaj kiel detalece montras la verko *La danĝera lingvo* de Ulrich Lins, en tiuj kuntekstoj estas ofte neeble apartigi kompromisojn disde fidelecoj.

Sed mi intencas esplori la politikon de Esperanto ene de la verkoj de ĝia kreinto. Specife, min interesas la implikitecon de Zamenhof kun liberalismo kaj komunumismo. Zamenhof partoprenis kvardek-jaran konversacion kun aliaj, kaj kun si mem, pri la kapablo de Esperanto efektiviĝi socian ŝanĝon. Ni konsideru tri momentojn en tiu konversacio: unue la komenca publikigo, en 1887, de la “internacia lingvo”; due, revizia etapo en 1901; kaj trie, la “Deklaracio de Bulonjo” de 1905, la unua oficiala deklaro de la principoj de Esperanto.

2

Unuflanke, Zamenhof sendube estis komunumisto, kiu subtenis specifan ideon de boneco: fortigon de homaj ligoj trans etnaj kaj naciaj limoj, ĉesigon de interetna perforto, kaj egaligon de diferencoj de potenco kiuj asociiĝas kun malsamaj lingvoj. Aliflanke, la inventinto de Esperanto estis privata civitano – laŭ profesie oftalmologo, ne lingvisto – kiu portis sian lingvoprojekton al la merkato de ideoj. En 1887, sub la kaŝnomo “Doktoro Esperanto” li strebis persvadi homojn ke ili investu sian tempon por lerni la lingvon kaj aliĝi al lingva kolektivo. Sed, malgraŭ tio, ke li firme paŝis tra la vendoplaco de ideoj, Zamenhof ne estis kapitalisto; eĉ male: Esperanto konsistigis lian altruisman kontribuon al la socia bono. Fakte, la interna kovrilpaĝo de la inaŭgura pamfleto portis noton al la leganto: “Lingvo internacia kiel ĉiu nacia estas komuna propraĵo; la aŭtoro forlasas por ĉiam ĉiujn personajn rajtojn al ĝi.”

Kiel argumentis Arika Okrent en sia libro *In the land of invented languages* (En la lando de inventitaj lingvoj), la nocio de lingva kolektivo estis la distinga kontribuo de Zamenhof al la historio de inventitaj lingvoj. Tio estas eĉ pli rimarkinda se ni konsideras, ke la du pli fruaj

klopodoj de Zamenhof fondi kolektivon malsukcesis. Unue en 1879, kiam Zamenhof malkaŝis fruan version de Esperanto al grupo de amikoj, neniu pretis sin ligi al ĝi, lasante lin sola kaj izolita kun sia inventaĵo. (Zamenhof pli poste rememoris, amare, ke nur unu el tiuj fruaj “apostoloj de la lingvo” fariĝis esperantisto.) Due, Zamenhof pasigis la fruajn 1880ajn jarojn kiel cionista aktivulo⁵ profunde ligita al unu el la unuaj farmaj kolektivoj en Palestino. Li kontraŭ leĝe direktis monrimedojn al la kolektivo kaj rolis en superrigarda ofico el sia bazo en Varsovio. Baldaŭ Zamenhof seniluziiĝis pri tiu iniciato, precipe pro la internaj bataloj inter la cionistaj pioniroj kaj ilia misadministrado de rimedoj. Sekve, kiam li “transiris Rubikonon” (laŭ propraj vortoj), el cionismo al Esperanto, Zamenhof elpaŝis por krei konversacian kolektivon – vojon por realigi humanecan rikolton sen labori por dreni kampojn kaj treni rokojn – kaj sen infuzoj de kapitalo de la familio Rothschild.

En la Unua Libro de 1887, tamen, la retoriko de la kolektivo preskaŭ tute forestas. Anstataŭe, Zamenhof proponas Esperanton kiel “oficialan kaj komercan dialekton”. Temas (li skribis) pri helplingvo ideale taŭga por multetnaj medioj, kio ne intervenus en la internajn aferojn aŭ privatan vivon de nacioj. Neniuj altaj idealoj enestas tie ĉi pri interetna harmonio, paco aŭ egaleco. Anstataŭe, Zamenhof priskribas Esperanton – tio estas, Esperanto-scipovon – kiel varon. La valoro de scio de Esperanto, li sugestis, plialtiĝos proporcie al la nombro de uzantoj, fine nuligante la koston de lernado. Sed strange, Zamenhof petis referendumon pri la lingvo, kvazaŭ li proponus ĝin al suverena ento, do al elektantaro. Kiel Jean-Jacques Rousseau en la 18a jarcento, li eĉ malfermis unujaran periodon por komentoj pri lia propono, informante siajn legantojn, ke ili havas devon “voĉdoni” pri la vivkapablo de Esperanto. Kaj por ebligi la voĉdonon, li alfiksis perpoŝtajn promesilojn. En la formularo, oni promesis lerni Esperanton kiam la nombro de promesoj atingu 10 000.

Kompreneble, tio neniam okazis. Jardekon poste, li survojis al elĉerpo de siaj tempo, pacienco kaj rimedoj por teni la lingvon antaŭ

5 Korĵenkov, 2009, p.62.

la publiko. En la jaro 1901, Zamenhof decidis ne plu voki al liberalaj individuoj kiel tiaj, sed al anoj de specifa komunumo: la emancipitaj judoj de la Rusa Imperio. Li aperigis ruslingvan pamfleton Hilelismo, severan admonon, laŭ moralaj principoj, pri la neceso akcepti Esperanton. Hilelismo konsistigis la klopodon de Zamenhof ne konstrui kolektivon el liberalaj individuoj, sed transformi ekzistantan kolektivon, kiun li konsideris malforta kaj neaŭtentika. Zamenhof nun petis ilin forlasi sian lozan, senpensan lojalecon al la “rasa identeco” de judeco. Li eĉ elskizis, kvankam malprecize, la manieron laŭ kiu la nova kulto estu organizita: estos institucioj por preĝado, edukado, kaj prizorgo de maljunuloj, kaj okazaj “kolektiĝoj” laŭ la modeloj de judaj festoj. Zamenhof antaŭvidis ke, iam poste, la Hilelistoj ensorbos samopiniajn individuojn el aliaj etnoj en sian komunumon, kaj ke ĝi evoluos por plenumi la bezonojn de la membroj. Sekve en 1906, por redukti la identiĝon kun judismo, li renomis ĝin “Homaranismo” – movado por la tuta homaro.

Dum Zamenhof klopodis fari el Esperanto novan religion, en Francio Esperanto komencis gajni forton inter prestiĝaj intelektuloj, kiuj estis mem profunde dividitaj pri la afero Dreyfus. (Unu el ili, Generalo Hippolyte Sebert, eĉ ludis rolon en la senkulpiĝo de Dreyfus en novembro 1904). En la periodo antaŭ la Kongreso de 1905 en Bulonjo, Zamenhof skribis longan leteron al la organizanto Alfred Michaux pri la judaj radikoj kaj spiritaj aspiroj de Esperanto. Michaux prave interpretis la leteron kiel signalon, ke Zamenhof intencis dediĉi sian malferman paroladon al pledo por sia kulto de Hilelismo. Kiam la komitato trarigardis la leteron, kune kun la parolado kaj preĝo verkitaj de Zamenhof por tiu okazo, ili estis profunde ŝokitaj. En postaj jaroj, Michaux rakontis la okazaĵon al Gaston Waringhien. Korĵenkov citas el la rakonto de Waringhien: “‘Li estas juda profeto,’ kriis [Carlo] Bourlet. Kaj [Théophile] Cart siavice [ekkriis], ‘Tiu slavo! Michaux neniam sukcesos regi tiun frenezulon!’” Eĉ la Dreyfus-ano Sebert ektimis, ke la esperantistoj fariĝos ridindaj. Antaŭ la malfermo de la Kongreso, Zamenhof estis alvokita kaj severe admonita, ke li ne prezentu Esperanton kiel kredon aŭ kulton. Larmoplene, li konsentis.

3

Mi rakontas tiun historion por doni kadron al la “Deklaracio” de principoj, kiun Zamenhof vortumis por la Kongreso de Bulonjo-ĉe-Marŝo en 1905.

Ĉe tiu kongreso, Zamenhof proponis skemon de regado de la movado – demokratigan proponon, kiu celis limigi la influon de la potencaj naciaj unuoj. Sensurprize (se oni konsideras la kreskantan influon de la francoj en Esperantujo), la propono de Zamenhof estis malakceptita kaj la tuta demando de organiziĝo estis prokrastita. Anstataŭ statuton, Zamenhof do komponis seppunktan deklaron, kiun oni ankaŭ submetis al la francaj sponsoroj. Antaŭ la aprobo, la sponsoroj fortranĉis du elementojn, unu el kiuj proponis la formiĝon de centra rega komitato.

Plej grave, la fina versio de la Deklaracio privatigis la rolon de ideoj kaj moralaj motivoj en la Esperanto-movado. La unua punkto de la Deklaracio de Bulonjo asertas, ke “La Esperantismo estas penado disvastigi en la tuta mondo la uzadon de lingvo neŭtrale homa. . . .

Ĉiu alia ideo aŭ espero, kiun tiu aŭ alia Esperantisto ligas kun la Esperantismo, estos lia afero pure privata, por kiu la Esperantismo ne respondas”. Esperantismo, tiel difinite, havas neniun moralan motivon, neniun ideologion, neniun racian principaron: ĉiuj “ideoj kaj esperoj” ligitaj al ĝi estis forŝovataj al la privata medio. Punktoj 3 kaj 4 reasertis la komencan rezignon de proprieteo fare de Zamenhof jam en 1887. Sed dum tiu frua pamfleto asertis, ke Esperanto apartenas al “la socio,” la Deklaracio de Bulonjo nun deklaris, ke ĝi estas “nenies propraĵo, nek en rilato materiala, nek en rilato morala”. Anstataŭ la termino “proprieto” ni nun trovas la terminon “mastrado”: “kiel spiritaĵoj mastroj de tiu ĉi lingvo estos ĉiam rigardataj tiuj personoj, kiuj estos konfesataj kiel la plej bonaj kaj plej talentaj verkistoj en tiu ĉi lingvo”. Tiuj redaktoj do forigis la spurojn de hilelista (aŭ homaranista) spiritualismo, anstataŭ igante ilin per la “spiritualeco” de estetika stilo. Kaj anstataŭ konstitucio de la komunumo, la Deklaracio starigis neŝanĝeblan lingvan konstitucion: la faman Fundamenton, kiu konsistis el la reguloj pri gramatiko kaj uzado de la Unua Libro de 1887.

Kvankam ĝi ekestis en forte politikigita kunteksto, la Deklaracio de Bulonjo roladis kiel la fundamento de la neŭ traleco de Esperanto rilate politikon kaj religion. Laŭ la Deklaracio, Esperanto antaŭsupozigis neniun ajn komunumistan kredon. Kaj ĉar la propono de Zamenhof pri regado estis malakceptita, la Deklaracio ne starigis rimedon per kiu liberalaj individuoj povus praktiki rajtojn, fari elektojn, aŭ entute diskuti. Krome, la revo de Zamenhof pri monda konversacio estis diluita al reguloj pri verkista kompetento kaj, en plej bona okazo, literatura stilo. Sed la plej granda seniluziiĝo de Zamenhof rilate Bulonjon, apud la subpremo de liaj etnoreligiaj vizioj pri Esperanto, estis tio, ke la Kongreso ne testamentis heredaĵon de organiza stabileco. Kaj, du jarojn pli poste, Esperanto trasuferos la unuan el siaj du plej gravaj skismoj kiam la “Idistoj” apartiĝis, forportante kun si unu kvaronon de la gvidantaro de la movado.

La Deklaracio de Bulonjo eltranĉis el la projekto de Zamenhof samtempe ĝiajn liberalajn aspirojn samkiel ĝiajn komunumajn aspirojn. Ĝi subfosis la inventon de Zamenhof pri maniero laŭ kiu homoj kun malsamaj gepatraj lingvoj povu trabati parolan vojon, efike kaj konkrete, al pli justa kaj pli paca mondo. Pro subpremo de lia propra konversacio fare de la Kongresa Komitato, Zamenhof estis devigata prezenti paroladon plenan je ekstazo pri la okazigo de la Kongreso, dum la propraj idealoj estis forpuŝitaj al la konkluda himno, la “Preĝo sub la verda standardo”.

Ni reiru al la du demandoj, per kiuj ni komencis. Unue, kiel la debato inter liberalismo kaj komunumismo povus klarigi la evoluantan koncepton de Zamenhof pri Esperanto? Tiuj terminoj montras al ni la duopajn celojn de la zamenhofa projekto: persvadi individuojn, ke ili libere dediĉu sin, unue, al tutmonda kolektivo; kaj due, al lingvo inventita por transformi “Vi kaj Mi” – en kolektivajn “Ni”. Lia celo estis komunumisma – kaj same kiel multaj komunumismaj idealoj, ĝi estis konstruita el antikvaj ideoj. Sed Zamenhof radikis ĝin en modernan koncepton de la memo kaj modernan konvinkon, ke la lingvo, kiun ni uzas, fasonas nian mondon. Tamen, laŭ la trafa frazo de Mark Fettes, la Deklaracio estis “taktika cedo de grundo laŭ la intereso de la pli

perspektiva kampanjo.” Mi konsentas, kaj konstatas ke tiu taktiko staris sur vetludo. Zamenhof vetis je la ordinaraj esperantistoj por realigi sian duoblan aspon: unue liberalan aspon, per ĝia elekto ligi Esperanton al la afero de homaj rajtoj; kaj due, komunumisman aspon, per insisto, ke ene de Esperanto kuŝas komunumisma “interna ideo”. La manieroj laŭ kiuj tiu “interna ideo” diverse difiniĝas tra la pasintaj cent tridek jaroj estas historio, kiun Lins kaj aliaj historiistoj rakontis al ni per konsiderinda detalo. Sufiĉas diri, ke la “interna ideo” faris el Esperanto aferon ne nur de festado kaj amo sed aferon de debato kaj diskuto – do aferon de politiko. Kaj simple per sia ekzisto, tra la tempo kaj la spaco, kiel lingva komunumo, Esperanto laŭ necese fariĝis politika iniciato en la pli kutima senco de tiu vorto.

Do, kion povus kontribui la historio de la zamenhofa projekto al la debato inter liberalismo kaj komunumismo?

Ĝis nun, la debatantoj dediĉis relative malmultan tempon al tempe larĝaj kazostudoj – kazoj, kiuj sekvu la defiojn de retenado de rajtoj kaj bonoj, unuflanke, ene de fruktodona, produktiva publika dialogo, aliflanke. La kazo de Esperanto sugestas, ke la pendolo devos multe plusvingi se ni volas, ke la komplementaj pretendoj de rajtoj aŭ bonoj revenu en plena forto, revivigitaj kaj konvinkaj. Tiu fakto ofte obskuriĝas en teoriaj diskutoj. Kiam historiaj ekzemploj estas traktataj en la liberala-komunuma debato, ili kutime venas el nordamerikaj aŭ orientaziaj kulturoj, kaj kutime ene de la limoj de naciaj unuoj. Politikaj sciencistoj kaj politikaj teoriistoj povus multon lerni el la kreskanta kampo de Esperanto-studoj – ĉar kazostudo de la Esperanto-movado tuj portas nin en la politikon de tutmondiĝo, kio daŭre fariĝas egale signifa, se ne pli signifa, ol naciaj kaj regionaj politikoj. Kaj fine, por iri de granda al malgranda, tiu ĉi kazostudo montras la ekstremojn, al kiu unu viziulo iris – homo kiu estis nek filozofo nek faranto de politiko – por fari el la nocio de “bono” la elprovon de la liberala memo, kaj el “libero de konscienco” la elprovon de morala kredo.

Cititaj verkoj

- Boulton, Marjorie (1960). *Zamenhof: Creator of Esperanto*. London: Routledge and Kegan Paul.
- De Schutter, Helder (2007). Language policy and political philosophy: On the emerging linguistic justice debate. *Language Problems and Language Planning*, 31, 1, 1-23.
- Etzioni, Amitai (1996). The responsive community: A communitarian perspective. *American Sociological Review* 61, 1, 1-11. <<http://www.gwu.edu/~ccps/etzioni/A243.html>>
- Gutmann, Amy (2003). Communitarian critics of liberalism. In Derek Matravers & Jon Pike (Eds.), *Debates in contemporary political philosophy: An anthology* (pp. 182-194). New York: Routledge.
- Korĵenkov, Aleksander (2009). *Homarano: La vivo, verkoj kaj ideoj de d-ro L. L. Zamenhof*. Kaliningrad: Sezonoj; Kaunas: Litova Esperanto-Asocio.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will & Alan Patten (2003) (Eds.). *Language rights and political theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lins, Ulrich (2016). *La danĝera lingvo: Studo pri la persekutoj kontraŭ Esperanto*. Rotterdam: Universala Esperanto-Asocio.
- Okrent, Arika (2009). *In the land of invented languages*. New York: Spiegel and Grau.
- Patten, Alan (2001). Political theory and language policy. *Political Theory*, 29, 5, 691-715.
- Rawls, John (1971). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sandel, Michael (1998). *Liberalism and the limits of justice*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael (2003). Liberalism and the limits of justice. In Derek Matravers & Jon Pike (Eds.), *Debates in contemporary political philosophy: An anthology* (pp. 140-159). New York: Routledge.
- Taylor, Charles (1994). The politics of recognition. In Amy Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (pp. 25-73). Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (2003). Cross-Purposes: The liberal-communitarian debate. In Derek Matravers & Jon Pike (Eds.), *Debates in contemporary political philosophy: An anthology* (195-212). New York: Routledge.

- Van Parijs, Philippe (2011). *Linguistic justice for Europe and for the world*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, Michael (2004). *Politics and passion: Toward a more egalitarian liberalism*. New Haven: Yale University Press.
- Zamenhof, L[udovic] L[azarus] (2006 [1896]). Letero al [Nikolai] Borovko, 1896. In Aleksander Korĵenkov (Ed.), *Mi estas homo* (pp. 33-38). Kaliningrad: Sezonoj.
- Zamenhof, L[udovic] L[azarus] (2006 [1901]). *Hilelismo*. In Aleksander Korĵenkov (Ed.), *Mi estas homo* (pp. 39-96). Kaliningrad: Sezonoj.

Esther Schor, poeto kaj profesoro pri angla literaturo en la Universitato Princeton, gajnis la Nacian Premion pri la Juda Libro pro sia verko Emma Lazarus. Pli lastatempe ŝi aperigis volumon de novaj kaj elektitaj poemoj, *Strange Nursery*. Ŝia historio kaj rememoraĵo pri la Esperanto-movado, *Bridge of Words: Esperanto and the Dream of a Universal Language*, aperis ĉe Metropolitan Books en 2016. Ŝi estas membro de la estraro de Esperantic Studies Foundation kaj korespondanto de la Akademio de Esperanto. eschor@princeton.edu