

mtatkki

Hungarian Academy of Sciences
Centre for Social Sciences
Institute for Minority Studies

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).



DEMETER M. ATTILA
SZABADSÁG, EGYENLŐSÉG,
NEMZETISÉG

A nemzeti kisebbségek problémája
az angolszász politikai filozófiában

MŰHELY
XX.

Demeter M. Attila

**SZABADSÁG, EGYENLŐSÉG,
NEMZETISÉG**

**A nemzeti kisebbségek problémája
az angolszász politikai filozófiában**

PRO  PHILOSOPHIA
Kolozsvár
2009

A kiadvány megjelenését támogatta:



Készült az MTA Határon Túli Magyar Tudományosságért
Ösztöndíjprogram támogatásával.

© Pro Philosophia Kiadó, 2009

Kiadja a Pro Philosophia Kiadó (Kolozsvár)

Felelős kiadó: Tonk Márton

Szerkesztő: Mester Béla

Borítóterv: Mostis Gergő Ede

Tipográfia: Könczey Elemér

Nyomdai előkészítés: Tánzos András, Lineart Kft.

Korrektúra: Demeter Zsuzsa

Készült a Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont nyomdájában,
Kolozsvárt

Felelős vezető: Tonk István

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

DEMETER MÁRTON-ATTILA

Szabadság, egyenlőség, nemzetiség / Demeter M. Attila. –
Cluj-Napoca: Pro Philosophia, 2009

Bibliogr.

Index

ISBN 978-606-8074-01-6

32.01



TARTALOM

Előszó	9
I. A multikulturalizmus	13
I.1. A multikulturalizmus kialakulásának okai	13
I.2. A multikulturalizmus esélyei	18
I.3. A kultúra fogalmának változatos jelentései a multikulturalizmus diskurzusaiban	25
I.3.1. A kultúra „integratív” fogalma	27
I.3.2. A „szocietális” kultúra fogalma	30
I.4. Az „elismerés” politikája	38
I.5. A multikulturalizmus következményei	45
I.6. Konklúziók	63
II. A nemzeti kisebbségek problémája az angolszász politikai filozófiában	66
II.1. A kisebbségi kérdés politikafilozófiai megközelítésének sajátosságai	67
II.2. A kisebbségi kérdés az angolszász politikai gondolkodás 19. századi hagyományaiban	70
II.3. A kisebbségi kérdés a 20. századi angolszász politikai filozófiában	82

II.3.1. A „kollektív jogok” (csoportjogok) fogalma és lehetséges filozófiai megalapozása	90
II.3.2. Will Kymlicka és a kisebbségi jogok liberális megalapozása	105
II.3.3. A liberalizmus paradoxonai: az emberi jogok és a nemzeti szuverenitás eszméinek kapcsolata	119
II.4. Az etnikumok (bevándorló közösségek) problémája az angolszász politikai filozófiában	136
II.5. Az „etnopolitika” republikánus bírálata	166
II.5.1. A szabadság „új utópiája”	171
II.5.2. Tocqueville és az „amerikai kivétel” tézise	177
II.5.3. A közigazgatási decentralizáció és a helyi önkormányzatok kérdése	188
II.6. Konklúziók	219
III. Az európai szintű kisebbségvédelem stratégiái és normái	233
III.1. Elvi alapok	236
III.2. Az európai területi autonómiák szerepe a kisebbségvédelmi normák megalkotásában	242
III.3. A területi autonómiára alapozott kisebbségvédelem kudarcának okai	247
III.4. Európai kisebbségvédelmi normák és standardok: a nemzetközi kisebbségvédelmi dokumentumok	257

Tartalom

III.5. Az európai szintű kisebbségvédelem konceptuális és funkcionális zavarai	268
III.6. Konklúziók	271
Könyvészet	275
Névmutató	295



ELŐSZÓ

A magyar politikai eszmetörténetben valamennyire is jártas olvasó tudja, hogy a könyvem címében szereplő három kifejezést Eötvös József politikai főművéből, az *Uralkodó eszmékből* kölcsönöztem. Eötvösnek meggyőződése volt, hogy korának uralkodó politikai eszméi a francia forradalom során olyan értelmezést nyertek, ami nem teszi lehetővé ezek összebékítését, s hogy először Franciaországban, majd ezt követően Európában szinte mindenütt feláldozták a szabadság és egyenlőség ideáljait a nemzeti eszme oltárán. Azt gondolta tehát, hogy a nacionalizmus a politikai elnyomás veszélyeit hordozza, amelynek áldozatai elsősorban a nemzetiségek vagy nemzeti kisebbségek lesznek, s aggodalommal figyelte, ahogy szerte Európában a nemzeti legitimációs elv egyre elfogadottabbá válik, s ennek hatására az egyes európai államok nemzetállamokká alakulnak. Mivel maga egy többnemzetiségű birodalom alattvalója volt, amelynek jövője élénken foglalkoztatta, könyvében az uralkodó eszmék újraértelmezésére tett javaslatot, abból a megfontolásból kiindulva, hogy az uralkodó eszmék és a létező államok nem állhatnak huzamosabb ideig ellentétben egymással. Egyiknek engednie kell, állította, s ha valamelyiknek engednie kell, akkor bukjanak inkább az uralkodó eszmék, s velük együtt a nemzetállamok.

Könyvem, bár vélhetőleg korántsem azonos intellektuális színvonalon, de szándékában Eötvös intencióit követi, s egyszersmind intellektuális főhajtás is kíván lenni

a 19. századi magyar konzervatív szabadelvűség kiválósága előtt. Meggyőződésem, hogy a nemzetállam a demokraciának fölöttébb exkluzív formája, amelyben a nemzeti kisebbségek helyzetét tartósan rendezni nem lehet, ha mögöttes legitimációs filozófiájához makacsul ragaszkodunk. Könyvem tehát nem csupán száraz, szöveghű ismertetése akar lenni a kortárs politikai filozófusok műveinek, hanem a nemzeti kisebbségek kérdésében elfoglalt álláspontjuk tanulságaira támaszkodva egyszersmind amolyan „receptet” is kíván adni. Nem feltétlenül arra nézvést, hogy jelen helyzetben mit kellene tenni, mint inkább arra, hogy bizonyos kérdésekről hogyan is kellene *gondolkodni*. A politikai filozófia *eszmékkel* való foglalatatoskodás, eszméknek intézményekre lefordítható értelmezésére és újraértelmezésére tett kísérlet, a tényszerűen létező politikai valósághoz tehát csak nagyon áttételesen van némi köze.

Nem vagyok meggyőződve arról, hogy a könyvben kifejtett elképzelésem helyes, s hogy ha mégis az, akkor ez az *egyetlen* helyes elképzelés, de abban biztos vagyok, hogy bizonyos kritikai megfontolásaim, amelyek erre az elképzelésre vezettek, igazak. Ha tehát elképzelésem ennek ellenére mégis vitatható, akkor egyszerűen az történt, hogy igaz premisszákból hamis következtetésre jutottam, ami ugyan ellentmondana minden ismert logikai alapelvnek, de az egyszerű következtetési formáknál bonyolultabb gondolati konstrukciók esetében mégis elképzelhető. Arról még kevésbé vagyok meggyőződve, hogy elképzelésem, egy olyan korban, amikor, mint Eötvös mondotta, a nemzeti indulat hatalmasan fölébredt, valóra váltható lenne, mint ahogyan szomorú tény, de Eötvös nagyszabású intellektuális kísérlete is csupán történelmi kuriózum maradt. Ennek ellenére állítom, hogy a politikai filozófiának jelen helyzet-

ben nem lehet más feladata, mint hogy a liberális és demokratikus nemzetállam mögöttes, legitimációs doktrínájának következetes és nyilvános kritikája révén fölhívja a figyelmet az uralkodó eszmék újraértelmezésének szükségességére.

Bármilyen kilátástalan is legyen egyébként ez a törekvés.

I. A MULTIKULTURALIZMUS

I.1. A multikulturalizmus kialakulásának okai

A globalizációnak, azaz az áruk, a kulturális termékek, a szolgáltatások, a munkaerő és a tőke határokon átnyúló mozgásának, az eszmék, információk gyors terjedésének, a globális kommunikációs hálózatok kialakulásának következtében napjaink társadalmi kulturális értelemben mind *heterogénné* váltak valamilyen mértékben. Ez még a leginkább bezárkózó és leginkább tradicionalista társadalmakra is igaz, hiszen ezek is ugyanúgy ki vannak téve az új életformák, stílusok, gondolkodásmódok hatásának.

A *kulturális heterogenitás* azonban, ha ez alatt azt értjük, hogy megbomlik egy társadalomban uralkodó hitek, nézetek, eszmék magától értetődő egysége, nem téveszteni össze a *multikulturalitással*, ami egy adott társadalomban egymás mellett élő kultúrák *tényére* utal. *Multikulturálisnak* ezért csak olyan társadalmat nevezhetünk, amelyben több, a szervezettség megközelítőleg azonos szintjén álló kultúra él egymás mellett, melyeknek belső kohézióját az egyéni és társas életre vonatkozó általánosan elfogadott hitek, nézetek, normák rendszere adja.

A multikulturalitás, a szó fentebbi értelmében nem a modern idők sajátja. Jó néhány premodern társadalom is multikulturális volt, elegendő, ha itt csupán a Római Birodalomra vagy az Oszmán Birodalomra gondolunk. Mindkettőben több kultúra (vallási közösség, etnikum stb.)

élt egymás mellett, ráadásul az Oszmán Birodalom sajátos intézményrendszer (millett rendszert) is létrehozott a kulturális (vagy vallási) különbség intézményes fenntartására és védelmére.¹ Mindezzel együtt mégis azt mondhatjuk, hogy a modern idők multikulturális társadalmi egyedülállóak a maguk nemében. Nem véletlen, hogy a *multikulturalizmus*, mint a kulturális különbségek elismerését és befogadását szorgalmazó *ideológia*, csupán a 20. század végén vált a nyugati társadalmak egyik, ha nem a leginkább meghatározó ideológiájává.

Hogy a különféle kultúrák által támasztott, *elismerés* iránti erőteljes igény miért csak a 20. század végén vált általánosan elterjedt ideológiai követeléssé, annak okai meglehetősen összetettek. Az egyik ok kétségkívül az, hogy korunk társadalmában a kulturális különbségek mélyebbek, mint a korábbi társadalmakban voltak.² Bármekkorák is

1 Vernon Van Dyke egyenesen a kisebbségi jogok modern formáját is megalapozni képes fontos történelmi precedensnek tekinti a millett rendszert. Lásd: *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Greenwood, Westport, 1985, 74–75. Ezzel szemben Michael Walzer a toleranciáról szóló könyvében (*Five Regimes of Toleration*, in: Uő: *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London, 1997, 14–36.), összehasonlítva a millett rendszert, s egyáltalán az antik vagy modern többnemzetiségű, autokratikus birodalmak által működtetett autonómiák rendszerét a tolerancia más, például a nemzetállamokban vagy az immigráns társadalmakban honos rendszereivel, arra a következtetésre jut, hogy lényegi különbség van a tolerancia premodern és modern formái között: az előbbi közösségekre, az utóbbi egyénekre vonatkozik. Úgyszintén részletekbe menően elemzi a millett rendszert Will Kymlicka a *Multicultural Citizenship* című munkájában: Clarendon Press, Oxford, 1995, 156–158.

2 Bhikhu Parekh: *A Commitment to Cultural Pluralism*, <http://kvc.minbuza.nl/uk/archive/commentary/parekh.html>

voltak ugyanis a premodern kultúrák közötti különbségek, kivétel nélkül vallásos hitek, vallási szabályok által irányított kultúrák voltak, melyekben a társadalmi gyakorlat sokszor nagyon hasonló, végső soron magából a vallásból következő morális meggyőződések, normákra alapult. Ráadásul a „kisebbségi” kultúrák legtöbbször alárendelt viszonyban voltak a többségi, domináns kultúrához vagy társadalomhoz képest, és általában maguk is elfogadták a számukra kijelölt, elkülönített társadalmi (vagy akár földrajzi) helyet. – Bár a törökországi millet rendszer valóban nagylelkű volt a kisebbségekkel szemben, s lehetővé tette számukra elsősorban kulturális kérdésekben az autonómiát, mindez egy pillanatig sem vonta kétségbe az oszmán társadalom és birodalom muszlim jellegét.

A másik ok magával a globalizációval függ össze. A globalizáció ugyanis paradox jelenség. Egyfelől az eszmék, eszmények, divatok, intézmények, morális és társadalmi gyakorlatok homogenizációját eredményezi, másfelől viszont mégis erősíti a különbözőség tudatát. Lehetővé teszi ugyan egyéneket, sőt akár egész csoportok migrációját, de a bevándorlás révén máshol társadalmi és kulturális sokszínűséget, olykor egyenesen megosztottságot idéz elő. Az eszmék, kulturális minták exportja ugyancsak kiválthatja a kulturális ellenállás attitűdjét, s arra ösztönözhet többeket, hogy a nemzeti kultúrák védelmére keljenek a „McVilág” vagy az „amerikanizáció” ellenében.

A döntő ok azonban, ami a multikulturalizmus ideológiájának születéséhez vezetett, maga az *elismerés* iránti új keletű, demokratikus igény. A kanadai Charles Taylor, a multikulturalizmus elméleti diskurzusának egyik meghatározó, közismert alakja, az elismerés politikájának szentelt kiváló elemzésében amellettsé érvel, hogy az elismerés igényét a *demokrácia* politikai keretrendszerének kialakul-

lása, s ezzel párhuzamosan a társadalmi emancipáció fokozatosan bekövetkező folyamata hívta életre. „A korábbi társadalmakban azt, amit ma identitásnak nevezünk – írja –, nagyban meghatározta az illető társadalmi helyzete. Azt a hátteret, amely megmagyarázta, hogy az emberek mit tartanak fontosnak, nagyrészt a társadalomban betöltött helyük és az annak tulajdonított szerepek és tevékenységek határozták meg.”³ Önmagában a társadalom demokratizálódása, az egalitarizmus szellemének terjedése, a kasztok, rendek, társadalmi osztályok, nemek merev különbségének fokozatos felszámolása még nem törte meg ezt a gyakorlatot, hiszen az emberek továbbra is meghatározhatják, és legtöbbször meg is határozzák magukat a társadalmi szerepek által. Csakhogy ezek a társadalmi szerepek többé nincsenek egyértelműen, kvázi intézményesen is kijelölve, miként a korábbi időkben voltak. S ha a társadalmi szerepek, azaz maguk az identitások többé nincsenek a szokásjog, képviseleti intézmények, kiváltságok és a merev társadalmi előítéletek rendszere által körülbástyázva, akkor ezeket a társadalmi szerepeket és identitásokat, vagy

3 Charles Taylor: Az elismerés politikája, in: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 124–152., 128. Ford. John Éva. Eredetileg megjelent az Amy Gutmann által szerkesztett és előszavazott kötetben: *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, [1992] 25–73. Az 1994-es kiadásban Taylor szövegéhez Susan Wolf, Michael Walzer és mások fűztek értékes reflexiókat, továbbá tartalmazza Jürgen Habermasnak az eredeti németből angolra fordított kommentárját. A további idézetek a magyar kiadásból származnak. A modern identitás konstitúcióját részletesen elemzi emellett Taylor a *Sources of the Self* című könyvében: *The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.

legalábbis ezeknek azt a részét, amit az egyenlőségelvű demokratikus politika még be tud fogadni, újra meg kell erősíteni – *el kell ismertetni*.

Taylor érveinek logikája szerint tehát az egyéni és csoportidentitásunkat azok a társadalmi szerepek határozzák meg, amelyek számunkra, mint adott társadalmi csoport tagjai számára, elérhetőek. A modern demokrácia, bár a nemek, kasztok és rendek merev hierarchiáját felszámolta, önmagában még nem szüntette meg ezt a gyakorlatot: az emberek továbbra is a számukra elérhető társadalmi szerepek függvényében értik meg identitásukat. Azonban ezek a szerepek immár nincsenek a szokásjog, a korporatív képviselői intézmények, valamint a társadalmi előítéletek szigorú rendszere által körülbástyázva. Így ezeket a szerepeket, végső soron tehát identitásainkat, vagy legalábbis ezek közül azokat, amelyek összebékíthetők a modern demokrácia egalitárius szellemiségével, el kell ismertetni. Ez főként azért van, mert minden ellentétes véleménnyel szemben az emberi identitás, ideértve a csoportidentitást is, *dialogikus* karakterű – ami azt jelenti: mások elismerésének függvénye.⁴ Ellene lehetne vetni ennek persze, hogy identitását alapvetően mindenki maga alakítja tetszése szerint, csakhogy Taylor szerint ez ellentmond az emberi élet alapvetően dialogikus természetének. „Az identitást a dialog természeténél fogva nem lehet monologikusan kialakí-

4 A Nacionalizmus és modernitás című cikkében, ahol többek között erről a kérdésről is újfent részletesen beszél, Taylor azt állítja, hogy mindez akár még a nemzeti identitásra is igaz. A nacionalizmus nem más tulajdonképpen, mint az identitáspolitikai forma. Lásd erről részletesebben: Charles Taylor: Nacionalizmus és modernitás, in: *Magyar Kisebbség*, 2002/3., 174–202. Ford. Tarbai Gabriella.

tani. Ahhoz, hogy az identitás és az elismerés szoros kapcsolatát megértsük, számításba kell vennünk az emberi állapot egy olyan fontos vonását, amely szinte láthatatlanná vált a modern filozófia fő áramlatának monologikus elfogultsága miatt. Ez a fontos vonás az emberi élet alapvetően *dialogikus* karaktere.”⁵ Az identitás kialakítása a „szignifikáns másokkal” való interakcióban történik, azaz mások elismerésének a függvénye. Ezért van az, mondja Taylor, hogy „a demokráciával kezdetét vette az egyenlő elismerés politikája, amely az évek során különböző formákat öltött, és most a nemek és kultúrák egyenlő státusa iránti igények alakjában tért vissza”.⁶

I.2. A multikulturalizmus esélyei

Hadd tegyem hozzá mindjárt az elején azonban, hogy ezt az igényt vagy követelést a demokratikus egalitarizmus csak sajátos formában és korlátozott mértékben képes elégeíteni. Paradox módon az, ami meggátolja az egyenlő elismerés politikájának maradéktalan érvényesülését, ugyanaz a demokratikus politika, ami az elismerés demokratikus igényét magát is életre hívta.

Önmagában a demokratikus kormányzati forma persze még nem vezet szükségképpen társadalmi emancipációhoz, hiszen ismerjük a demokráciáknak olyan történelmi formáit, melyekben a nők vagy a kétkezi munkások jogfosztottak vagy alávetettek voltak. A társadalmi emancipáció igénye, a politikai jogegyenlőség s egyáltalán a formá-

5 Charles Taylor: Az elismerés politikája, 128.

6 Uo., 126.

lis jogegyenlőség követelése inkább a *liberalizmus*, semmint a demokrácia eszmevilágából származik. Mindez azonban mit sem változtat a lényegen, mert a 20. század második felének európai demokratikus rendszerei történelmi szövetségre léptek a liberalizmussal, s annak is döntően a kontinentális, először a francia forradalomban alakot öltő formájával.

Igaz ugyan, hogy magának a liberalizmusnak általában emancipatórikus üzenetet tulajdonítunk, valamint a szabadság és különbözőség értékei, avagy a szabadság *mint* különbözőség értéke iránti elkötelezettséget, valójában azonban a különböző csoportok és „kultúrák” emancipációjának aligha kedvez az a tény, hogy ez a liberalizmus mereven, dogmatikus módon elkötelezett a jogok, különösen az egyéni, emberi jogok eszméje iránt. Vagyis ez a liberalizmusnak olyan formája, ami a különbözőséget a *különbözőséghez való jog* formájában kívánja megerősíteni, azaz a sokféleség tényét és értékét megpróbálja összebékíteni a *jogegyenlőség* nála alapvetőbb elvével. – Azok, akik ma a különbözőséget ünneplik és abban a jelenkori társadalom legörvendetesebb és legnemesebb vonását látják, minduntalan arra hivatkoznak, amit úgy hívnak, hogy „a különbözőséghez való jog”. S bár azt gondolják, hogy a különbözőség érdekében cselekszenek, pontosan az ellenkezőjét művelik: a társadalom homogenizálásához járulnak hozzá, hiszen a másságot az emberi jogok nyelvén fogalmazzák meg, azaz a különbözőség eszméjét a jogok eszméjébe rejtik. Ennek egyik következménye, hogy a liberális demokrácia intézményrendszerébe, jogrendjébe a különbözőségnek csak olyan formái lesznek majd integrálhatók, amelyek lefordíthatók az egyéni jogkövetelés nyelvére, ezért a liberális demokrácia elutasító lesz minden olyan csoport identitásának jogi megerősítésével szemben, mely csoport

nem tulajdonít kitüntetett értéket az egyéni szabadságnak és az egyéni jogoknak.

A másik ok, ami nagyban gyengíti a multikulturalizmusnak mint a kulturális különbözőségek befogadását szorgalmazó ideológiának az esélyeit, az a tény, hogy ennek a liberalizmusnak a *nacionalizmussal* való történelmi szövetsége máig erős és töretlen. Bár a nemzetállam születésének történelmi közege, a francia forradalom, de ugyanakkor történelmi szövetségese, a liberalizmus is az emberiség, azaz az *ember mint ember* felszabadítását ígérte és ígéri, az emancipációt a nemzetállam csak a homogenizáció formájában képes megvalósítani. Számos 20. századi gondolkodó, köztük Hannah Arendt vagy Leszek Kołakowski is figyelmeztetett arra, hogy az ember maradéktalan felszabadítása csak úgy válik lehetségessé, ha ember és ember között eltűnik minden mérvadó különbség.

Liberalizmus és nacionalizmus történelmi szövetsége azért lehetett, s lehet ma is olyan erős, mert mindkettő úgy-mond kétszintes államszerkezetben gondolkodik: a társadalmi cselekvés alanyainak az egyéneket, az egyéni cselekvés végső formájának pedig az államot tekinti. Egyén és állam között pedig nincs más közvetítő keret, mint a nemzet. Ennek a francia forradalommal kialakuló állammodellnek, nemzeti keretnek a születését Pierre Manent, Alexis de Tocqueville eszméinek egyik mai, nagyhatású népszerűsítője a felbomlás és az azonnali rekonstrukció egymással egybeeső történelmi momentumaiként írja le: „Európában és különösen Franciaországban a nemzeti keret nyomja rá a bélyegét a demokrácia természetes mozgására és ugyanez a keret határolja körül a demokratikus politikai gyakorlat lehetőségeit. Az európai demokratikus politizálás alapító eseményében, a francia forradalomban, a Tocqueville által oly gondosan megkülönböztetett két mozzanat, a de-

mokrácia természetéhez, illetve gyakorlatához kapcsolódó mozzanat lényegében összefolyik: a franciák ugyanakkor, amikor leszakadnak a régi rend testületeiről – parókiákról, provinciákról, urasági birtokokról, céhekről stb. –, a nemzet tagjaivá, vagyis állampolgárokká válnak. Ugyanaz a mozzanat, amely egymástól elválasztja, kapcsolja őket össze egyugyanazon instanciával, a nemzettel. A dekompozíció és a rekompozíció folyamata egybeesik. Magától értetődő, hogy a fúzióknak ez a pillanata nem tarthatott sokáig. [...] Ugyanakkor a fúzióknak ez a pillanata egy olyan szintézis igazságát is tartalmazza, amelyet Tocqueville elemzése, bármily megalapozott legyen is, némileg elfed: tudniillik hogy a nemzet az a politikai forma, amelyben az egyének lakoznak, illetve megfordítva, hogy az egyén az a szereplő, aki a nemzetben lakozik. Másképpen fogalmazva: az individualizmus és a nacionalizmus kölcsönösen feltételezik egymást, szemben azzal az elterjedt véleménnyel, amely ellenpólusoknak látja őket. [...] Ez az állítás nem absztrakt, nem paradox és nem is igazolhatatlan.”⁷

A multikulturalizmusnak mint ideológiai követelésnek az esélyeit tehát nagyban rontja az a tény, hogy a modern liberális és demokratikus állam már születésekor szövetségre lépett a nacionalizmussal és a liberális antropológia legfontosabb szerkezeti elemét képező individualizmussal, s hogy napjaink multikulturális társadalmainak kereteit a több mint két évszázados nemzeti homogenizációs program *ellenében* kellene kialakítani.

A premodern társadalmakban általában az egyén közösségi vagy szűkebb társadalmi, kulturális, vallási kötő-

7 Pierre Manent: *Politikai filozófia felnőtteknek*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 185–187. Ford. Kende Péter.

dése és hovatartozása integráns része volt identitásának. A kulturális közösségeket gyakran jogokkal és kötelezettségekkel ruházták fel, s legtöbbször szabadon követhették hagyományosan kialakult szokásaikat és gyakorlataikat. Ez egyformán igaz a Római vagy a Habsburg Birodalomra. A modern állam ezzel szemben a társadalmi kötődések és a társadalmi kohézió új vízióját jelenítette meg. A modern individualizmus szelleméből születő liberális intézményi rendszerként „lefosztotta” az egyénekről a korábbi közösségi kötelekeket, s az így „felszabadított” egyéneket újra egyesítette a központosított, bürokratikus állami struktúrában, felvértezve őket egyszersmind közös politikai, s nem ritkán egyenesen közös nyelvi kultúrával.⁸ Az új államszervezési modellt legitimáló doktrína a nacionalizmus volt, az új állami formáció explicit törekvése pedig az, hogy az adott államban a nemzeti és az állami határok egybeesnek. Ezt értjük az európai történelem elmúlt két évszázadára visszavetítve nemzeti nevelés vagy *nemzetépítési* program alatt.

A fenti célkitűzést, a nemzeti liberalizmus politikai programját John Stuart Mill, a 19. század brit liberalizmusának kétségkívül legbefolyásosabb alakja, majd száz évvel a francia forradalom után, 1861-ben még mindig a *szabad intézmények* zavartalan működésének biztosítását követelve, azaz *liberális* értékeket felmutatva kísérelte meg igazolni. „Szabad intézmények – írta *A képviseleti kormányzatról* szóló könyvének egyik agyonidézett szöveghelyén – majd-hogynem lehetetlenek többnemzetiségű államban. A képviseleti kormányzat működéséhez szükséges nyilvános véleménycsere olyan emberek között, akikből hiányzik a köl-

8 Bhikhu Parekh i. m.

csönös vonzalom, különösen akkor, ha más nyelveket is beszélnek, és más nyelveken olvasnak, nem létezhet. [...] Következésképpen általános és szükségszerű feltétele a szabad intézményeknek, hogy a kormányzat határai s a nemzetiségek határai nagyban egybeessenek.”⁹

Alapszinten ez annak a követelését jelentette, hogy az állam polgárai egy nyelvet beszéljenek, egyugyanazon kultúrához tartozzanak, legyenek szolidárisak egymással. Valójában ennél jóval többről van szó. Itt ugyanis egy olyan államszervezési modellel állunk szemben, ahol az állam a nemzet állama, *nemzetállam*, a szónak abban az értelmében is, hogy mindenféle közösségi tevékenységnek közvetlenül az állam a formája. A központosított és bürokratizált nemzetállamban a helyi identitások és társulások, valamint a társulások révén végzett közösségi tevékenységek marginálisak, polgárai individuumokként, nem pedig társulások vagy kisebb közösségek tagjaiként értik meg elsődlegesen identitásukat, s ebben a minőségükben válnak közvetlenül a nemzet tagjaivá. A modern nemzetállam csak az egyéneket ismeri el a jogok alanyaiként, állampolgárainak közösségét nemzetté formálja, hangsúlyozza az egyenlőség értékét (ami ebben az akcepciójában szinonim a hasonlósággal), s olyan homogén jogi keretet és jogszolgáltatási rendszert működtet, amelyet mindenütt azonos intézmények szabályoznak, azonos elvek alapján. Miként Benjamin Constant, a francia forradalom államszervezési fejleményinek egyik legélesebb szemű kortárs kritikusa ír

9 John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government*, in: H. Acton (ed.): *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, J. M. Dent, London, 1972, 361, 362. (Magyarul lásd: John Stuart Mill: *A képviselői kormány*, Emrich Gusztáv, Pest, 1867. Ford. Jánosi Ferencz.)

ta: „Ugyanaz a törvénykezés, ugyanazok az intézkedések, ugyanazok a szabályok, és ha lehet, fokozatosan ugyanaz a nyelv: íme, ezt nevezik tökéletesen szervezett társadalomnak”.¹⁰ Ugyanő, ugyanott azonban egy másik lényeges észrevételt is tesz: „Elég érdekes – írja –, hogy az egyformaság soha nem talált nagyobb pártfogásra, mint ama forradalom során, amelyet az emberi jogok és a szabadság nevében vívtak.”¹¹ Minden egyénnek egyenlő jogai vannak, ami azt jelenti, hogy minden egyénnek ugyanazok a jogai. Ugyanazon szabályok és jogok érvényesek az adott állam területén, s annak minden területi, közigazgatási alegységében. A modern állam mintegy belső, logikai kényszertől hajtva nemzetállammá alakul, s ez korántsem valamiféle esetleges, történelmi konjunktúrából fakad, hanem magából a modern államnak a legitimációs doktrínájából következik.

Mivel a modern nemzetállam legitimációja, a demokratikus intézményrendszer zavartalan működtetése megköveteli a kulturális, nyelvi és társadalmi homogenizációt, mintegy kétszáz éve a nemzeti nevelési program minden egyes európai nemzetállamban ebbe az irányba hat. Ma már olyannyira képtelenek vagyunk a homogenitást az egyenlőségtől akár elvben is elválasztani, hogy erkölcsi, sőt érzelmi zavar lesz úrrá rajtunk, valahányszor mély és kirívó kulturális különbözőségekkel szembesülünk.

A multikulturalizmus mint a kulturális különbségek elismerését és befogadását szorgalmazó ideológia tehát

10 Benjamin Constant: A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében, in: Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997, 33–72., 61. Ford. Kiss Zsuzsa.

11 Uo.

azért számíthat csak részleges sikerre – de ezen túlmenően akár azt is lehetne mondani: azért bonyolódik szükségképpen akár elvi önellentmondásokba is –, mert az emancipáció követelése a nemzetállami építkezés logikájával ellentétes irányban hat, de főként azért, mert az emancipáció követelését csupán a *jogkövetelés* nyelvén, vagyis az emancipáció vélelmezett eszközeit igénybe véve képes megfogalmazni, nem törődve azzal, hogy az egyéni jogok nyelvezete eredetileg a nemzeti nevelés legitimációjának a részét képezte.

Mindezek után valószínű tehát, hogy a politikai filozófiának nem egyszerűen azokat a jogokat, eljárásokat, intézményeket kell azonosítania, amelyek révén a jogkövetelések vagy az elismerésre irányuló tágabb követelések kielégíthetők, hanem ennél alapvetőbb szinten az európai emberiség politikai *eszményeinek* tartalmát és relációit is újra kell értelmeznie, vagy legalábbis fel kell hívnia a figyelmet ezek újraértelmezésének szükségességére a liberális és nemzetállami keretekben működő demokratikus rendszerek mögöttes, legitimáló filozófiájának a következetes és nyilvános kritikája révén.

I.3. A kultúra fogalmának változatos jelentései a multikulturalizmus diskurzusaiban

A multikulturalizmussal kapcsolatos másik, rendszeresen megfogalmazott, immáron inkább nominális, magát a fogalmát érintő kifogás, hogy a multikulturalizmus politikai diskurzusaiban a szóhoz meglehetősen eltérő jelentéseket társítanak annak függvényében, hogy ki mit ért a kultúra fogalma alatt. Ha a *kultúra* fogalmának zavaros használatától eltekintünk, ha adottnak és evidensnek vesszük

a kultúra fogalmának jelentéstartalmát, akkor a multikulturalizmus definíciója is egyszerűvé válik: a multikulturalizmus az így vagy úgy értett kultúra elismerését, az így vagy úgy értett identitásnak a nevében megfogalmazott követelések befogadását szorgalmazó ideológia. Amennyiben a politikai filozófia viszonyulni kíván a multikulturalizmus ideológiai követeléseire, akkor mindösszesen arra kell választ találnia, hogy a különböző társadalmi vagy kulturális csoportok által megfogalmazott követelések miként emelhetők be a liberális demokrácia intézményes szerkezetébe, képviseleti és jogszolgáltatási rendszerébe.

Eme követelések befogadásának módozataira vagy formáira tett javaslataiban a politikai filozófiának ma is, mint mindig, az igazságos társadalom, a „helyes és jó politikai rend”¹² valamilyen képzetéből kell kiindulnia, ami azt jelenti, hogy ezeknek a követeléseknek összhangba hozhatóknak kell lenniük a szabadság, egyenlőség és közösség eszméinek valamilyen, egymással is összefüggő értelmezésével.

Meglehet, hogy a multikulturalizmus éppen azért jelent ma akkora kihívást a politikai filozófia számára, mert megmutatta, hogy szabadság, egyenlőség és közösség eszményeinek a francia forradalom nyomán kanonikussá váló értelmezése nem teszi lehetővé a kulturális differenciák beemelését a liberális állam egalitárius jogrendjébe, nemzeti alapon működtetett képviseleti rendszerébe. A nemzetállami keretek között működő liberális demokrácia a demokráciának fölöttébb „exkluzív” formája.

12 Leo Strauss: Mi a politikai filozófia? in: *Világosság*, 1994/7., 20–50., 22. Ford. Berényi Gábor.

I.3.1. A kultúra „integratív” fogalma

Ha nominálisan, a kultúra fogalmának jelentéstartalma felől közelítjük meg a multikulturalizmus kérdését, azt látjuk, hogy a multikulturalizmus diskurzusaiban a kultúra fogalmát legalább két, világosan elkülöníthető értelemben használják. Használják egyfelől igen tág, „integratív” értelemben, amikor is a sajátos csoportidentitásban gyökerező *önreprezentáció, jelentésadás* gyakorlatát értik alatta. Innen nézve egyként kultúráknak minősülnek a faji, nemi identitás, a különböző foglalkozási kategóriák vagy a szexuális preferenciák által hordozott jelentésadási, értelemtulajdonítási gyakorlatok. Iris Marion Young, a multikulturalizmus és a nőjogi mozgalom egyik korai, befolyásos teoretikusa a *Polity and Group Difference* című tanulmányában például a következőképpen definiálja a csoportidentitás s a csoportidentitásban gyökerező sajátos kultúra fogalmát: „Egy társadalmi csoporthoz való tartozás az egyén részéről először is affinitást feltételez mindazon személyekkel, akik a csoport tagjai, akikkel magát azonosítja, s akikkel mások őt azonosítják. Az egyén történelemszemlélete, a mód, ahogyan a társadalmi kapcsolatait és egyéni lehetőségeit értelmezi, érvelési módja, értékei, kifejezési módja – részben legalábbis – a csoportidentitásában gyökerezik. Sok csoportidentitást a külső környezet erőltet a csoportra, így az identitást olyan külső csoportok alkotják meg, amelyek címkézik és sztereotipizálják a csoportot. Ilyen körülmények között a csoport tagjai között létező affinitást maga az elnyomás hívja életre.”¹³

13 Iris Marion Young: *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in: *Ethics*, 1989, vol. 99, no. 2, 250–274., 259.

Young szerint tehát a csoportkohéziót a csoporttagok között létező kölcsönös *affinitás*, nem ritkán azonban a külső, társadalmi *elnyomás* hívja életre, így ezek a csoportok rendszerint a társadalmi *emancipáció* igényével vagy követelésével lépnek fel. A csoportidentitás azonban, bármennyire is a külső, társadalmi elnyomás eredménye, mélyen meghatározza a csoporthoz tartozók kulturális identitását, amennyiben az egyén történelemszemlélete, értékei, kifejezési módja stb. a csoportidentitásban gyökereznek. A kultúra vagy a kulturális identitás eme tág, a jelentésadással, szemléletmóddal, értelemtulajdonítással összefüggő fogalmát egyként vonatkoztathatjuk a nemi hovatartozás és szerepek, a szexuális preferenciák, a faji hovatartozás vagy egyes foglalkozási kategóriák által hordozott csoportidentitásokra. A multikulturalizmus mint mozgalom alatt a fenti kultúrák vagy csoportidentitások jogi megerősítésére, ritkábban politikai elismertetésére irányuló törekvést értjük.

Úgyszintén a multikulturalizmussal kapcsolatos általános konfúziót táplálja az a tény, hogy a különböző partikuláris identitások, társadalmi alcsoportok, kultúrák különböző típusú követeléseket fogalmazznak meg, ráadásul ezeket a tág értelemben vett társadalmi szféra egészen különböző szintjein kívánják érvényesíteni. Ezek a követelések egyaránt vonatkozhatnak az oktatási szférára (ilyen lehet sajátos tantárgycsomagok, például az ún. „gender studies” vagy „black studies” bevezetésére irányuló követelés a középiskolai oktatásban), a gazdasági szférára (jellemzően valamilyen partikuláris közösséggel szembeni pozitív diszkrimináción alapuló bánásmód követelése) vagy magára a politikai szférára (például a speciális képviselőlet igénye, amit maga Young is szorgalmaz a nőjogi mozgalmak nevében). A követelések eme zavarba ejtő sokfélesége az,

ami manapság a multikulturalizmussal kapcsolatos zavarodottságot többnyire magyarázza.

Ezek a törekvések és követelések vezettek el – először az Egyesült Államokban, de nem sokkal később, '68 után Európában is – az ún. *identitáspolitikák*, vagy más névükön az „új társadalmi mozgalmak” (new social movements), azaz az emberjogi mozgalmak, a feminizmus, a gay-mozgalmak stb. kialakulásához. Mindenik esetében olyan partikuláris csoportok követeléseiről van szó, amelyek faji vagy nemi identitás, szexuális preferenciák, osztály-hovatartozás szerint szerveződnek, és a sajátos identitásból fakadó hátrányaik kiküszöbölésére követelnek megkülönböztetett bánásmódot, többletjogokat. Nevezik még „single issue” mozgalmaknak is, mivel gyakorlatilag egyetlen politikai célkitűzésük van, az illető társadalmi csoport emancipációja, sajátos identitásának jogi megerősítése, s ritkán vagy csak áttételesen fogalmaznak meg álláspontot a politika, gazdaság, társadalom egyéb kérdéseiben.

Ezeknek a mozgalmaknak a léte az első fázisban azt tudatosította a nyugati politikai elméletírókban, hogy a társadalom nem egyének közössége, miként azt a liberális filozófia és államelmélet korábban problémátlanul előfeltételezte, hanem – egy mára már elhíresült szintagmával élve – „közösségek közössége”. Másfelől a jogkövetelő mozgalmak arra is felhívták a figyelmet, hogy a semlegesnek tekintett állam jogrendje, oktatáspolitikája, nyelvpolitikája stb. gyakorlatilag a domináns társadalmi réteg, azaz a „fehér európai férfi” sajátos értékrendszerét tükrözi. Ez lenne döntően az amerikai eredetű *multikulturalizmus* mint mozgalom létrejöttének magyarázata.

I.3.2. A „szocietális” kultúra fogalma

Létezik, közkézen forog azonban a kultúrának egy másik fogalma is a multikulturalizmus diskurzusaiban, amely éppen a liberális politikai elmélet által korábban problémátlanul előfeltételezett homogén *nemzeti* identitás számára jelent döntő kihívást, jelesül a Will Kymlicka által bevezetett „szocietális” vagy társadalmiasult kultúra fogalma. Kymlicka a következőképpen jellemzi: „Szocietális kultúra alatt olyan, egy adott területhez kötődő kultúrát értek, amely a közös nyelven alapszik, és amely a szocietális intézmények széles skálájában használatos, mind a nyilvános-, mind pedig a magánéletben (iskolák, média, jog, gazdaság, államhatalom stb.). Ez a kultúra lefedi az emberi tevékenységek teljes területét, beleértve a szociális, oktatási, vallási, gazdasági és rekreációs szférát. A *szocietális* kultúra kifejezés használatával hangsúlyozni szeretném, hogy ez a koncepció magába foglalja a közös nyelvet és a szocietális intézményeket, és nem csak a közös vallási meggyőződést, családi szokásokat vagy személyes életstílusokat.”¹⁴ A szocietális kultúra tehát *területi* alapú kultúra, ahol a közös identitást a közös *nyelv* hordozza, s a szocietális jelző használatával Kymlicka éppen azt hangsúlyozza, hogy itt egy intézményesült, a társadalmi szféra minden szintjén használatos nyelvről van szó, s nem csupán közös vallási meggyőződésről, családi szokásokról stb.

14 Will Kymlicka: Nation-building and minority rights: comparing West and East, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2000, vol. 26, no. 2, 183–212., 185. Magyarul lásd: Etnikai kapcsolatok és a nyugati politikaelmélet, <http://symposion-line.eu> Ford. Barthos Lehel.

A szocietális kultúra maga viszont megint csak különböző követelések forrása lehet, s ezeket a követeléseket Kymlicka az etnokulturális közösségeknek két, egymástól megkülönböztethető típusához társítja: részint az úgynevezett „nemzeti kisebbségekhez”, részint viszont „az etnikai közösségekhez” vagy „etnikumokhoz”. Nemzeti kisebbségek alatt olyan közösségeket ért, amelyeket valamely állam bekebelezett, de amelyek ezt megelőzően már rendelkeztek az önkormányzat vagy autonómia valamilyen formájával, esetleg az önálló államiság és nemzeti létezés, szuverenitás tapasztalatával. Ezek a közösségek tipikusan arra törekszenek, állítja, hogy különálló közösségek maradjanak a szélesebb társadalmon és kultúrán belül, s ennek érdekében önkormányzatot, az autonómia különböző formáit követelik a maguk számára. Az etnikumok alatt viszont döntően a bevándorlók csoportjait érti. Ezek egyének, családok bevándorlása révén jönnek létre valamely állam területén, s rendszerint arra törekszenek, hogy integrálódjanak, s hogy a szélesebb társadalom befogadja őket.¹⁵

Kymlicka, a maga sajátos elvi megfontolásait követve, amelyek döntően a szabadság és az egyenlőség értékeivel függnek össze, csak a nemzeti kisebbségek autonómiatörekvéseit, jogköveteléseit tekinti legitimnek, s elutasító mind az immigráns közösségeknek a partikuláris identitásuk fenntartására, mind pedig a fentebb ismertetett identitáspolitikáknak a sajátos csoportidentitás jogi megerősítésére irányuló követeléseivel szemben. Állítása szerint mindezeknek a partikuláris csoportoknak a követeléseit, de ugyanakkor befogadásuk módozataira és formái-

15 Uo., 187–191. Továbbá: Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, 10.

ra tett javaslatainkat is csak liberális értékek igazolhatják – vagyis ezeknek a követeléseknek beilleszthetőeknek kell lenniük egy szélesebb liberális szemléleti keretbe, értékrendbe. „A liberális szemléletmód – írja – az egyén számára szabadságot követel a csoporton belül, és egyenlőséget a kisebbségi és többségi csoportok között. A kisebbségi jogoknak olyan rendszere, amely tiszteletben tartja ezt a két korlátozást, azt gondolom, kifogástalanul liberális. Összhangban áll a liberalizmus alapértékeivel, s valóban előmozdít alapvető liberális értékeket.”¹⁶

A bevándorló közösségek jogköveteléseivel szemben felhozott egyik (bár nem az egyetlen és nem is a legfontosabb) érve, hogy az emigráció révén az etnikai közösségek tagjai önként döntöttek arról, hogy a maguk sajátos kulturális közegét elhagyják, s ezzel mintegy az integráció kényszerét is tudatosan felvállalták.¹⁷ A másik ok, ami

16 Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, 152–153.

17 Ezzel szemben lásd Oliver Roy nagyszerű könyvét (*Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, Columbia University Press, New York, 2004.), aki az Európában élő, bevándorló muszlim közösségek kapcsán éppen amellet érvel, hogy az itt élő második vagy harmadik generációs muszlim fiatalok körében egy átfogó muszlim identitás éppen azért alakul ki, mert ők már elszakadnak szüleik nemzeti kötődésétől, s így partikuláris identitásuk definíciójára csupán a közös – muszlim – hitet vehetik igénybe. Ugyanennek a folyamatnak hasonló elemzését lásd: Bhikhu Parekh: *European Liberalism and the 'Muslim Question'*, in: Bhikhu Parekh: *A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*, Palgrave – Macmillan, New York, 2008, 99–129. (Eredetileg a következő címmel jelent meg: Bhikhu Parekh: *Europe, liberalism and the 'Muslim Question'*, in: Tariq Modood, Anna Triandafyllidou and Ricard Zapata-Barrero (eds.): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, Routledge, London and New York, 2006, 179–203.)

miatt az etnikumok követeléseit fenntartásokkal kell kezel-nünk, hogy az európai tapasztalat szerint általában olyan közösségi szokásoknak, kulturális hagyományoknak köve-telnek elismerést, amelyek az egyéni jogokkal (legtöbbször a nők vagy a gyerekek jogaival) szemben ellenségesek, de legalábbis nem tulajdonítanak azoknak kitüntetett értéket. Márpedig liberális demokráciában semmiféle olyan kul-turális hagyomány nem részesülhet jogi megerősítésben, mely korlátozza az egyéni jogok szabad gyakorlását.

Az egyéni jogok liberális tisztelete, állítja Kymlicka, még akkor is elutasító magatartásra kötelez az ilyen cso-portok követeléseivel szemben, ha egyébként a *tolerancia* úgyszintén liberális elve a megengedő magatartást írta elő. A tolerancia értéke ugyanis *származtatott* érték, az egyéni szabadság alapvetőbb értékének derivátuma. „A tolerancia egyetlen, a liberálisok által elfogadható fogalma az egyéni autonómia értékén alapszik”. „Például a vallási türelem li-berális eszméje az egyéni választás szabadságának az elkö-telezettje. A vallási türelem a liberálisok számára elsősor-ban nem azt jelenti, hogy minden vallási közösség elfogad-ja más vallások létezését, beleegyezve abba, hogy kölcsönö-sen tiszteletben tartják egymás vallási gyakorlatát. A vallási türelem inkább azt jelenti, hogy az egyének rendelkeznek a lelkiismeret szabadságával, egy olyan joggal, ami akár konfliktusba is kerülhet annak a közösségnek a kívánalma-ival, amelyben felnőttek.”¹⁸ Úgy tűnik tehát, hogy a liberá-lis demokrácia csak akkor képes az etnikumok követeléseit befogadni, ha ezek a követelések egyéni jogot nem sérte-

18 Will Kymlicka: Liberalism and Minority Rights. An Interview, in: *Ratio Juris*, 1999, vol. 12, no. 2, 133–152., 150.

nek, ha tehát ezek a közösségi hagyományok szerkezetükben liberálisak vagy liberalizálhatók.

Kymlicka érvelése kétségkívül impozáns, s a maga lenyűgöző egyszerűségében meggyőző is valamilyen mértékben. Másfelől viszont mégiscsak eltekint attól a fontos ténytől, hogy bár a tolerancia vagy a vallási türelem társadalmi szabályozó elvének intézményesítését a modern társadalmak valóban a lelkiismereti szabadság kodifikálásával érték el, s ennek hatására ma már – legalábbis mi, kívülállók – valóban hajlamosak vagyunk úgy tekinteni a mások hitét, mint *szabad választás* tárgyát, a hit viszont a hívő ember szempontjából sokkal inkább rá háruló feloldhatatlan *kötelezettségek* forrása. Muszlimnak lenni elsősorban nem jog, hanem kötelesség – még akkor is, ha az ember nem muszlim közösségben él. El egészen a 19. századig mi keresztények is ekként gondolkodtunk a saját keresztény hitünkről. Ha tehát mi valóban toleráns, azaz *plurális* társadalmat akarunk, s ha valóban azt akarjuk, hogy társadalmaink nyitottak legyenek akár még a muszlim hitű bevándorlók előtt is, akkor tudomásul kellene vegyük a tényt, hogy a hívő muszlim emberben munkáló kötelesség érzete láthatóan nagyon hatékony eszköze a muszlim vallási identitás fenntartásának. Vélhetőleg sokkal hatékonyabb, mintha maguk a muszlimok is a saját hitük követését a lelkiismereti szabadság körébe tartozó (kétségtelenül fontos) jognak tekintenék.

Kymlickának az identitáspolitikák követeléseivel szembeni elutasító magatartása, a fentiekkel ellentétben nem a szabadság, hanem a csoportok közötti egyenlőség értékehez, s annak sajátos értelmezéséhez kapcsolódik. A csoportok közötti egyenlőség elve megengedi a megkülönböztetett bánásmódot, állítja, azaz lehetővé teszi a pozitív jogi és gazdasági diszkriminációt, de csak ab-

ban az esetben, ha a csoport bizonyíthatóan hátrányos helyzetben van a többségi társadalomhoz képest, s ha az egyenlőtlenségek nem a csoport tagjainak a választásaiból, hanem a *körülményekből* fakadnak, ha tehát ezekkel az egyenlőtlenségekkel a csoport *minden* tagja szembesül. Így például a kanadai őslakos eszkimók hátrányos helyzetben vannak a többséggel szemben, ugyanis „olyan egyenlőtlenségekkel szembesülhetnek, amelyek körülményeik és adottságaik, nem pedig választásaik és törekvéseik következményei”.¹⁹ A halászati tilalom nyilván másképp érinti az eszkimó közösséget, melynek nem csak a megélhetése, hanem rítusai, szokásai is a halászattal kapcsolatosak, mint egy nagy halfeldolgozó vállalatot. Az etnokulturális kisebbségek a többségi kultúrához képest egyenlőtlen feltételek mellett tevékenykednek, ez azonban nemcsak a közösség egészére igaz, hanem igaz annak minden egyes tagjára is, tehát „az összes eszkimó ember ugyanazzal az egyenlőtlenséggel szembesül a körülményeket illetően”.²⁰ „Csak akkor tudjuk elhatárolni az őslakosok legitim jogait a különféle faji, vallási, osztály- vagy nemi csoportok azon jogosulatlan törekvéseitől, hogy különleges státust szerezzenek preferált céljaik és gyakorlatuk számára, ha a kollektív jogokra vonatkozó igényt a körülmények egyenlőtlenségére alapozzuk.”²¹

Mindebből tehát az is következik, hogy az egyenlőtlen státust nincs okunk feltételezni a faji, vallási, nemi alapon vagy szexuális preferenciák és orientációk mentén szer-

19 Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 190.

20 Uo., 240.

21 Uo., 241.

veződő csoportokkal kapcsolatban, vagy legalábbis nincs okunk azt gondolni, hogy ez a státus nem a csoport tagjainak *választásaiból* következik. Félő azonban, hogy ez az álláspont ahelyett, hogy közelebb vinne a probléma megoldásához, inkább csak újabb, feloldhatatlan dilemmákat szül. Ha még a vallásos hitről sem mondhatjuk el, hogy kizárólag szabad választás tárgya, akkor ez még kevésbé lehet igaz a nemi hovatartozásra vagy a szexuális orientációra. Vagy másfelől, ha a *sex* és a *gender* közötti szokásos különbségtétellel élve azt állítjuk, hogy nemi szerepeink választottak, nemi identitásunk pedig társadalmilag konstruált identitás, s hogy szexuális orientációnk terén is érvényesül valamiképpen a determináló biológiai kényszer mellett az egyéni szabadságunk, akkor mindennek fokozottan kell érvényesnek lennie a vallási hovatartozásra és hitre is. Nagyon valószínű azonban, hogy a biológiai, lelkiismereti kényszerek és az egyéni szabadság opciói közötti parttalan elvi vita eredményei a legkevésbé sem lesznek alkalmasak arra, hogy segítségükkel a jogokra és a speciális státusra vonatkozó követeléseket megfelelően megválaszoljuk. Éppen ezért, amint azt később a bevándorló – elsősorban muszlim hitű – közösségek követeléseik kapcsán igyekszem majd bizonyítani (lásd a II.4. alfejezetet), a befogadásra és annak módzataira vonatkozó javaslatainkban nem annyira ezen követelések végső elvi legitimációjából kell kiindulnunk, mint inkább azokból a politikai alapértékekből, amelyek politikai rendszereinket legitimálják. Így tehát többek között éppen magából a tolerancia elvéből; s hogy a jogkövetelések semmiféle végső elvi legitimációjának nem lehet olyan kényszerítő ereje, ami szükségtelenné tenné magán a politikai közösségen belül lefolytatott nyílt és szabad vitát vagy felszámolhatná annak lehetőségfeltételeit. Részint azért, mert ezek a végső legitimációs ala-

pok nem egyebek, mint a liberális jogalkotás által feltételezett igazolási kényszernek metafizikai, nem pedig politikai formái, részint viszont azért, mert a szólás szabadságának segítségével fenntartott nyílt, demokratikus vita lehetősége megint csak demokratikus rendszereink egyik legitimáló alapértéke.

A multikulturalizmus elméleti diskurzusának másik meghatározó alakja, a német Jürgen Habermas, bár látszatra a Kymlickáéhoz hasonló álláspontot véd, valójában még Kymlickánál is visszafogottabb javaslataiban. Kymlicka elutasítja ugyan az etnikai közösségek, nemek és osztályok követeléseit, de ugyanakkor elismeri a nemzeti kisebbségeknek például a kollektív jogokra, de akár a politikai elismerésre irányuló jogos igényét. Habermas ezzel szemben azzal érvel, hogy a kulturális különbözőségek legfennebb a társadalmi szférában érvényesíthetők, az elismerés politikája pedig nem veszélyeztetheti az egyéni jogok szavatolásának elvére épülő polgári alkotmány univerzális alapértékeit. A nemzeti kisebbségek, de a bevándorló közösségek számára is „alkotmányos patriotizmust” ajánl, azaz betagozódást a közös politikai kultúrába és értékrendbe.²²

Bárha az egyes európai államok kisebbségvédelmi jogrendje, de akár a nemzetközi kisebbségvédelmi joganyag is ma Habermas meggyőződéseiben látszik osztoz-

22 Jürgen Habermas: Harcol az elismerésért a demokratikus jogállamban, in: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*, 155–172. Ford. Szijártó Zsolt. Angolul lásd: Jürgen Habermas: Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State, in: Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*, 107–148. Hasonló, bár sokkal árnyaltabb és védhetőbb álláspontot képvisel Francis Fukuyama is a *Journal of Democracy* című folyóiratban megjelent cikkében: Francis Fukuyama: Identity, Immigration and Democracy, in: *Journal of Democracy*, 2006, vol. 17, no. 2, 5–20.

ni,²³ már most gyanítható, hogy a modern európai államokban élő nemzeti kisebbségek, s az oda betelepülő etnikumok számára az alkotmányos patriotizmus nem lesz eléggé vonzó kínálat. Mi több, maga a modern európai nacionalizmus természete, lévén hogy az egyes európai nemzeteknek kulturális és nyelvi közösségekként való öndefiníciós gyakorlatát ösztönzi, maga sem teszi lehetővé a nemzetnek tisztán politikai közösségként, közös politikai értékeket valló emberek csoportjaként való önértelmezését.

I.4. Az „elismerés” politikája

A fentiek fényében (lásd az I.2. alfejezetet) meglehetősen nyilvánvalónak tűnik, hogy a multikulturalizmus mint a kulturális különbözőségek befogadását szorgalmazó ideológia – számos oknál fogva – csak részleges sikerre számíthat. Nem kevésbé igaz viszont az is, hogy a multikulturalizmus gyűjtőfogalma alá sorolható különböző törekvések végső elvi legitimációja is számos problémával terhes. Nyilván a különböző mozgalmak követeléseik között nagyok lehetnek az eltérések (lásd az I.3.1. alfejezetet), s nehéz ezeket végső legitimációjukat tekintve is közös nevezőre hozni, hiszen ezek egyaránt irányulhatnak a csoport önszerveződését, a sajátos csoporttudat kialakulását lehetővé tevő feltételek megteremtésére, politikai reprezentációra, pozitív jogi vagy gazdasági diszkriminációra stb.

23 Lásd ezzel kapcsolatban: Demeter M. Attila – Tonk Márton: A nemzeti/etnikai kisebbségek kérdésének megközelítése az EU-ban, in: Garaczi Imre – Szilágyi István (szerk.): *Társadalmak, nyelvek, civilizációk*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2008, 86–104.

Legalapvetőbb szinten azonban általában az oktatás szerkezeti és tartalmi reformját kéri. „A viták fő tárgya – írja a már említett Charles Taylor az amerikai kánonvita tanulságaira utalva – a széles értelemben vett oktatás világa. Az egyik fontos fókusz az egyetemek bölcsészkarai jelentik, ahol az elfogadott szerzők kánonjának szélesítését vagy megváltoztatását követelik, arra hivatkozva, hogy a jelenlegi kánon majdnem végig »halott fehér férfiaktól« áll. Nagyobb teret kellene biztosítani a nőknek s a nem európai kultúráknak és rasszoknak. A másik fókusz a közép fokú oktatás, ahol azzal kísérleteznek, hogy afrocentrikus tanterveket állítsanak össze az olyan iskolák számára, ahol a fekete diákok vannak többségben. A javasolt változtatások mellett nem az, illetőleg főleg nem az szól, hogy a diákok valami fontosból maradhatnak ki bizonyos nemek, fajok, kultúrák kizárásával, hanem inkább az, hogy így a nők és a kizárt csoportokba tartozó diákok, közvetve vagy közvetlenül, lebecsülő képet kapnak magukról, mintha minden érték és kreativitás az európai férfiakban testesülne meg. A tanterv bővítése vagy megváltoztatása tehát nem annyira azért történik, hogy szélesebb kultúrát nyújtsunk mindenkinek, mint inkább azért, hogy megadjuk a méltó elismerést az eddig kizártaknak. A követelések háttérében álló feltevés az, hogy az elismerés alakítja ki az identitást.”²⁴

Miként azonban azt az amerikai kánonvita megmutatta,²⁵ akár még egy ilyen, látszatra ártalmatlan vagy annak tűnő követelés is olyan elméleti kihívást jelenhet,

24 Charles Taylor: Az elismerés politikája, 147.

25 Lásd erről Farkas Zsolt kiváló tanulmányát: Kánonvita és kultúrháború az Egyesült Államokban, in: *Magyar Lettre Internationale*, 1997–98. tél, 27., 72–77.

ami alapjaiban ingatja meg a liberális demokrácia filozófiai előfeltevés-rendszerét. Mert túl azon, hogy a kánonvita fölvetette az egyes kultúrák összemérhetőségének tisztán hermeneutikainak vagy kultúrfilozófiaiainak is nevezhető kérdését, egyszersmind azt is nyilvánvalóvá tette, hogy az egyetemi curriculum átszervezése, az úgynevezett „cultural studies” bevezetésének követelése mögött az a meggyőződés rejlik, hogy az egyes kultúrák saját jogon, pusztán *létezésüknél* fogva elismerésre jogosultak. A követelés lényege, hogy minden egyes kultúra, már pusztán létezésénél fogva egyenlő megbecsülésben kell részesülnön, függetlenül annak „értékétől”. – Saul Bellow elhíresült kijelentése, miszerint „ha majd a zulusok is adnak egy Tolsztojt a világnak, akkor őket is olvasni fogjuk”, nem egyéb, mint a fehér faj leplezetlen kulturális arroganciájának megnyilvánulása.

Taylor azt állítja viszont, s vélhetőleg joggal, hogy itt többről és másról van szó, mint egyszerűen a kultúrák összemérhetőségének vagy egyenértékűségének tisztán hermeneutikai kérdéséről. Más dolog ugyanis a kultúra és identitás megteremtésének egyetemesen, minden ember és minden csoport vonatkozásában feltételezhető *képességről* beszélni, és megint más magukról az identitásokról és az egyes kultúrákról. – Az egyenlő elismerés politikáját a kultúrateremtés egyetemes vagy egyetemesen feltételezhető képessége is igazolhatná ugyan, hiszen mondhatnánk azt, hogy az egyes kultúrák vagy egyének képességét identitásuk megformálására és meghatározására egyformán tiszteletben kell tartanunk, „csakhogy az egyenlő elismerés követelménye túlmegy az emberek egyenlő kultúraalkotó képességének belátásán, és annak elismerését is

magába foglalja, hogy az is egyenlő értékű, amit ebből a lehetőségből megvalósítottak”.²⁶

Ez a követelés azonban, mint látni fogjuk, mind előfeltevéseit, mind következményeit tekintve komoly problémákhoz vezet, s ezek a problémák hasonló formában jelentkeznek majd minden identitáspolitika esetében. Belső argumentációs és legitimációs logikája ugyanis mindenkinek ugyanaz, s erre nyomban rádöbbenünk, ha feltesszük magunknak azt a kérdést, hogy végső soron mi is az, ami igazán méltó a tiszteletre és elismerésre: az egyének és csoportok azon *képessége*, hogy identitásaikat maguk alakítsák, vagy az általuk választott *identitás*?

A klasszikus, 19. századi liberalizmus, állítja Taylor, Kanttól errefelé az egyének *méltóságát*, vagyis az embereknek egy sajátos metafizikai és erkölcsi minőségét jelölte meg a tisztelet tárgyaként. „Az egyenlő méltóság politikája azon az eszmén alapult, hogy minden emberi lény egyformán méltó az elismerésre. [...] Kant számára – akinek *méltóság*fogalma korán hatással volt az eszme kialakulására – a megbecsülést az parancsolja, hogy racionális lények vagyunk, akik képesek az életüket elvek szerint irányítani. Azóta is valami ilyesmi szolgál az egyenlő méltósággal kapcsolatos intuíciónk alapjául, bár a pontos meghatározás megváltozhatott. A méltóság alapjának tehát egy univerzális emberi képességet tartanak, amelyben mindannyian osztozunk. Ez a képesség, és nem az, amit az egyes személyek megvalósítanak belőle, a biztosítéka annak, hogy minden személy méltó a megbecsülésre.”²⁷

26 Charles Taylor: Az elismerés politikája, 147.

27 Uo.

Az elismerés politikájának eszmei megalapozásaként az identitáspolitikák egy alternatív víziót javasolnak, ami radikálisan átformálja az emberi méltósággal kapcsolatos gondolkodásmódunkat. Az emberi méltóság, legalábbis Kant szerint, az ember *emberi* természetéből fakad: az az emberi *természetből* fakad ugyan, de mégis független a konkrét személy konkrét identitásától, természetes szükségleteitől, vágyaitól, de akár még erkölcsi habitusától is. „Az emberi méltóság ama tény révén létezik – írja Pierre Manent –, hogy az emberi lényt egy, a természetétől teljesen független és ahhoz képest fölöttes indíték, egyfajta spirituális okság is mozgathatja.”²⁸ A klasszikus, alapvető emberi szabadságjogok, mint a szólás- és gondolatszabadság joga vagy a lelkiismereti szabadság az embernek mint spirituális lénynek a *spirituális* igényeit védtek és elégítették ki. Az a terület, amit lefedtek, a természeti kötöttségektől eloldott, szellemi vagy pontosabban spirituális „szabadság” állapota volt, s a szabadságnak ezt a képességét a kanti filozófia értelmében valóban minden emberi lényel kapcsolatosan feltételeznünk kell.

Ma viszont, legalábbis az identitáspolitikák tanúsága szerint, láthatóan arra vágyunk, hogy csökkentjük ezt a feszültséget a spirituális és az *érzéki* között, hogy egybeolvasszuk a méltóság eszméjét a partikuláris identitásból, faji, nemi hovatartozásból, szexuális orientációból fakadó igényeinkkel. Ez nyilván a kanti tanítás gyökeres átformálását, ha nem egyenesen az elvetését jelenti, s ezt alig leplezi a tény, hogy közben viszont mániákusan kitarunk a kanti szóhasználat, „az emberi méltóság tisztelete” mellett. A másik ember méltóságát tisztelni már nem any-

28 Pierre Manent i. m. 310.

nyi, mint emberi, tisztán emberi minőségét tisztelni, hanem mindinkább ama döntéseknek a tiszteletét jelenti, amelyeket ez az ember saját identitásának „megalkotásában” hoz – bármilyenek legyenek is ezek a döntések. Kant számára az emberi méltóság tisztelete az *emberiesség* „formája” mint olyan iránt érzett tisztelet; a jelenkori politikai és erkölcsi gondolkodásmód számára az emberi méltóság tisztelete a másik ember „élettartalmai” iránti tisztelet, bármilyenek legyenek is azok. A szavak megmaradtak, de egészen mást jelentenek.

Az elismerés politikája megköveteli, hogy minden életstílust a többivel egyenrangúnak ismerjünk el. „Nagyon is érthető törekvés ez, amely azonban komoly erkölcsi és politikai nehézségekbe ütközik. A kanti formula szigorúnak, túlzóan keménynek, megvalósíthatatlannak tűnik, a mostani formula viszont nagylelkűnek, liberálisnak és megvalósíthatónak.”²⁹ Valószínű azonban, hogy mindkét formula túlzó a maga módján. A kanti túl szigorú, s az identitáspolitikák tanúsága szerint nem kínálja fel az egyének számára konkrét identitásuk elismerésének élményszerű tapasztalatát.³⁰ Másfelől viszont az is tény, hogy minden élettartalom és minden identitás egyforma tisztelete egész egyszerűen képtelenség. Az élettartalmakat vagy választott iden-

29 Uo., 311–12.

30 Lásd ezzel kapcsolatban: Seyla Benhabib esszéjét: *The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg – Gilligan Controversy and Feminist Theory*, in: Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (eds.): *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, 77–95. Továbbá ugyanezzel a problémával kapcsolatosan lásd még Will Kymlicka: *Feminism*, in: *Uő: Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1990, 377–430.

titásokat helyeselhetem vagy kárhoztathatom, lehetek közömbös vagy zavarodott velük kapcsolatban, egyszerűen itt természetszerűen jelentkeznek mindazok az érzések és ítéletek, amelyeket az élet kivált belőlünk. „A jelenkori képlet előnye az, hogy konkrét, de ez a hátránya is. Azt követeli tőlünk, hogy minden élettartalmat, minden útválasztást, minden életstílust tiszteljünk. Ennek azonban nincsen igazi értelme, vagy pedig az az értelme, hogy helyeselnünk kell, értékelnünk kell, meg kell tapsolnunk minden élettartalmat, minden útválasztást, minden életstílust. Ez viszont képtelenség.”³¹

Ha ugyanis minden útválasztást mindenkinek helyeselnie kell, akkor az élet elviselhetetlenül unalmassá, sőt nyomasztóvá válik, mert ebből az is következik, hogy személyes döntéseinknek nincs semmi jelentősége. Döntéseimnek a magam számára is csak akkor van bármiféle jelentősége, ha mások reagálnak rá: egyesek helyesléssel, mások helytelenítően vagy éppen felháborodva, ismét mások értetlenül, röviden, ha választásaimban van valaminő kockázat, mert ez a kockázat, legyen bár mégoly minimális is, elválaszthatatlan a szabadságtól. Az identitáspolitikák tehát, állítja Manent, noha az emberi méltóság nevében lépnek fel, azaz elvileg a kanti értelemben vett szabadság tiszteletében, ennek a tiszteletnek követelésében nyerik el végső legitimitásukat, végső következményeiket tekintve mégis az egyéni *szabadság* értékének fokozatos erózióját eredményezik.

A politikai filozófia dilemmája ebben a helyzetben tehát az, hogy miként lehetséges a szabadság, valamint a döntés lehetőségét, de egyszersmind az elismerés konk-

31 Pierre Manent i. m. 310.

rét élményét is úgy felkínálni az egyének számára, hogy mindennek ára ne az egyén „szörnyű kanti elszemélytelenítése” legyen, de ne is kötelezzen másokat arra, hogy az egyének minden szabadságban fogant választását egyforma tiszteletben részesítsék. Hogyan tudjuk az egyéneknek a maguk konkrét valójában megadni a konkrét elismerést anélkül, hogy mindeközben másokat a vélemény és ítéletnyilvánítás szabadságától megfosztanánk?³²

I.5. A multikulturalizmus következményei

Következményeit tekintve az elismerés politikája legalább ennyire meggondolkodtató „eredményekre” vezet. Kétségtelen, hogy az identitáspolitikák, mivel a társadalmi és politikai elnyomás – olykor nagyon szubtilis formában jelentkező formái – ellen harcolnak, erős emancipációs üzenetet hordoznak. Végső legitimitásukat tehát a felszabadulás igényében, magában a szabadság értékében lelik, ami minden további nélkül összeegyeztethető a liberális demokráciák szellemiségével, s ilyenképpen csak helyeselni lehet

32 A fenti dilemmát nagyfokú érzékenységgel tárgyalja Anthony Appiah a jól és szépen megírt könyvében: Kwame Anthony Appiah: *Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton, 2005. Appiah, az „old fashion” liberalizmus egyik utolsó védelmezője, aki kötetében javarészt Mill érveit követi, elismeri ugyan, hogy Mill és mások, amikor az individuumból beszéltek, akkor eltekintettek ennek konkrét identitásától, vagy legalábbis ennek számos elemétől, de állítása szerint ez a gesztus szándékos és célirányos volt. Éspedig pontosan az volt a célja, mondja, hogy lehetővé tegye a személyek tiszteletét, ami folyamatos absztrakciót feltételez: elvonatkoztatást a mások identitásától, s nemkülönben a sajátunktól. Uo., xv.

ezeknek a mozgalmaknak a célkitűzéseit. De emellett az is kétségtelen, hogy a különféle elnyomott társadalmi csoportok felszabadításáért a liberális demokráciáknak és a modern politikai közösségeknek nagy árat kell fizetniük, s ha ez az ár túl nagy, bizonyul, akkor ennek arra kell ösztönöznie a liberális demokráciák híveit, hogy a társadalmi és politikai emancipáció alternatív módozatain gondolkozzanak.

Az előrevetíthető vagy már most ismert következményekre gondolva, érdemes figyelmet szentelni ama ténynek, hogy bár a felszabadulásnak a bennük működő logikája nyomán az új társadalmi mozgalmak rendszerint jogkövetelő mozgalmakká válnak vagy eleve ekként jelentkeznek, de ezek a jogok már nem az „ember” „spirituális” igényeihez kapcsolódnak, hanem annak „természetes” igényeihez, tehát valamiképpen az egyes személyeknek az osztály- és nemi hovatartozásából, szexuális preferenciáiból fakadó igényeihez kötődnek. *Kiemelik* a magánélet szférájából vagy a szűken vett társadalmi szférából ezeket az igényeket, és nyilvánossá, közügyé, politikai ügyé teszik – gondoljunk csak a feminizmus híres jelmondatára: ami privát, az nyilvános. Ennek egyik eredménye, hogy a közvita tárgyát egyre inkább privát, magánéleti természetű kérdések képezik. Olyan vitákat leszünk – és már is vagyunk – kénytelenek lefolytatni a nyilvánosság szférájában, mint hogy összeházasodhatnak-e, nevelhetnek-e gyereket, beléphetnek-e a hadseregbe, vezethetnek-e cserkészcsapatokat a homoszexuálisok? Mennyi ideig, milyen okokból, milyen módon és milyen kórházakban vetethetik el a nők a magzataikat? Van-e a feltételezett apának bármi beleszólása? Mindez folyamatos és éles vitákat, valamint törvények áradatát eredményezi, aminek következ-

tében szenvedélyes lobbycsoportok szerveződnek és „kulturháborúk” alakulnak ki.³³

Önmagában ez még nem jelentene problémát, hiszen akár azt is mondhatnánk, hogy egyszerű ízlésítélet kérdése, ha valaki viszolyog ezektől a vitáktól. De éppen azért, mert ezek a jogok vagy jogosultságok konkrét, „természetes” igényekhez kapcsolódnak, s az identitáspolitikák magának a választott *identitásnak* követelnek maradéktalan elismerést, ezáltal rendkívüli módon beszűkítik az értelmes társadalmi és politikai vita terét. Ugyanis ott, ahol az „elismerés politikája” színre lép, már nem a *meggyőződések*, hanem az *identitások* vitáznak egymással. A kettő közötti óriási különbség, hogy míg a meggyőződések érvelnek és megcáfolhatók, addig az identitások egyszerűen csak vannak, és mint ilyenek megcáfolhatatlanok. „Egy érvelésnél lehet egy másik jobb, egy véleménynél lehet egy másik igazabb, de jobb identitás nem létezik. Ha valaki kétségbe vonja egy identitás érvényességét, akkor viselőjének létét kérdőjelezi meg, vagyis emberségében támadja. Vagy a gay házasság, vagy a homofóbia; vagy az elismerés, vagy a bűn: e könyörtelen alternatíva a gyűlöleten kívül minden más érzést száműz a vitából.”³⁴ Az elismerés politikája, állítja tehát Alain Finkielkraut, akitől a fentebbi idézet származik, hosszú távon alighanem megvadítja az emberi kapcsolatokat.

Másfelől, az identitáspolitikák, éppen azért, mert a partikulás identitást kiemelik a magánszférából, és közügy-

33 Lásd Michael Mann: Megállította-e a globalizáció a nemzetállam emelkedését? in: *Magyar Kisebbség*, 2002/2., 136–161., 155–156. Ford. Vincze Hanna Orsolya.

34 Alain Finkielkraut: *A hálátlanság*, Európa Kiadó, Budapest, 2001, 180. Ford. Várkonyi Benedek.

gyé, nyilvánossá teszik, arra kényszerítik az államot, hogy a nyilvános szféra egyéb területeihez hasonlóan az identitással összefüggő problémákat is törvényben szabályozza, s adott esetben ennek az identitásnak a sérelmét – amennyiben az identitást jogokkal bátyázza körül – szankcionálja. Az állam feladata lesz, hogy törvényeket alkosson az identitás védelmére, azaz hogy végső soron a törvényalkotás révén ismerje el és erősítse meg ezt az identitást. A magánszféra politikai meghosszabbítása megköveteli a partikuláris identitás sérelmének (diszkriminációnak, gyűlöletbeszédnek, vallási izgatásnak) a törvény általi szankcióját, mint ahogyan korábban megkövetelte a magánszféra és az alapvető szabadságjogok sérelmének a szankcióját is. A szabadság és a felszabadulás eme logikája tehát törvények és szankciók áradatát eredményezi, új büntetőjogi kategóriákat szül, azaz paradox módon a felszabadulás logikája éppen a szabadság ellenében hat. Mindezzel nyilván nem azt akarom mondani, hogy a gyűlöletbeszéd vagy a vallási izgatás erkölcsi szempontból dicséretes dolog lenne, de a gyűlöletbeszéd jogi szankciója aligha fogja a xenofóbiát, rasszizmust, sovinizmust vagy antiszemitizmust társadalmainkban megszüntetni. Legfennebb össz-társadalmi képmutatást, s a jog eszközeivel kikényszerített hamis moralitást eredményez. A dolog paradoxona tehát az, hogy bár az új törvények java részét nem a korlátozás, hanem a személyes szabadságjogok kiterjesztésének érdekében hozzuk, mégis a szabadság korlátozásához vezetnek.³⁵ A homoszexuálisok nyíltan gyakorolhatják élet-

35 Lásd ezzel kapcsolatban az amerikai alkotmányjogász Elisabeth Price Foley kiváló elemzését: *Liberty for All. Reclaiming Individual Privacy in a New Era of Public Morality* (Yale University Press, New Haven, 2006), amelyben amellettt érvel, hogy Amerika az egyéni

formájukat; a nők elvetethetik a nem kívánt magzatokat. Mindez azonban nem az állami szabályozás neoliberais hiányából fakad. Éppen ellenkezőleg: a modern állam illetékesé válik polgárai magánéletében, törvényekben szabályozza hétköznapi viselkedésüket és szóbeli megnyilvánulásait, s a jogi kényszer eszközeit igénybe véve előírja számukra az erkölcsös viselkedés kötelező normáit.

Mindennek két súlyos, s egymással összefüggő következménye is van. Egyfelől radikális szakítást jelent a liberális államszervezetnek a 19. században kialakított formájával s a politikai közösség *semlegességének* régi liberális követelményével, másfelől indokolatlan *jogszaporításhoz* vezet, s következményeit tekintve a tolerancia társadalmi szabályozó funkciójának fokozatos erózióját eredményezi.

A 19. század folyamán kialakított mérsékelt nemzetállamnak (modest nation-state),³⁶ írja az amerikai politológus Michael Mann, még nem voltak saját morális megfontolásai. Kialakulása éppen a társadalmi élet „magántermesztűnek” tekintett szféráitól való távolságtartással kezdődött. „Az otthon különösen szent volt, és az államok, a legszegényebbeket kivéve, távol maradtak a családi élettől. A világi államoknak általában nem voltak saját morális megfontolásai, a vallástól kölcsönöztek ilyen fogalmakat”.³⁷ Jogrendszerük megtilthatott ugyan bizonyos személyes vi-

szabadság és a tolerancia országából a közerkölcs és az intolerancia földjévé vált.

36 Mann itt alapvetően a 19. században kialakuló nyugat-európai állammodellre gondol, amelyet hatékony közigazgatás, a nemzeti legitimációs elv működtetése, az erőszak fölötti monopólium, s egybehangolt népességszabályozási, oktatási és egészségügyi politika jellemez.

37 Michael Mann i. m. 155–156.

selkedésformákat, ám az egyes országok inkább a moralitás állampolgárok általi önkéntes elsajátításának ösztönzésére, semmint a kikényszerítésére törekedtek. A látszólagos kivételek – ilyenek voltak a 19. században a gyerekek és nők munkavégzésére vonatkozó tilalmak – általában annak a korabeli meggyőződésnek a számlájára írhatók, hogy ezek sértették volna a patriarchális otthon magánéleti szféráját és a keresztény szexuális viselkedés normáit. A huszadik században az új politikai mozgalmakkal és a jóléti államnak a magánszférába való behatolásával mindez megváltozott: az államtól ma elvárjuk, hogy az erkölcsös viselkedést korábban magántermészetűnek tekintett területeken szabályozza és „kényszerítse ki”.

Másfelől az is tény, hogy a 19. század nagy politikai *egyenlősítő* programját az a meggyőződés élte, hogy a polgárok magánéletét el lehet választani a közélettől, hogy a polgárok partikuláris, felekezeti vagy másmilyen identitása minden további nélkül a magánszférába vagy a társadalmi szférába utalható, s hogy ez az állapot polgári jogi és alkotmányjogi eszközök révén kodifikálható. A polgárok politikai jogegyenlőségének kívánalma volt tehát az, ami az alkotmányok ama cikkelyében öltött testet, miszerint az állam polgárai egyenlők nemre, fajra, felekezetre való tekintet nélkül. Ez egyszersmind a honpolgárok *politikai* közösségének *semlegességét* is jelentette, vagyis azt a meggyőződést, hogy a politikai közösségben a nemi, faji vagy felekezeti különbségek nem számítanak. John Stuart Mill-nek *A nő alávetettségéről*³⁸ írott munkája, ha úgy tet-

38 John Stuart Mill: *The Subjection of Women*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1988. (Magyarul lásd: *A nő alárendeltsége*, Nagy, Szatmár, 1876. Ford. dr. Egei József.)

szik, a feminizmusnak még ezt a klasszikus, 19. századi, szüfrasset változatát szólaltatta meg, a nők teljes jogú beemelését kérve a politikai közösségbe.

A polgári közösség semlegessége és az állampolgári egyenlőség igénye előírta az állam *világnézeti* semlegességét, vagyis azt a követelményt, melynek értelmében az állam nem értékelheti és bírálhatja fölül polgárai egyéni – politikai, filozófiai vagy vallási – meggyőződéseit, lévén ezek magántermészetűek. Ugyanakkor előírta a polgárok számára a kölcsönös *toleranciát* egymás meggyőződéseivel szemben – ugyanezen oknál fogva. Ez nem azt jelentette, hogy a polgárok ne vitathatták volna egymás nézeteit vagy meggyőződéseit (hiszen mi másról szólna a politikai nyilvánosság és vita?), de nem volt joguk egymást a meggyőződés szabad megválasztásának és a szabad véleményalkotásnak a jogától megfosztaniuk. A tolerancia politikája a maga 19., de végső soron akár a 16–17. századi vallásháborúk korára visszavezethető alakváltozatában mindösszesen azt követelte meg a polgároktól, hogy egymás *szabadságát* tiszteletben tartsák. – De teljesen nyilvánvaló emellett, hogy ha én például hívő katolikus vagyok, nem helyeselhetem a protestantizmust, mert a lelki üdvöm a tét: a protestantizmus számomra nem lehet ugyanolyan igaz vallás vagy felekezeti hitrendszer, mint a katolicizmus, mert a vallási igazság, mint minden igazság egyébként, kizáró jellegű: az egyik szükségképpen az üdvösség, a másik pedig a kárhozat útja. A tolerancia elve ugyanakkor mégis arra kötelez, hogy akár protestáns hitű polgártársaim lelkiismereti szabadságát is tiszteletben tartsam, azaz ne fosszam meg őket az elkárkozás maguk által választott lehetőségétől. A tolerancia emiatt tehát egyféle *közöm-*

bösség,³⁹ ami persze nem zárja ki annak lehetőségét, hogy mások hitének igazságát, ha a helyzet úgy hozza, vitasam és vitathassam. Az elismerés politikája számára a tolerancia éppen azért nem megfelelő szabályozó elv, mert végső soron nem más, mint a mások által választott életúttal szembeni közömbösség, esetleg elutasító magatartás. Vagyis mert nem kínálja fel az aktív elismerés élményét.

Ugyanígy, mint már említettem, a 19. századi liberalizmus az államtól is megkövetelte a *semlegességet* polgárainak hiteivel és meggyőződéseivel szemben. A semlegesség nyilván nem azonos a toleranciával, hiszen nem teszi lehetővé azt, hogy az állam polgárainak hiteit és meggyőződéseit vitassa, értékelje, rangsorolja, helytelenítse vagy pártolja, annyiban azonban mégis hasonlít rá, hogy felfogható egyfajta közömbösségként. Éppen ezért, állítja David Miller, a politikai filozófia oxfordi professzora, az elismerés politikája jellegében *túlmutat* a tolerancián és az állam semlegességének követelményén. „A mai idők politikájának egyik leginkább szembetűnő jellegzetessége – írja – a különböző kulturális csoportoknak az arra irányuló igénye, hogy különálló identitásukat politikailag is kinyilvánítsák, s ennek politikai elismerést szerezzenek.”⁴⁰ „Az elismerés politikája túlmutat a tolerancián, legalábbis ahogyan azt a liberális társadalmakban hagyományosan fölfogták. A tolerancia politikája arra épült, hogy hagyjuk a kulturá-

39 Szó szerint ezt írja róla Chandran Kukathas a *Liberalism and Multiculturalism* című tanulmányában, in: Colin Farrelly (ed.): *Contemporary Political Theory, A reader*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 2004, 288–294.

40 David Miller: *Group Identities, National Identities and Democratic Politics*, in: Uő: *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge, 2000, 62–80., 62.

lis közösségeket saját kulturális értékeiket a magánszférában, esetleg tagjaik társulása révén létrehozott szervezetek keretében megjeleníteni és kinyilvánítani. Az állam szerepe ebben az összefüggésben elsődlegesen negatív volt: tartózkodnia kellett attól, hogy a kisebbségi csoportokat a többségi kultúrához való felzárkózásra kényszerítse, sőt attól is, hogy művi akadályokat gördítsen a boldogulásuk elé. [...] Az elismerés politikájának hívei számára mindez nem elegendő, mivel a csoportidentitást a magánszférába szorítja vissza, s nem ad ennek az identitásnak nyilvános megerősítést. Emiatt, állítják, a nyilvános szférát olyan normák vezérlik, amelyek látszatra egyetemesek és kulturális értelemben semlegesek, de amelyek valójában a domináns társadalmi kategóriák kulturális értékeit tükrözik.”⁴¹ Miller ehhez még hozzáteszi azt is, hogy amit az elismerés politikájának hívei követelnek, az valójában magának a politikai szférának az átalakítása.⁴²

S ha ez így van, akkor az igazi kérdés az, hogy meddig mehetünk el a politikai szféra átalakításában, azaz milyen mértékig elégíthetők ki ezek a követelések anélkül, hogy mindez a szabadság, egyenlőség és közösség politikai alapszerveinek legitimáló értékét veszélyeztetné.

Az meglehetősen nyilvánvaló, és ebben kétségkívül igaza van Millernek, hogy a különféle társadalmi csoportok tagjaiként ezt az elismerést csak akkor tudjuk követelésünk számára megszerezni, ha már eleve tagjai vagyunk egy olyan átfogó *politikai közösségnek*, amelyben létezik a közös életmódra vonatkozó hiteknek, meggyőződéseknek olyan rendszere, mely egyszerre szolgál az etikai standardok for-

41 Uo., 63.

42 Uo.

rásaként és egy olyan közös értelmezési keretként, amelyben az emberek az *igazságosság* kritériumaira vonatkoztatva tudják döntéseiket egymás előtt igazolni. Azaz egy olyan közös értelmezési keret, amely egyszerre etikai és politikai. Legtöbbször nem követelünk – és nem is követelhetünk – elismerést számunkra *idegen* emberektől. Az elismerés politikájának tehát csak akkor van értelme, ha feltételezzük, hogy létezik és követeléseink ellenére továbbra is fenntartható a *közösségi* identitásnak egy olyan átfogó formája, amely az összes partikuláris identitást integrálni tudja, s ezek aktív elismerésének közegéül szolgálhat. A „mások” elismerése „csak akkor számít, ha ezek az emberek »szignifikáns mások« – vagyis olyan emberek, akiknek az én szokásaimról és életmódomról való értékelése az én saját értéktulajdonítási képességemet is befolyásolja”.⁴³ Idegenektől elismerést nem, csupán annyit követelhetünk, hogy alapjogainkat tartsák tiszteletben, és különösen azt, hogy saját magunk módján boldogulhassunk az életben. Az olyan, egymás szomszédságában élő elkülönülő csoportok, mint amilyenek például a középkori Európában élő vallásos közösségek voltak, nem kölcsönös elismerést (az általunk használt értelemben), hanem csupán toleranciát követeltek. Mi viszont elismerést kérünk mindazoktól, akikkel már eleve egy tágabb csoport – például a nemzet – tagjaiként azonosulunk, és hasonlóképpen, arra hajlunk, hogy csak azok számára garantáljuk az elismerést, akikkel már összefűz valamilyen kötelék. Márpedig, teszi hozzá Miller, a dolgok jelenlegi állása szerint a politikai közösségnek az egyetlen olyan formája, amely képes ezeket a partikuláris identitásokat integrálni, a *nemzet* – bármit is értsünk

43 Uo., 76.

alatta. „Így a közös nemzeti identitás szolgáltatja az egyetlen alkalmas hátteret, mellyel szemben a sokféle csoportok saját különbségeiket meg tudják határozni.”⁴⁴ Következésképpen, ha a csoportok sokszínűségét akarjuk bátorítani, és ugyanakkor a társadalmi igazságosságot megcélzó demokratikus politikát támogatjuk, akkor a nemzeti identitások szétesztatásának kísérlete helyett inkább azok megszilárdítására kellene törekednünk.

A legnagyobb gond az identitáspolitikákkal azonban mégiscsak az, hogy mivel az emancipáció igényét a jogkövetelés nyelvén jelentik be, a fölös jogszaporításnak a nyugati világban mindenütt tapasztalható tendenciájához vezetnek. Kétségtelen ugyan, hogy maga a jogkövetelés nem mond ellent a liberális demokráciák belső legitimációs elveinek, sőt nagymértékben ezen elvek kényszerítő erejéből fakad, hiszen a doktriner liberalizmus elvei szerint szabadnak lenni annyit tesz, mint jogokkal bírni – a liberalizmus tehát hajlik arra, hogy a szabadság *tartalmát* a jogok felől határozza meg. Ami viszont radikálisan megváltozott, s talán érdemes lenne erre a tényre több figyelmet fordítani, maguknak ezeknek a jogoknak a *legitimációja* és *funkciója*. A klasszikus szabadságjogok, amelyek egyszersmind tehát a magánéleti szabadság tartalmát is alkották, valamiféleképpen az egyén „*spirituális*” igényeihez kötődtek, s alapvető funkciójuk az állam hatalmának *korlátozása* volt. Az állam leginkább úgy tudta ezeket biztosítani, ha távol maradt a polgárok magánéletétől. A ma már egyre nagyobb számban kodifikált, a különféle nemzetközi emberi jogi nyilatkozatok által is felsorakoztatott szociális és morális jogok magát a konkrét egyéni identitást erősítik meg, s az „em-

44 Uo., 78.

ber” természetes igényeihez kapcsolódnak. Arra kötelezik az államot, hogy aktívan *közreműködjön* a joggyakorlat feltételeinek megteremtésében, s hogy sérelmüket szankcionálja, azaz az egyes emberek által vindikált jogokat más emberekre háruló kötelezettségek révén biztosítsa és szavatolja. Vagyis ezeknek a jogoknak a gyakorlása az állam *intervencióját* feltételezi – végeredményben megengedhetetlen mértékű behatolását a polgárok magánéletébe. Emiatt aztán ezek a jogok nem is képesek ellátni a szabadságjogok klasszikus funkcióját, a hatalom korlátozását, hiszen gyakorlásuk feltételeinek megteremtése eleve az állam közreműködését feltételezi.

Ráadásul, miként arra Kołakowski is figyelmeztet, legtöbbször abban sem lehetünk biztosak, hogy mi ezeknek a jogoknak a pontos *tartalma*, s így azt sem tudjuk megállapítani, hogy fennáll-e vagy sem a jogsérelem ténye – s ha igen, akkor kit kell ezért felelősségre vonni. Jellemzően ilyen a helyzet az olyan szociális jogokkal, mint a megélhetés joga vagy a munkához való jog – hogy a klasszikus példánál maradjunk. Egyáltalán nem világos, írja Kołakowski az *Emberi jogok? Mi végre?* című nagyszerű, felforgató esszéjében,⁴⁵ hogy mit is jelent pontosan a munkához való jog, ami például az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának* értelmében elévülhetetlen és elidegeníthetetlen emberi jog. Azt jelenti-e ez, hogy a munkanélküliség ténye egyéni jogot sért (márpedig valamilyen mértékű munkanélküliség még a legfejlettebb államokban is van), mert ha igen, akkor nyil-

45 Leszek Kołakowski: *Emberi jogok? Mi végre?* in: *Kritika*, 2004/2., <http://www.szochalo.hu/hireink/article/102261/1359/> Ford. Pályi András.

ván az is szükséges, hogy megállapítsuk: adott esetben ki a munkanélküliség okozója.

Mindezek a jogszaporítással kapcsolatos problémák két olyan, egymással összefüggő kérdés megfogalmazását teszik szükségessé, amelyekre a nyugati liberális demokráciáknak ma még hozzávetőleges válaszuk sincs.

Az egyik, hogy ha a jogok végső legitimációjukat az emberek természetes igényeiből nyerik, akkor melyek azok a természetes igények, amelyek legitim módon jogkövetelések forrásait képezhetik, és melyek azok, amelyek nem. A jogkiterjesztés folyamatának elvi határtalanságára rávilágít egyébként már egy 18. századi benedekrendi szerzetesnek, Léger Marie Deschamps-nak az – igen stílusosan – *Igaz rendszernek* keresztelt, kommunista utópiája, amely szerint az állam előírhatja, „hogy a csúnya nőket is meg kell ölelni, mert a nemi vágy kielégítése természetes jogunk, s az állam köteles gondoskodni a természetes szükségletek egyenlő ellátásáról”.⁴⁶ Ha jogom van arra, hogy szeresse- nek, akkor neked kötelességed szeretni engem.

Kołakowski válasza erre a kérdésre az, hogy eleve téves a természetes igények jogokba vagy jogosultságokba való foglalása. Ha a szociális és morális jogok egyik funkciója amúgy is a jog eszközeivel kikényszerített társadalmi moralitás, akkor az emberek közötti társadalmi kapcsolatokban egyszerűbb lenne az emberi jogok nyelvezete helyett ma is inkább a morális kötelezettségek hagyományos nyelvezetét igénybe venni. Nem beszélve arról, hogy ez tehermentesítené a politikát a moralitás kikényszerítésének

46 La vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale. Említi Ludassy Mária: Benjamin Constant, a modernnek szabadságának szószólója, in: Benjamin Constant: *A régiek és a modernnek szabadsága*, 7–31., 26.

nyűgétől. Mert túl azon, hogy a történelmi tapasztalat szerint a politika és a jog nem alkalmas eszközei az erkölcsnevesítésnek (noha napjaink jogalkotását láthatóan egy ilyen meggyőződés vezérli), a jog eszközeivel végzett erkölcsnevesítés egy olyan rejtett, magából a liberális demokrácia alapelveiből következő meggyőződésen nyugszik, amelynek premisszái erősen vitathatók. Eszerint minden kötelezettséghez rendelhető egy jog, s egy kötelezettség csak akkor tekinthető legitimnek, ha levezethető valamilyen jogból. Ez az előfeltevés azon a mélyebb s rendszerint kimondatlan föltevésen nyugszik, hogy az egyik ember csak akkor visel speciális kötelezettséget a másikkal szemben, ha önkéntes cselekedeteivel elkötelezte magát: ha ígéretet tett neki, elfogadta a szolgálatait és így tovább. Ez a társadalmi szerződés eszméje, mely szerint adott politikai közösség tagjait mindösszesen egy szerződés egyesíti, melyben a társulás feltételei egyértelműen, egyszer s mindenkorra rögzítve vannak. A szerződéses társadalomban nincs közös és nincs közös erkölcsi mérce, mint ahogyan nincsenek egyénekre háruló, a szerződésből levezethetetlen kölcsönös erkölcsi kötelezettségek sem.

Csak hogy Kołakowski állítása szerint ez az előfeltevés merőben hamis: bár nincsen jog kötelesség nélkül, nem minden kötelesség vezethető vissza jogra. Így például a csecsemőknek vagy gyerekeknek nincsenek jogaik (legalábbis a szónak abban az értelmében, hogy nem jogképesek, mert ma már persze létezik a *Gyermekek Jogainak Nyilatkozata*, amit 1959-ben fogadott el az ENSZ Közgyűlése), mi mégsem kínozhatjuk vagy ölhetjük meg őket. Nincsenek jogaik, nekünk, felnőtteknek viszont vannak kötelességeink velük szemben: táplálnunk kell őket, védelmeznünk a veszélyektől és a szenvedéstől, felnevelnünk. Ez a mi erkölcsi kötelességünk, nem pedig a csecsemők joga; itt a kö-

telezettségek és az igények egyensúlyáról szó sem lehet. Azaz jobb, állítja Kołakowski, ha az emberek közti kapcsolatokat illetően a kötelességekről beszélünk: ez sokkal pontosabb, világosabb nyelv, amely jóval kevesebb alkalmat kínál a visszaélésre, mint amikor a jogainkat emlegetjük.

Miller ennek a dilemmának a feloldására Kołakowskihoz képest egy sokkal realisabb, leginkább – a szó klasszikus értelmében – republikánusnak nevezhető alternatívát javasol, miszerint alapvetően a *politikai közösség* funkcióit kellene újradefiniálni. Szemben a liberális jogalkotás gyakorlatával, ami a társadalmi emancipáció igényét új és új alapjogok kodifikálásával kívánja kielégíteni, úgy tekintve ezeket a jogokat, mint amelyek az *embert* valamiképpen már eleve, emberi méltóságánál fogva megilletik, inkább magát a politikai közösség egészét kellene azzal a joggal felruházni, hogy nyilvános vita révén megerősítsen vagy elutasítson jogokat vagy jogosultságokat. „A liberalizmus és a republikanizmus közti különbség nem az – írja –, hogy a liberális elismeri az alapvető jogokat, míg a republikánus nem, hanem hogy a liberális úgy tekint ezekre a jogokra, mint amelyeknek prepolitikai igazolásuk van, míg a republikánus a nyilvános vitában erősítené meg őket.”⁴⁷

A másik kérdés az, hogy ha az alapvető emberi jogok mára már elveszítették a klasszikus, elsősorban a kormányzati hatalom korlátozását célzó funkciójukat, akkor miként lehetséges a magánélet és közélet közötti merev határt újra megvonni, azaz megvédeni a polgárokat az állami önkénytől és erőszaktól. Az a tény, hogy emberi jogaink száma elvben a természetes szükségleteink, követeléseink vagy partikuláris identitásunk nevében vég nélkül szaporítható,

47 David Miller i. m. 59–60.

nyilván nem jelenti azt, hogy a jogalkotás és törvényhozás konkrét folyamatában ne lehetne ennek gátat vetni, ehhez viszont az szükséges, és ezt Michael Mann is említi, hogy létezzen egy közmegegyezéssel alap annak meghatározására, hogy mi a nyilvános és mi a magán. Hogy mi az, ami az emberi viselkedés terén még állami szabályozás alá eshet, és mi az, ami már nem. Valójában az elválasztásnak a klasszikus, százannyi éves liberális technikáját kellene újfent igénybe venni, ami viszont pontosan azért nehéz, mert a magánélet határait hagyományosan az egyén szabadságjogai jelölték ki.

Kořakowski, amikor kísérletet tesz a kérdés megválaszolására, alapvetően az amerikai alkotmány tartalmából és funkciójából indul ki, mint olyan dokumentumból, ami példaértékű lehet a mai idők számára is. Ha elő vesszük az Amerikai Egyesült Államok 1787-ből származó alkotmányát, írja, akkor meglepetésünkre egyetlen jogra sem találunk benne utalást. Az 1791-ből származó első tíz kiegészítése, az úgynevezett *Bill of Rights*, nevével ellentétben szintén alig sorol jogokat: az alkotmánymódosítások funkciója inkább a *hatalom korlátozása*. Így például mindjárt az első alkotmánymódosítás ahelyett, hogy a lelkiismereti szabadság jogát kodifikálná, kimondja, hogy „a Kongresszus nem alkothat olyan törvényt, amely vallást alapít vagy vallás szabad gyakorlását tiltja”. Azaz a hatalomnak vallási szempontból semlegesnek, az egyes vallásokkal szemben pedig toleránsnak kell lennie. A tizenöt évvel korábban megfogalmazott *Függetlenségi nyilatkozat* beszél ugyan jogokról, de mindösszesen háromról, s azt állítja, hogy a Teremtő ruházott fel bennünket ezekkel: az élethez, a szabadsághoz és a boldogságra való törekvéshez való joggal.

Valójában ma sincsenek kényszerítő érvek arra nézvést, állítja Kořakowski, hogy jogi formába kellene önte-

nünk mindazon követelményeket, amelyeket az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* tartalmaz. Ugyanakkor viszont nagyon is vannak érveink amellett, hogy minden effajta előírásról lemondjunk.⁴⁸ Nem kétséges, írja, hogy világunkban, amely a kölcsönös függőségek mindent felölelő hálózatával olyan ma, amilyen, szükségünk van olyan nemzetközi jogra, amely megbélyegzi a zsarnoki rendszereket, sőt ha lehetséges, külső erővel hozzájárul ezek megdöntéséhez. Világunk nem lenne elég biztonságos, ha csupán az egyes államok törvénykönyvére hagyatkoznánk. „De az emberi jogok nyilatkozata, amely kísérletet tett ennek megindokolására, elkerülhetetlenül tele van olyan veszélyes effektusokkal, amelyek a fogyasztói mentalitás dominálta civilizációt jellemzik, vagyis tele van azzal a sajátos kulturális neurózissal, amelyben az egyes ember akceptált határtalan falánksága együtt jár azzal, hogy képtelenek vagyunk elfogadni mások különféle okokra visszavezethető különbözőségét (ez a neurózis azt is mondja, hogy »minden különbséget tisztelni kell«, és azt is, hogy »mindnyájan legyünk egyformák«).”⁴⁹ Szerinte az emberi jogok nyi-

48 Ezzel szemben Seyla Benhabib a nemrégiben megjelentetett, de máris elhíresült *Another Cosmopolitanism* című könyvében az *Emberi Jogok* 1948-ból származó *Egyetemes Nyilatkozatát* olyan dokumentumként ünnepli, ami megvetette egy nagyon is szükséges kozmopolita morál alapjait. Kolakowskival ellentétben nem ennek a jognyilatkozatnak a hasznát és funkcióját vitatja, mindösszesen azt fájjalja, hogy aláírói, akárcsak a többi hasonló jognyilatkozatnak, a nemzetállamok, azaz maguknak a nemzetállamoknak kell mintegy beleegyezniük hatalmuk korlátozásába az egyetemes emberi jogok javára. Lásd: Seyla Benhabib: *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

49 Leszek Kolakowski i. m.

latkozata helyett, amely tele van tehát „veszélyes effektusokkal”, sokkal jobb szolgálatot tenne ma is egy nemzetközi konvenció, amely megszabná, mit nem szabad az államhatalomnak elkövetnie, tehát egy többféle korlátozást, nem pedig jogosultságot tartalmazó konvenció. Nem annak a felsorolása, amit jogom van megtenni, hanem amit egyetlen államnak sincs joga elkövetni.

Az emberi jogok doktrínájának, mondja, azon túl, hogy minden jó alapelvhez hasonlóan kiválóan alkalmazható a legrosszabb célokra is, megvan az a hátulütője, hogy meghonosította civilizációnkban az emberi jogok álruhájába bújtatott, végeláthatatlan követelések atmoszféráját. Az amerikaiakkal szemben, akik 1776-ban láthatóan még úgy gondolták, hogy mindösszesen a boldogságra *törekedni* van joguk, mi, úgy tűnik, elhitettük magunkkal, hogy jogunk van a boldogsághoz. Bármire vágyunk, bármit szeretnénk, okkal vagy ok nélkül magunknak, azt mondjuk, hogy az az emberi jogokból következően megillet bennünket. Mindezen jogos vagy megalapozatlan, érthető vagy képtelen követeléseket, amelyek akár valaminek a tényleges és fájdalmas hiányából, akár esztelen irigységből fakadnak, manapság az emberi jogok nevében, illetve azoknak megsértéseként szokás megfogalmazni. Amellett, hogy elvárjuk különféle személyes vágyaink teljesítését az emberi jogok nevében, amellett, hogy abszurd módon hiszünk a boldogsághoz való jogunkban, gondolnunk kell azokra a civilizációs és szellemi károokra is, állítja Kołakowski, amelyeket „az emberjogi fanatizmus” okozhat.

I.6. Konklúziók

Nehéz lenne a multikulturalizmussal – az identitáspolitikák, a nemzeti kisebbségek, a bevándorló közösségek követeléseivel – kapcsolatos teoretikus következtetéseket pár mondatban összegezni. Kétségkívül megfogalmazható azonban néhány, elsősorban politikai közösségeink értelmezésére vonatkoztatható tanulság.

Először is eléggé nyilvánvaló az, hogy az elismerés politikája csak akkor jelenít meg értelmes követelést, ha adott az a tágabb politikai keret, a politikai közösségnek az a partikuláris identitásokat integrálni képes formája, amely ezt az elismerést egyáltalán szavatolni tudja – nevezzük ezt nemzetnek vagy bármi másnak.

Másfelől viszont az is világos, s ez különösen a nemzeti kisebbségek követelése kapcsán válik nyilvánvalóvá, hogy a politikai közösségnek *nemzeti* keretekben, s a nemzeti identitásnak a közös *kultúra* és *nyelv* kategóriáiban történő értelmezése túlon túl szűkös ahhoz, hogy ezeket a követeléseket be tudja fogadni. A nemzet genézise a francia forradalommal a polgárok közösségének jogi és nyelvi értelemben vett homogenizációját eredményezte, így a nemzet mint a kollektív identitás értelmezési kerete kizárja akár még az eltérő nyelvű kultúrák hatékony integrációját is. Ehhez járul még, hogy a nemzetállam, mivel a demokratikus politika természetes eszközét, a nyelvet a központosított, állami keretekben működő oktatás, jogszolgáltatás és közigazgatás eszközévé tette, már szerkezetéből, működési mechanizmusaiból fakadóan is óhatatlanul előnyös helyzetbe hozza az állam területén élő egyik vagy másik nyelvcsoportot.

Legvégül pedig az is világos, hogy a politikai közösség – bármelyik politikai közösség – befogadóképessége véges.

Politikai közösség egyáltalán csak ott lehetséges, ahol létezik kollektív lojalitás, ahol a lojalitás tárgyát politikai eszmék, elvek, gyakorlatok és intézmények képezik, melyeket és gyakorlatokat többé-kevésbé általánosan elfogadott értékek legitimálnak. A közösséghez való tartozás feltétele – ami egyszersmind a befogadás feltétele is –, hogy osztozzunk ezekben az értékekben. Nincs olyasmi, mondta egykoron – nagyon helyesen – az egyébként rossz emlékű Carl Schmitt, hogy emberiség-demokrácia, csak nemzetállamok vannak. „Ezek önmagukon belül a nemzeti homogenitás alapzatán próbálják a demokráciát megvalósítani, egyébként azonban semmi esetre sem tekintenek minden embert egyenjogú polgárként.”⁵⁰ A liberalizmusnak az emberiséget mint olyat felszabadítani kívánó, emancipatórikus víziója nemcsak az emberiség tényleges állapotától, hanem egyáltalán az emberi állapotból, az ember politikai természetéből következő *lehetőségektől* is eltekint.

Természetesen a politikai közösségeket összetartó értékek nem változatlanok és nem is kell azoknak lenniük. Az egyes társadalmi alcsoportok vagy a bevándorló közösségek joggal követelhetik a társadalom által elfogadott értékek revízióját. De könnyen veszélyesnek és kontraproduktívnak bizonyulhat, ha ehhez a jogi kényszer eszközeit hívják segítségül. A gyűlöletbeszédet szankcionáló büntetőjogi cikkelyek, a vallási izgatást szankcionáló törvények vagy törvénytervezetek nem vetnek véget a fajgyűlöletnek és a felekezeti vagy vallási szembenállásnak, de szaporítják tabuink számát és növelik az ossztársadalmi képmutatást.

50 Carl Schmitt: A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte, in: *Uő: A politikai fogalma*, Osiris Kiadó – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 191–204., 199. Ford. Cs. Kiss Lajos.

Ahelyett, hogy „az identitáshoz való jogot” törvényekkel és szankciókkal bástyáznánk körül, inkább a politikai nyilvánosság olyan tereit kellene kialakítani, ahol intézményesen biztosított lenne a közös ügyek nyilvános megvitatásának lehetősége, s ahol a társadalom mintegy figyelemmel kísérhetné önmagát és szabadon kommunikálhatna önmagával – és persze másokkal.

II. A NEMZETI KISEBBSÉGEK PROBLÉMÁJA AZ ANGOLSZÁSZ POLITIKAI FILOZÓFIÁBAN

Miként azt az előző fejezetben már jeleztem (lásd az I.3.2. alfejezetet), a „nemzeti kisebbség” fogalmának használatában Will Kymlicka javaslatához, de egyszersmind a jelenlegi, a kisebbségekkel kapcsolatos nemzetközi joganyag fogalomhasználatához zárkózom fel: azaz olyan közösséget értek alatta, amelyet valamely állam bekebelezett, de amely ezt megelőzően már rendelkezett az önkormányzat vagy az autonómia valamilyen formájával, esetleg az önálló államiság és nemzeti létezés tapasztalatával. Ezek a közösségek tipikusan arra törekszenek, hogy különálló közösségek maradjanak a szélesebb társadalmon és kultúrán belül, s ennek érdekében önkormányzatot, az autonómia különböző formáit követelik a maguk számára. Az ilyen közösségeket, mint láttuk, Kymlicka megkülönbözteti az úgynevezett *etnikumoktól*, melyek alatt döntően a bevándorlók csoportjait érti. Ezek egyének, családok migrációja révén jönnek létre valamely állam területén, s rendszerint arra törekszenek, hogy integrálódjanak, s hogy a szélesebb társadalom befogadja őket.

Mivel azonban nem minden angolszász szerző teszi meg ezeket a fogalmi distinkciókat, néha a vonatkozó angolszász szakirodalom ismertetésében kénytelen leszek én is eltérni a szabatos, precíz fogalomhasználattól.

II.1. A kisebbségi kérdés politikafilozófiai megközelítésének sajátosságai

Hozzá kell tenni még, hogy a nemzeti kisebbségek „problémája” tudományosan közelítve nem *egy* probléma, hanem több: egy olyan problémaköteg, amelynek elemei különálló tudományos diszciplínák önálló vizsgálódási területét képezhetik. A nemzeti kisebbségek fogalmával rendszerint olyan jelenségeket asszociálunk, mint a nacionalizmus, a nemzet, a nemzetállam, az asszimiláció, az etnikai konfliktusok, az identitás stb. Ezeknek tanulmányozásában a legkülönbélebb társadalom- és humántudományok lehetnek illetékesek. Az identitás képződését, szerkezetét, rétegződését, az asszimiláció folyamatát például az antropológia és a szociológia tanulmányozhatják. A nemzet fogalmát egyaránt definiálhatja az alkotmányjog és a filozófia.⁵¹ A nemzetállam intézményi struktúráját leírhatja a politikatudományi diszciplínaként felfogott államelmélet, legitimációs doktrínáját, a nemzeti szuverenitás eszméjének tartalmát viszont a filozófia és a politikai eszmetörténet képes

51 Bár az Európa Tanács Parlamenti Közgyűlésének 2006/1735-ös ajánlása szerint a „nemzet” fogalma „csaknem” definiálhatatlan. Az ajánlás harmadik cikkelye szerint: „egy olyan tanulmányban, amely a nemzet fogalmáról és európai használatáról készült, és amely 35 ország parlamenti delegációja által kitöltött kérdőív adatain, illetve a Jogi és Emberi Jogi Bizottság által Berlinben, 2004. június 7-én szervezett meghallgatáson a jog- és politikatudomány szakértői részéről elhangzott nyilatkozatokon alapult, a Jogi és Emberi Jogi Bizottság megállapította, hogy nehéz, csaknem lehetetlen a nemzet fogalmának általános definícióját kialakítani”. (Az ajánlás magyar nyelvű szövegváltozata olvasható a Határon Túli Magyarok Hivatalának honlapján: www.hhrf.org. Fordította Görömbei Sára.)

kibontani. A nacionalizmust a maga genézisében egyaránt vizsgálhatja a történettudomány és a politikatudomány – ezek közös érintkezési felületeinek egyikén helyezkedik el a modern nacionalizmuskutató.

Mindezen megközelítésekről (ideértve tehát a szociológiai, politikatudományi, történettudományi, antropológiai, alkotmányjogi megközelítéseket) egységesen elmondható, hogy rendszerint *deskriptívek*, azaz leírnak és értelmeznek jelenségeket. A politikai filozófiát ezzel szemben a *normatív* megközelítésmód jellemzi, azaz azt vizsgálja, hogy a nemzeti kisebbségeknek, de tulajdonképpen általában a társadalomban létező partikuláris embercsoportoknak identitásuk jogi megerősítésére, politikai elismerésére irányuló követelése beemelhetők-e, s ha igen, miként, a liberális állam intézményes szerkezetébe, képviseleti és jogszolgáltatási rendszerébe.

A maga normatív megközelítésében a filozófia mindig az igazságos társadalom, a „helyes és jó politikai rend” valamilyen képzetéből indul ki, hiszen a politikai filozófia legalapvetőbb kérdése mindig is az igazságos társadalomra vonatkozott. Nyilván kétséges, hogy az igazságos társadalomra vonatkozó viták valaha nyugvóponttra jutnak a politikai filozófián belül, bizonyos szerkezeti megfontolások ebből a módszertani igényből azonban mégiscsak fakadnak. Ha elfogadjuk ugyanis azt az álláspontot, miszerint az igazságos társadalom egyszerre intézményesíti a szabadság, egyenlőség és közösség valamilyen eszményeit (ez volt a társadalmi igazságosság kérdésében már Arisztotelész álláspontja), azaz a szabadság, egyenlőség, közösség *elvont* eszményeinek valamilyen *konkrét*, jogokba és intézményekbe kódolt értelmezését, akkor ez azt jelenti, hogy a nemzeti kisebbségek követelése is csak úgy emelhető be az igazságos társadalom jogrendjébe, intézményes szer-

kezetébe, ha összhangba hozhatók a szabadság, egyenlőség és közösség alapeszméinek valamilyen, egymással is összefüggő értelmezésével.

A nemzeti kisebbségek problémája a fenti értelemben mintegy harminc, negyven éve (gyakorlatilag az 1970-es évek közepe óta) probléma az angolszász politikai filozófia számára. Az a tény, hogy az angolszász nyelvterület, de általában a „nyugati” világ politikai elméletírói a probléma fele fordultak, több, egymástól különálló oknak tudható be. Kétségtelenül közrejátszott ebben a 20. század második felében Nyugat-Európában bekövetkező ún. „etnikai reneszánsz”,⁵² az olyan nemzeti kisebbségeknek a jogkövetelő vagy függetlenségi mozgalma, mint a katalánok, baszkok, észak-írországi írek, s az ezekkel való teoretikus számvetés igénye. Másfelől, az „őshonos” nemzeti kisebbségek mellett a fejlett nyugati (pontosabban északi) társadalmakba a második világháborút követő időszakban emigránsok tömegei érkeztek, melyeknek kulturális hagyományai szerkezetükben eltértek a többségi – liberális – kultúrától, s ami kiváltotta a kulturális mássággal, különbözőséggel való elméleti foglalkozás igényét is. Harmadrészt pedig (s ez különösen az Egyesült Államokban élő szerzők esetében igaz) felhívták a figyelmet erre a problémára a különféle emberjogi mozgalmak is, majd az ezek mintájára szerveződő identitáspolitikák, az „új társadalmi mozgalmak”: azaz a feminizmus, a homoszexuálisok jogkövetelő mozgalmai stb.

52 Lásd ezzel kapcsolatosan Anthony D. Smith *The Ethnic Revival* című könyvét (Cambridge University Press, Cambridge, 1980), amelyben a liberális reményeket „illúzióknak” nevezi, amelyek következetesen „alábecsülték az utolsó két évszázad egyik alapvető trendjének”, a nacionalizmusnak a jelentőségét.

Utóbbi mozgalmak, mint az előző fejezetben láttuk (lásd az I.3.1. alfejezetet), első fázisban azt tudatosították a nyugati politikai elméletírókban, hogy a társadalom nem egyének közössége, miként azt a liberális filozófia és államelmélet korábban problémátlanul feltételezte: a társadalom közösségek közössége, s a különféle társadalmi alcsoportoknak sajátos érdekeik lehetnek, amelyeket a liberális államoknak figyelembe kell venniük. Másfelől a jogkövetelő mozgalmak arra is felhívták a figyelmet, hogy a semlegesnek tekintett állam jogrendje, oktatáspolitikája, nyelvpolitikája gyakorlatilag a domináns társadalmi réteg, azaz a fehér, európai férfi sajátos értékrendszerét tükrözi.

II.2. A kisebbségi kérdés az angolszász politikai gondolkodás 19. századi hagyományaiban

Bármennyire is általánosan elfogadottak legyenek a fenti értékelések, a politikai eszmetörténet mégis inkább azt bizonyítja, hogy – szemben a közkeletű nézettel – a nemzeti kisebbségek kérdése jóval több mint harminc esztendeje, valójában egészen a 19. század közepe óta jelen van az angolszász politikai filozófiában. Bár ehhez rögtön azt is hozzá kell tenni, hogy a problémával való foglalatosság nem volt folyamatos jellegű, s hogy többnyire nem önmagában a nemzeti kisebbségek kérdése, hanem a nemzet eszménye és a nacionalizmus váltak a politikai teória számára problémává.

Ha ezekre a gondolati hagyományokra összpontosítunk, első helyen John Stuart Mill neve érdemel említést, nem feltétlenül azért, mert a leginkább megalapozott és körültekintő álláspontot képviselte a kérdésben, hanem inkább azért, mert az ő vonatkozó álláspontja a legismertebb,

s máig legidézettebb.⁵³ Mill, mint az első fejezetben láttuk (lásd az I.2. alfejezetet), *A képviseleti kormányzatról* írott könyvében egyértelműen arra az álláspontra helyezkedett, hogy a *képviseleti intézmények* zavartalan működése feltételezi a nemzetállamot, azaz a „szabad intézmények” feltételezik a nemzeti, nyelvi homogenizációt. Ez a tézis tekinthető a *nemzeti liberalizmus* vagy „liberális nacionalizmus” egyik legalapvetőbb tézisének, mely tézisből egyaránt következhet a nemzeti kisebbségek vagy nemzetiségek asszimilációjának sürgetése is, de következhet az is, amit maga Mill mond: hogy tudniillik a kormányzat határainak és a nemzetiség határainak egybe kell esniük – azaz következhet a többnemzetiségű birodalom feldarabolásának a logikája is. Mindenképpen látni kell itt viszont azt, hogy Millt egyáltalán nem valamiféle indulatos nacionalizmus vezérelte tézisei megfogalmazásában, s hogy alátámasztásukra liberális, a képviseleti intézmények működésével kapcsolatos megfontolásokat vonultatott fel.

Tény, hogy ma is számos érv szól amellett, hogy a liberális demokrácia elvei leginkább nemzetállami keretekben érvényesíthetők,⁵⁴ s az is gyanítható, hogy a nemzetállam és a köztársasági kormányzat tartós történelmi szövetsége, amit jól példáz Európa legújabb kori történelme, korántsem valamiféle eseti történelmi véletlennek köszönhető, hanem sokkal inkább elvi, szerkezeti affinitás eredménye. Az 1789-es francia forradalomtól kezdődően Euró-

53 Mill nemzetiségi nézeteiről lásd részletesebben Georgios Varouxakis jó áttekintését: *Mill on Nationality*, Routledge, London and New York, 2002.

54 Lásd ezzel kapcsolatosan Will Kymlicka és Christine Straehle tanulmányát: *Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus*, in: *Kellék*, 2001 / 17., 27–56. Ford. Jakab Dénes Barna.

pa szinte valamennyi állama nemzeti elven legitimálja magát, azaz *nemzetállam*, amely egyszersmind államilag támogatott nyelvi asszimilációs politikát folytat, vagyis arra törekszik, hogy az adott államban nemzet és állam határai egybeessenek: a nemzeti elven legitimált államok *de facto* is nemzetállamokká kívánnak válni. A nemzeti nevelési kurzus vagy *nemzetépítés* legjellemzőbb eszközei az államilag finanszírozott közoktatás, valamint a nemzeti hadsereg, amely az állam eltérő nyelvű polgárainak amolyan olvasztótégelyéül szolgál.⁵⁵ De, még mindig a történelmi tekintésnél maradva, elegendő, ha csak arra gondolunk, hogy maga a modern nacionalizmus és nemzeti tudat kialakulása Franciaországban egybeesett az új kormányzati forma, a köztársaság bevezetésével, ezért is hangsúlyozta Bibó István, ahányszor csak tehetett, hogy a *demokratizmus* és a *nacionalizmus* úgymond „édestestvérek”. Mindez többek között ma is azt jelenti, hogy önmagában a demokrácia még nem jelent megoldást a nemzetiségi vagy kisebbségi problémára, sőt a demokrácia (köztársaság, képviselői kormányzat) mint kormányzati forma maga hívja életre a nyelvi asszimiláció logikáját.

Ez, miként Mill érveiből is kitetszik, főként azért van, mert a demokratikus politika *népnyelvi* politika. Az átlagpolgár számára úgy kényelmes, ha a politikai vitákban saját nyelvén történik a kérdésfelvetés, a demokratikus döntéshozatal legitimitása pedig csak akkor van biztosítva, ha az állam minden polgára részt vesz (vagy részt tud venni) a döntéshez vezető nyilvános vitában. A nemzetállamnak a közös nemzeti nyelvre vonatkozó igényét tehát a ro-

55 Utóbbiról lásd Eugen Weber klasszikus könyvét: *Peasants into Frenchmen*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1976.

busztus méretű *tanácskozó* demokrácia követelményeként is értelmezhetjük. Érthető tehát, hogy Mill, aki kétségkívül a 19. század legbefolyásosabb brit liberális gondolkodója volt (s Eötvös József felkérésére többek között a Magyar Tudományos Akadémiának is tagja), éppen a *képviselő* nevében szorgalmazta a kormányzat határainak a nemzetiségi határokkal való megfeleltetését. Azt viszont ő maga is elismerte, hogy ez nem mindenütt lehetséges. (Ne feledjük el: 1861-et írunk.) „Vannak még Európában is oly helyek – írta –, hol a különböző nemzetiségek annyira össze vannak keveredve, hogy lehetetlen őket külön kormány alá rendelni. Magyarország népe magyarokból, tótokból, horvátokból, szerbekből és oláhokból s némely kerületekben németekből úgy össze-vissza van keveredve, hogy lehetetlenség helyenként különválasztani őket; és nincs más mód rájuk nézve, mint a szükségből erényt csinálni, és belenyugodni, hogy együtt éljenek ugyanazon jogok és törvények alatt. Az ő közös szolgaságuk, mely a magyar függetlenségnek 1849-ben történt megsemmisítésével kezdődik, úgy látszik megérlelte és előkészítette őket ily egyesülésre.”⁵⁶

De a kétségkívül őszinte liberális aggodalmak mellett Mill érvrendszerében nem csekély jelentőséggel bírt a korra olyannyira jellemző civilizációs küldetéstudat is, az a meggyőződés, hogy egyes nemzetek elébb haladtak a civilizáció útján, s kötelességük más nemzeteket magukhoz „felemelni”. A „felvidéki skótok”, írta, ahelyett hogy „félvad állapotban duzzognának szirtjeik között”, jobban tennék, ha angolokká válnának, s nem maradnának meg „kor-

56 John Stuart Mill: Considerations on Representative Government, 362–363.

látolt szellemi látókörükben”.⁵⁷ Olyasfajta civilizatórikus attitűd ez, amely mélyen gyökerezett a kor *haladáshitében*, utóbbiban pedig a kor majd minden kiemelkedő gondolkodója – lett légyen liberális vagy sem – egyaránt osztozott. Így például hét évvel később, a nemzetiségi törvény általános országgyűlési vitájakor a 19. század legnagyobb magyar liberális gondolkodója, s egyszersmind a nemzetiségi kérdésnek még a nemzetiségi képviselők által is elismert és hivatkozott szakértője, báró Eötvös József nagyjából hasonló érvekkel követelte meg a nemzetiségektől az asszimilációt. Magyarország nemzetiségeinek a magyar nemzetbe olvadni civilizációs kötelességük, állította, mert a civilizáció a kis nemzetek beolvadását jelenti a nagyokba, ez a veszély tehát az összes kis nemzetet fenyegeti. Nincs ok arra, hogy a „nemzetiségeket”, mint „múmiákat”, „törvényekbe göngyölgetve” a „törvényhatóságok sírkamrájába rakjuk le”, mondta. „Századunkban, ami nem él, annak nincs jövője. Ha a civilizáció emelkedő árjai ellen biztosítani akarjuk magunkat, állítsuk magunkat magasra! A dagály mérőöldnyi lapályt elborít; de az egyes szikla, mely magasabban áll, kiemelkedik, és ki fog emelkedni mindörökké.”⁵⁸ Eötvös felszólalását – ami egyébként saját, korábbi, sokkal körültekintőbb és megalapozottabb álláspontjával való elvtelen szembefordulást jelentett – 1868-ban zajos tetszésnyilvánítások követték az Országgyűlésben, de ma már tudjuk, hogy ez az álláspont mind Mill, mind pedig Eötvös (vagy különösen Eötvös) esetében tragikus történelmi szűklátókörűségnek bizonyult: a nemzetiségi elégedetlen-

57 Uo., 363–364.

58 Schlett István (szerk.): *A nemzetiségi törvényjavaslat országgyűlési vitája*, TTFK – Kortárs Kiadó, Budapest, 2002, 60–62., 61.

ségek, melyek az 1868-as nemzetiségi törvény ellenére is fennmaradtak, végül a monarchia széthullásához vezettek.

Nyilván mindebből akár azt a következtetést is levonhatjuk, hogy a 19. századnak még a legnagyobb gondolkodói is egyként vakoknak bizonyultak a nacionalizmus jelentőségével és mindent elsöprő erejével szemben. Egy ilyesféle következtetést Isaiah Berlin, a nacionalizmus eszmetörténetének kiváló brit kutatója is megfogalmaz a nacionalizmusról szóló híres tanulmányában.⁵⁹ „A tizenkilencedik században nem volt egyetlen olyan valamirevaló társadalomtudós vagy politikai gondolkodó sem – írja –, aki ne tudta volna, hogy korának uralkodó mozgalma a nacionalizmus. De a század második felében, valójában egészen az első világháborúig azt gondolták, hogy el fog enyészni”.⁶⁰ Egyetlen egy sem volt közöttük, állítja Berlin, aki komoly jövőt jósolt volna a nacionalizmusnak, vagy netán megsejtette volna, hogy ez lesz a 20. század uralkodó mozgalma.

Persze nem vitás, és ebben kétségkívül igaza is van Berlinnek, hogy a 19. századi gondolkodóknak ez a nacionalizmussal kapcsolatos szellemi vaksága magyarázatra szorul, s talán nem járunk messze az igazságtól akkor sem,

59 Isaiah Berlin: A nacionalizmus. Valaha elhanyagolták, ma hatalmas úr, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992, 213–244., 223. Ford. Bánki Dezső. Lásd még: Isaiah Berlin: A meghajlított vessző. A nacionalizmus kialakulásáról, in: *Uő: Az emberiség göcsörtös fája*, Európa Kiadó, Budapest, 1996, 327–357. Ford. Pap Mária. Berlinnek a nacionalizmus kérdésében elfoglalt álláspontjáról részletesebben lásd David Miller: *Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism*, in: *Political Studies*, 2005, vol. 53, 100–123.

60 Isaiah Berlin: A meghajlított vessző. A nacionalizmus kialakulásáról, 334.

amikor erre a fajta történelmi rövidlátásra a civilizációba és haladásba vetett általános hitet hozzuk fel magyarázatnak. De ha ma csupán annyit tudunk hozzáfűzni Mill vagy Eötvös álláspontjához, hogy – ilyen vagy olyan oknál fogva – alábecsülték a nacionalizmus jelentőségét, akkor érveiket a következmények, és nem a premisszák felől cáfoljuk, s mindez alig lesz több az utókor kétes értékű bölcsességében fogant ítélezésnél. Ezzel ugyanis kvázi azt állítjuk, hogy bár a nemzetiségek asszimilációja – liberális és civilizációs megfontolásokból – kívánatos lett volna ugyan, de nem volt lehetséges; igaza volt ugyan Millnek, amikor a skótok asszimilációját követelte, s érvein nem a logika, hanem a történelem fogott ki.

Valójában, mint azt Mill jeles kortársa, a konzervatív történész Lord Acton, a nacionalizmusnak és a francia forradalomnak szentelt előadásában meggyőzően bizonyította, a nacionalizmus és nemzeti eszme kizárólagossága melletti érvek nem annyira köztársasági megfontolásokból, mint inkább egy sajátos, a francia forradalom nyomán megszülető államszerkezeti modellből, valamint ennek mögöttes, legitimáló filozófiájából származnak.⁶¹ Azaz, szemben Millel, Acton azt állítja, hogy nincsenek különösebben kényszerítő *liberális* érveink az asszimiláció és a nyelvi homogenizáció mellett.

Acton feltevése szerint a folyamat elindítója, az új hatalmi struktúra megteremtésének eszmei mozgatórugója a társadalom új víziója volt, ami a társadalom egészét (a népet) nem történelmi, hanem *természetes* entitás-

61 Lord Acton: A nacionalizmus, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai I.*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1991, 120–152. Ford. Horkay Hörcher Ferenc.

nak tekintette. A természeti állapotból levezetett társadalmi szerződés eszméje feloldozta a népet a történelmileg kialakult törvények és kötelezettségek hatálya alól, s a legitím hatalom végső, kizárólagos forrásának tekintette. Franciaországban, mondja Acton, „új központi hatalmat” hoztak létre, amelyet az „egység újfajta felfogására” alapoztak. Konzervatív gondolkodóként mindjárt siett is hangsúlyozni, természetesen az elengedhetetlen kritikai élel, hogy ez a hatalom az „állam és a múlt autoritásának visszautasításából született”,⁶² s megkövetelte, hogy a francia birodalom alattvalóiban a nemzeti egységnek új tudatát ültessék el. Az új identitást a hagyományos, történelmileg kialakult identitásokkal szemben alakították ki tehát: a „hagyomány helyére a származást tették”, és a francia népet „fizikai képződménynek” tekintették, „nem történelmi, hanem etnológiai egységnek”. Éppen a nemzeti egység eme új víziója miatt ez a hatalom „viszolygással és félelemmel tekintett” minden „helyi hatalomra”, s igyekezett a tartományi, regionális, helyi önkormányzati formáknak, s az ezekkel összefüggő identitásformáknak még a maradványait is felszámolni.⁶³

Az okokat, mondja Acton, nem magában a köztársasági államszerkezet és a népképviselői kormányzat belső működési elveiben kell keresni, hanem a „nemzeti akarat” vagy a „közakarát”, magyarán az *egységes és oszthatatlan nemzeti szuverenitás* új, Rousseau-tól eredeztethető doktrínájában.⁶⁴ Az új doktrína az egységes népakaratot az ál-

62 Uo., 128.

63 Uo., 127–128.

64 Lásd ezzel kapcsolatosan részletesebben: Demeter M. Attila: Az európai nacionalizmus, in: *Uő: Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek*, Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2005, 54–56.

lam intézményei fölé emelte, s a törvények egyedüli lehetséges forrását benne jelölte meg. „»A törvények – mondta Vergniaud, a király ítéletének vitáján – csak addig kötelezőek, amíg a nép valószínű akaratát fejezik ki; a népet megilleti a jog egyetérteni azokkal, vagy elutasítani azokat. A nemzeti képviselő művének, a törvénynek meg kell szűnnie abban a pillanatban, ahogy a nép kinyilvánítja ilyen irányú kívánságát.«”⁶⁵ A központi hatalom tehát csak annyiban volt a hatalom birtokosa, amennyiben a köznek engedelmességet, s számára sem volt megengedett az általános érzülettől való eltérés. Csakhogy ezt „a közakaratot”, írja Acton, „nehéz megérteni, és nem könnyű egyetértését kivívni”, s az új doktrína „azzal fenyegette az országot, hogy „ahány közösségből áll, annyi köztársaságra szakad”. Amikor a francia nép fölszámolta a fönnálló hatóságokat, és saját urának kiáltotta ki magát, a „természetes elemeire bontotta a társadalmat”, s Franciaország a fölbomlás fenyegető rémével nézett szembe. Olyan új elvre volt szükség, amely egyesíteni tudta a régi rend testületeitől immár függetlenné vált franciákat, s engedelmessé tette őket a törvényeken, alkotmányos renden felülemelkedő hatalom, a közakarat iránt. A „közérzület”, amelynek „saját akaratot tulajdonítottak”, az „Egy és Oszthatatlan Köztársaság” eszméjében testesült meg. „Ez az elnevezés arra utalt, hogy a rész nem beszélhet vagy cselekedhet az egész nevében, hogy van egy hatalom, amely az Állam fölött áll, amely megkülönböztethető, sőt független annak tagjaitól: vagyis a történelem során először fejezte ki egy elvont nemzet eszményét. Ily módon a múlt hatalmától megszabadult

65 Lord Acton i. m. 127.

népfelség eszméje egy, a történelem politikai hatásától független nemzet eszméjét segítette világra.”⁶⁶

Acton álláspontja láthatóan az volt tehát, szemben Millel, hogy a nemzeti eszmét nem annyira önmagában a köztársasági kormányzat intézményesítése, azaz, mint ő mondja, „a republikanizmus” hívta életre, mint inkább a népfelség, s az egy és oszthatatlan közakarat fikciója, illetőleg – ezen túlmenően – az a tény, hogy ezt az – önmagában nagyon megbízhatatlan és ingatag – akaratot az állami intézmények fölé rendelték. A közakarat egységének a fikciója olyan politikai közösséget feltételezett, amely az állam fölött áll s független annak tagjaitól. Így született meg a nemzet absztrakciója, amely immár megszabadult a történelem és az államiság „politikai hatásaitól”, azaz immár nem a fennálló államiság, a közös történelmi múlt *függvényeként*, hanem az államiság *eredeteként* és végső legitimáló elveként határozta meg magát. Az államot maga a nemzeti elv legitimálta, s Franciaországban „a nemzeti történelem minden kitörölhető nyomát és relikviáját gondosan megsemmisítették: a közigazgatási rendszert, az ország fizikai felosztását, a társadalmi osztályokat, a testületeket és társaságokat, a súlyokat és más mértékegységeket, a naptárt”.⁶⁷ Franciaországot többé nem kötötték azok a korlátok, amelyek „a történelem átkos örökségként származtak rá”, s csak azokat a kötöttségeket ismerte el, amelyeket „természetesnek” vélt. Maga a nemzet is meghatározását az „anyagi világból”, nem pedig a történelemből merítette, így a franciák történelmileg meghatározott, de sokfé-

66 Uo., 128.

67 Uo.

le szempontból egyszersmind széttagolt alattvalói közösségből „etnológiai” egységgé vált.

Ez a történelmi és filozófiai elemzés Acton számára láthatóan arra is jó volt, hogy rámutasson a *politikai hűség* hagyományos, és a *nemzeti hűség* új keletű formái közötti különbségre, s hogy különbséget tegyen a „republikanizmus” igazi és hamis formái között. Az „igazi republikanizmus” vezérelve, állította, nem a nemzeti egység, hanem „az önkormányzat”, „melynek az egészben és részekben egyaránt meg kell valósulnia”. „Egy nagy kiterjedésű országban ez az elv csak különböző független közösségek egyetlen konföderációban való egyesülése révén győzedelmeskedhet, mint Görögországban, Svájcban, Hollandiában és Amerikában; ezért ha egy nagy köztársaság nem a föderális elvet követi, annak nem lehet más eredménye, mint egyetlen város kormányzása, ahogy azt Róma és Párizs vagy kisebb mértékben Athén, Bern és Amszterdam példája mutatja; más szóval egy nagy demokráciának az egység érdekében föl kell áldoznia az önkormányzást, illetve csak a föderalizmus által tudja megmenteni azt.”⁶⁸ Azaz a köztársasági kormányzati forma még nagy országokban sem feltételezi létében a nemzetet, s a nemzeti egységet, mert ez az egység a „konföderáció” és az „önkormányzás” révén is megvalósítható.

Utóbbi megoldásnak az előbbivel szemben nagy előnye Acton szemében az, hogy szemben a „nacionalizmussal” nem hordozza magában az „abszolutizmus” veszélyét. A nemzeti elv „a kollektív akarat megdönthetetlen hatalmán alapul”, aminek a „nemzet egysége szükséges feltétele”. A nemzet eszerint egy „ideális egység”, amely

68 Uo., 127.

előbbre való az ország lakosainak „jogainál és kívánságainál”, „képzelt egységbe olvasztja szerteágazó érdekeiket”. „A nacionalizmus magasabb rendű követeléseiért feláldozza az emberek egyéni hajlandóságait, s hogy önmagát igazolja, szétzúz minden természetes jogot és hagyományos szabadságot.”⁶⁹ Ezzel szemben az igazi „szabadelvűségnek” a szabadság védelmére kell törekednie, mert „egyedül a szabadság az, amelyből mindenkinek egyforma előnye származik”. Éppen azért, pontosan a szabadság érdekében, szembe kell fordulnunk a nacionalizmussal, s az abszolutizmusnak a nacionalizmusban jelen lévő lehetőségével, mégpedig a „közhatalom korlátozása” által. „A különbség lényege, hogy ez utóbbi elmélet az egyformaság helyett a többféleségre törekszik, nem az egységre, hanem a harmóniára.”⁷⁰ Míg az egység igénye a „despotizmus és a forradalom fészkévé teszi a nemzetet”, addig „a szabadelvűség” „az önkormányzat védőbástyájául állítja, és az állam túlzott hatalmával szembeni legfőbb korlátnak tekinti”.

Az önkormányzat áldásos politikai hatásai között említi Acton többek között azt is, hogy „függetlenségre” nevel, s ezáltal elejét veszi a „szervilizmusnak”. Megsokszorozza az „egyesülések” számát, s lehetővé teszi az „eltérő vélemények” kialakulását. Ugyanígy függetlenségre nevel azáltal is, hogy a közvéleményt látványosan megosztja, s engedi, hogy a hatalmi akarattól elkülönült „politikai érzelmek és kötelesség-felfogások” megszülethessenek és összetalálkozhassanak. A szabadság sokféleséget eredményez, s a sokféleség a szabadság záloga.

69 Uo., 140.

70 Uo., 141.

De az önkormányzat intézményesítésének mégis legfontosabb következménye az, hogy úgymond „patriótává” tesz, azaz a – jellegeiben prepolitikai – nemzeti érzés és lojalitás helyébe a *politikai hűséget* plántálja. A kettő közötti különbség, hogy míg a nacionalizmus, azaz a „fajunkhoz” való hűség egyszerűen „természeti” vagy „fizikai” eredetű, s lényegében nem más, mint az „önfenntartás ösztöne”, addig a „politikai nemzettel” szembeni kötelezettségeink „etikaiak”. Az egyik tehát inkább az „önfenntartás” állati ösztöne, a másik „erkölcsi kötelességérzet”, „amely akár az önfeláldozást is megkövetelheti”.⁷¹ Az „igazi patriótának” mindig különbséget kell tennie a kettő között, állítja Acton, hiszen az a fajta hűség, ami csak saját fajtánkhoz fűz, nem más, „mint behódolás egy fizikai törvénynek”.

Summa summarum, Acton álláspontja az volt, hogy a nemzeti egység mellett nem szólhatnak „szabadelvű” megfontolások, éppen ellenkezőleg, az igazi szabadelvűség megköveteli a nacionalizmussal való szembefordulást. A kisebbségek asszimilációjának kényszerítő logikája nem magából a köztársasági kormányzat belső szerkezetéből és működési elveiből fakad, mint inkább abból a tényből, hogy a francia forradalom során a köztársasági kormányzatot a nemzeti egység új doktrínájának segítségével kísérelték meg igazolni.

II.3. A kisebbségi kérdés a 20. századi angolszász politikai filozófiában

Noha tény, hogy valóban találunk a 19. századi angolszász politikai filozófiában a nemzettel kapcsolatos igen érté-

71 Uo., 145.

kes reflexiókat, a nemzetiségek vagy nemzeti kisebbségek problémája csak marginálisan, mintegy a fenti kérdések függelékeként jelentkezik. Az identitáspolitikák és a multikulturalizmus ideológiájának kialakulása a 20. század második felében viszont azt eredményezte, hogy a nemzeti kisebbségek kérdése is a politikai gondolkodás homlokterébe került, s mára a politikai filozófia egyik leginkább vitatott problémájává vált.

A hetvenes években, angolszász nyelvi környezetben a nemzeti kisebbségek, pontosabban az „etnikai közösségek” problémájával való teoretikus foglalatalkodást eredetileg minden bizonnyal Vernon Van Dyke-nak, az Iowa-i Egyetem néhai professzorának tanulmányai ösztönözték, aki a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elején több cikket, valamint könyvet is írt a kérdéstről.⁷² A tanulmányai által kiváltott vitához, mely mintegy harminc eszterendeje gyűrűzik tehát, az idők folyamán olyan szerzők szóltak hozzá, mint Chandran Kukathas, Will Kymlicka, Yael Tamir, Charles Taylor, Michael Walzer, David Miller – a felsorolás természetesen korántsem teljes.⁷³

72 Van Dyke témához kapcsolódó, eddig még nem említett tanulmányai, könyvei: Vernon van Dyke: Human Rights and the Rights of Groups, in: *American Journal of Political Science*, 1974, vol. 17, 725–741.; Vernon Van Dyke: Justice as Fairness: For Groups? in: *American Political Science Review*, 1975, vol. 69, 607–714.; Vernon Van Dyke: The Individual, the State and Ethnic Communities in Political Theory, in: *World Politics*, 1977, vol. 29, no. 3, 343–369. (Újranyomva in: Will Kymlicka (ed.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University, Oxford, 1995, 31–56.); Vernon Van Dyke: Collective Rights and Moral Right: Problems in Liberal-democratic Thought, in: *Journal of Politics*, 1982, vol. 44, 21–40.

73 Az említett szerzők fontosabb munkái az eddig említetteken kívül: Chandran Kukathas – Philip Pettit: *A Theory of Justice and*

Van Dyke álláspontja azért kavart olyan nagy vihart, mert kifejezetten a liberális állam jogszolgáltatási rendszerének elégtelenségeivel szembesítette olvasóit, mi több, azt állította, hogy a liberális államelmélet, s ezen túl pedig az egyéni jogok kizárólagosságára alapozott liberális jogrend képtelen befogadni az „etnikai közösségek” követeléseit.

Gondolatmenetét egyik, immár magyarul is hozzáférhető tanulmányán példázom.⁷⁴ Röviden összefoglalva

its Critics, Polity, Oxford–Cambridge, 1990.; Chandran Kukathas: Vannak-e kulturális jogaink? in: Deák Ágnes – Bretter Zoltán (szerk.): *Eszmék a politikában. A nacionalizmus*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, 68–107. Ford. Nagy László Ábel. (Chandran Kukathas: Are There Any Cultural Rights? in: *Political Theory*, 1992, vol. 20, 105–139.); Chandran Kukathas: Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka, in: *Political Theory*, 1992, vol. 20, 674–680.; Chandran Kukathas: *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2003.; Will Kymlicka: The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas, in: *Political Theory*, 1992, vol. 20, 140–146.; Will Kymlicka – Wayne Norman: Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory, in: *Ethics*, 1994, vol. 104, 352–381.; Will Kymlicka – Christine Straehle: Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus, in: *Kellék*, 2001/17., 27–56. (Will Kymlicka – Christine Straehle: Cosmopolitanism, Nation-States and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature, in: *European Journal of Philosophy*, 1999, vol. 7, no. 1, 65–88.); Yael Tamir: *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993.; Michael Walzer: *Spheres of Justice*, Basic Books, New York, 1983.; Michael Walzer: Pluralism: A political perspective, in: Will Kymlicka (ed.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995, 139–154.; David Miller: *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

74 Vernon Van Dyke: Az egyén, az állam és az etnikai közösségek a politikai elméletben, in: *Kellék*, 2005/26., 9–32. Ford. Horváth Erika.

a következő: a liberális gondolati hagyomány és jogalkotás egyik hiányossága, állítja Van Dyke, hogy kizárólag két-szintes államberendezkedésben gondolkodik, s az egyén és állam viszonyában nem ismer el harmadik tényezőt. Holott az emberek sokfélék, mondja, és az egyes államokban is változatos emberi csoportosulások létezhetnek, ami arra kellene, hogy késztesen bennünket, hogy fontolóra vegyük „az etnikai csoportosulásokat”, illetve az egyéb olyan csoportok problémáját, amelyek „eleget tesznek bizonyos feltételeknek”. Érdemes figyelni arra, hogy Van Dyke nem próbálja meg formalizálni azon csoportosulások ismérveit, amelyek jogosultak lehetnek arra, hogy követeléseiket a liberális állam figyelembe vegye. Döntően azonban mégis csak az „etnikai közösségekről” beszél, amelyeket a következőképpen határoz meg: „Etnikai közösségen olyan, közös eredettel rendelkező személyek csoportját értem, akik önmagukról úgy gondolkodnak, mint egy közös – a fajon vagy a kultúrán alapuló – identitással rendelkező csoportról; rendszerint ennek az identitásnak az alapja a közös vallás vagy nyelv; az etnikai közösség tagjai, bár ez nem szükségszerű, tekinthetik magukat önálló nemzetnek is, mely fogalomnak viszont már a politikai autonómia és a függetlenség követelményeit involváló konnotációi vannak.”⁷⁵

Kérdése egészen pontosan az, „hogyan vajon azok az etnikai közösségek”, amelyek eleget tesznek ezeknek a feltételeknek, „tekinthetők-e erkölcsi jogokkal felruházott testületeknek vagy egységeknek [units], illetve, hogy ennek következtében megilleti-e őket sajátos jogi elismerés és ön-

75 Vernon Van Dyke: *The Individual, the State and Ethnic Communities in Political Theory*, in: Will Kymlicka (ed.): *The Rights of Minority Cultures*, 32.

álló jogi státus”.⁷⁶ Siet hozzátenni viszont, hogy a liberalizmus „az egyén jelentőségének hangsúlyozásával gátolja egy megfelelő államelmélet kidolgozását; ami alapvetően azt sugallja, hogy a liberalizmustól nem várható, hogy kielégítő módon kezelje az etnikai közösségek státusának és jogainak kérdését”.⁷⁷ Ehhez ugyanis, mondja, *csoportjogokra* (group rights) lenne szükség.

A csoportjogok kapcsolata az egyéni jogokkal, ahogyan ezt a kapcsolatot ő jellemzi, kétirányú és önmagában meglehetősen összetett. Először is azt állítja, hogy ezek a jogok némelykor visszavezethetők az egyéni jogokra, vagyis beilleszthetők a liberális szemléleti keretbe, máskor viszont nem (azaz az etnikai csoportok követeléseinek kielégítése szétfeszítheti a liberális jogrend kereteit). A csoportjogok tehát nem minden esetben vezethetők le egyéni jogokból, a csoportjogok elismerése inkább annak elismerése, hogy *vannak olyan egyéni jogok, amelyek csupán a csoporttagság révén gyakorolhatók*. Ugyanakkor álláspontja szerint a csoportjogok nem kerülhetnek szembe az egyéni jogokkal, azaz nem kerülhetnek szembe az individuális szabadság liberális alapértékével. Azt állítja tehát, hogy a csoportjogok elvi elismerése, s ezen belül az *önrendelkezés jogának* elismerése semmi esetre sem jelenti az egyéni, emberi jogok felülírását. Épp ellenkezőleg: az egyéni jogok nagyon is értékesek. „Védelmük megköveteli, hogy ott, ahol a csoport önálló státust és jogokat élvez, még inkább résen legyünk, hiszen a csoportok is, éppúgy, mint az állam, megsérthetik ezeket a jogokat.”⁷⁸ Az egyénnek emiatt joga van részt

76 Uo. 31.

77 Uo., 32.

78 Uo., 53.

venni a csoport döntéseiben, s joga van bármikor elhagyni a csoportot, de nincs joga kivonni magát a csoport döntése alól, vagy elutasítani azt.

Van Dyke nézete szerint tézisei lehetővé teszik, hogy egy jóval pragmatikusabb politikai filozófia szülessen, amely meghaladná a liberalizmus individualizmusát. „Elvben, ha a közösségeket sikerül az egyénekhez hasonlóan kötelességeket és jogokat hordozó egységekként elfogadtatni, növekedni fognak az esélyek arra, hogy olyan koherens és intellektuálisan védhető doktrínát, esetleg doktrínát egy csoportját dolgozzuk ki, amelyek megfelelnek bizonyos gyakorlati problémák kihívásának. Az egyének szabadságot és egyenlőségeket óhajtanak, de ugyanakkor él bennük »a közösség iránti vágy« [quest for community] is. Az egyéni jogokra való összpontosítás az atomizálódás és elidegenedés erőire való összpontosítás, s a közösségi érzelmeknek és a közösség iránti lojalitásnak az elhanyagolása.”⁷⁹

Van Dyke gondolatmenetének rövid összefoglalása után most nézzük, melyek a gondolatmenet s az egyes gondolatok alapjául szolgáló – explicit vagy implicit előfeltételek, s melyek (vagy melyek lehetnének) a gondolatmenet kimondott (vagy ki nem mondott) konklúziói. Először is világos, hogy Van Dyke egy csoport tételes jogi elismerését *erkölcsi jogok* meglétéhez köti. Az erkölcsi jog ugyan nem alapoz meg minden esetben tételes jogot, de a tételes jognak minden esetben erkölcsi jogot kell kodifikálnia. Az erkölcsi jogokkal kapcsolatos kérdése tulajdonképpen az, hogy vannak-e *erkölcsileg elfogadható indokaink* arra nézve, hogy ezeket a csoportokat jogokkal ruházzuk fel, vi-

79 Uo., 49.

szont azt meglehetősen nyilvánvalóvá teszi, hogy szerinte az etnikai csoportok éppen úgy jogokkal és kötelességekkel rendelkező entitások lehetnek, akárcsak az egyének. Itt érdemes figyelni arra (igen kevés későbbi vitapartnere tette ezt meg), hogy Van Dyke egyáltalán nem állítja azt, hogy a csoportjogoknak levezethetőeknek kell lenniük az egyéni jogokból, s az egyéni jogokkal vont párhuzam pusztán egy analógia, amennyiben az egyéni jogokat is az egyén *erkölcsi méltósága* alapozza meg, azaz az emberi jogok is erkölcsi megalapozást kérnek. Mindösszesen annyit mond, hogy a csoportjogot erkölcsi jognak kell megalapoznia, azaz léteznie kell minden esetben egy elfogadható erkölcsi indoklásnak. Ezek a csoportjogok aztán vagy levezethetők egyéni jogokból, vagy nem.

Mindenesetre számos későbbi résztvevője a vitának úgy értette, mintha a csoportjogoknak levezethetőeknek kellene lenniük az egyéni jogokból, így később sok esetben a csoportjogoknak az egyéni jogokra visszavezetett *megalapozása* vált problémává, sokféle és kellőképpen bonyolult okfejtést eredményezve. A csoportjogoknak egyéni jogokra való visszavezetése ugyanis mindig azt a kérdést veti fel, hogy miként vezethető vissza egy partikuláris csoport joga az egyetemes emberi jogokra, azaz a kisebbségvédelem, amennyiben csoportjogokat igényel, miként illeszthető be az egyetemes emberi jogokon alapuló individualista nemzetközi vagy nemzeti szintű jogszolgáltatási rendszerbe? A teoretikusok többsége viszont, akár még a liberális elvi alapállású teoretikusok többsége is, a mai nemzetközi jogalkotás tendenciáival szemben arra hajlik, hogy „az egyén jogainak terminológiájából nem vezethető le minden további nélkül egy kisebbségi közösség kultúrájának fenn-

maradását önértékként kezelő »kollektív« jog, sőt bizonyos esetekben a kettő szembe is kerülhet egymással”.⁸⁰

Van Dyke érvelése viszont az ilyen, deduktív megoldások helyett előnyben részesítené a tartalmi kritériumok alapján történő szelekciót, vagyis a csoportjogok szelektív megítélését és odaítélését. Ezzel függ össze, hogy az erkölcsi jog mellett felhozható filozófiai érvek *tartalma* láthatóan nem érdekli különösebben, s ez eléggé nyilvánvalóvá válik annak kapcsán, amit az önrendelkezéshez való jog lehetséges filozófiai megalapozásáról mond: „Ha elfogadjuk, hogy az önrendelkezés lényegében egy csoport – kollektív entitás, egység, testület – erkölcsi joga, akkor mi az alapja? Több válasz is lehetséges. Azok, akik azt hiszik, hogy az egyéni jogok természetes vagy Istentől kapott jogok, kiterjeszthetik ezt a meggyőződésüket a csoportjogokra is; mondhatják azt, hogy a jogokat magának a közösségnek a megléte hívja életre. Azok, akik azt gondolják, hogy az egyének erkölcsi követeléseai szimplán annak kritikai megítélésén alapszanak, aminek *lennie kell*, ugyanezt gondolhatják a csoportjogokról is. Mindkét válasz összeegyeztethető egy harmadikkal, amelyre korábban már utaltam, vagyis azzal, hogy a szükségletek léte maga után vonja a jogot, hogy (bizonyos korlátokon belül) kielégítésük érdekében cselekedjünk.”⁸¹ Itt ugyan megjelenik az egyéni jogokra való utalás, de mint mondtam, ez csupán egy analógia.

80 Ludassy Mária: Liberalizmus, közösség és kultúra, in: *Új holnap*, Miskolc, 1997/1., 11–19., 15.

81 Vernon Van Dyke i. m. 45.

II.3.1. A „kollektív jogok” (csoportjogok) fogalma és lehetséges filozófiai megalapozása

Nyitott kérdés, hogy mit ért Van Dyke a csoportjogok fogalma alatt. Látható, hogy olyan jogokra gondolt, amelyek egyéni jogok gyakorlásának feltételeit képzik, s alapvető formájuknak az *önrendelkezés* jogát tekinti (the right to self-determination). Ám a csoportjogok fogalma ennél jóval tágabb: magába foglalhatja például a kereskedelmi társaságok jogait, a sztrájkjogot, az embereknek a tiszta környezethez való jogát stb.⁸² Amikor etnikai csoportok kollektív jogairól beszélünk, akkor – tekintettel arra, hogy ki a jog gyakorlója, azaz ki a *jogalany* – meg kell különböztetnünk a jogoknak legalább három formáját. Vannak olyan jogok, amelyek azért illetnek meg egyéneket, mert valamely etnikai közösség tagjai, de jogaikat egyénileg gyakorolják; ilyen például az anyanyelv szabad használatának joga a közigazgatásban. Vannak továbbá olyan jogok, amelyeket szintén az egyének gyakorolnak, de csak a csoport más tagjaival közösen tehetik ezt; ilyen például az anyanyelven való tanulás joga, pontosabban a szülőknél az a joga, hogy gyerekeiket anyanyelvi vagy anyanyelven történő oktatásban részesítsék; ezek a jogok úgymond a szürke zónában helyezkednek el, átmenetet képeznek az egyéni jogok és a tulajdonképpeni kollektív jogok között. És vannak olyan jogok, amelyeket csak maga a közösség gyakorolhat, legtöbbször valamilyen, erre felhatalmazott testület révén, mint amilyen az önrendelkezéshez való jog.

82 Lásd ezzel kapcsolatban Kovács Péter tanulmányát: Egyéni és kollektív kisebbségi jogok az alkotmányos fejlődésben – pozitívista szempontból ..., in: *Magyar Kisebbség*, 1996/3., 17–38.

A kollektív jogoknak ezen túlmenően is többféle felosztásával találkozunk a jogi és filozófiai szakirodalomban, így például részletekbe menően elemzi a kollektív jogok fogalmát – pontosabban a csoport-specifikus jogok (group-differentiated rights) fogalmát Will Kymlicka is a *Multicultural Citizenship* című munkájában.⁸³ Itt a csoportjogok között a *speciális képviseleti*, a *polietnikus* (polyethnic) és az *önkormányzati* jogokat nevezi meg. A speciális képviseleti jog durván a társadalmi csoportok arányos képviselét jelenti a törvényhozásban, el egészen a feminista mozgalmaknak az arra irányuló követeléseiig, hogy a nők aránya a törvényalkotásban megközelítőleg tükrözze tényleges arányukat a társadalomban. Ezek a követelések rendszerint a szisztematikus politikai és társadalmi elnyomásra adott válaszreakciók. A polietnikus jogok viszont a kulturális differenciák figyelembe vételét követelik a törvényalkotásban és egyebütt, vagyis pozitív jogi és gazdasági diszkriminációt; ilyen lehet például egy vallási kisebbséget megillető azon jog, hogy tagjai, lelkiismereti okokra való hivatkozással, megtagadhatják a fegyverviselést. Az önkormányzati jog politikai vagy területi autonómiát jelent.

Az alábbiakban mégis a brit politikai filozófus, Bhikhu Parekh valamivel tagoltabb kifejtését és felosztását fogom követni. Az általános véleménnyel szemben, írja Parekh, miszerint a kollektív jogokat azért nem szabad jogrendünk részévé tenni, mert „még a fogalmuk is homályos”, tudni kell, hogy a kollektív jogok fogalma meglehetősen pontos jelentéssel bír. Gyakorlatilag négyféle értelemben beszélhetünk kollektív jogokról, annak függvényében, hogy milyen természetű a jogokkal felruházott csoport karakte-

83 Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, 26–33.

re, illetve hogy ki a jog gyakorlója. A csoportok természetüket tekintve lehetnek *szerződészerűek* (kontraktuálisak), mint a kereskedelmi társaságok vagy a különféle szakmai szövetségek, vagy *amorfak*, mint az etnikulturális közösségek. A különbség a kettő között, hogy míg az előbbi esetben a csoporttagság ismérvei világosak és adottak, addig az utóbbi esetben a csoporttagság ismérveit nehéz objektíve megadni. A csoportot megillető sajátos jogokat gyakorolhatja az *egyén* (ilyen az etnikai közösségek esetében az anyanyelvhasználathoz való jog, vagy az anyanyelven való tanulás joga) vagy maga a *közösség*.

Kontraktuális közösségeket megillető olyan kollektív jogokra példát, amelyeket a közösség tagjai egyénileg gyakorolnak, valamely felekezethez tartozó hívőknek olyan jogai szolgáltatathatnak, hogy például a lelkiismeretükre vagy a vallási előírásokra való hivatkozással megtagadják a hadkötelezettséget, fegyverviselést vagy egyszerűen például a sisak viselését motorbiciklin vagy építőtelepen. Kontraktuális közösségek csoportosan gyakorolt kollektív jogaira példa az egyházak sajátos jogállása, közjogi státusa lehet, az egyházaknak mint intézményeknek vagy testületeknek a jogai, így a belső önrendelkezéshez való jog. Amorf közösségek egyénileg gyakorolható kollektív jogaira példa a fentebb említettek lehetnek, azaz az anyanyelv nyilvános használatához való jog az iskoláztatásban, közigazgatásban, bíróságokon stb. Végül a szó szigorú értelmében vett kollektív jogokra, azaz amorf közösségeket megillető, csoportosan gyakorolható kollektív jogokra az etnikai közösségeket megillető önrendelkezéshez való jog lehet a példa.⁸⁴

84 Bhikhu Parekh: Collective rights, in: Uő: *Rethinking Multiculturalism*, Palgrave – Macmillan, New York, 2006 [2000], 213–219.

Van Dyke tanulmánya nyomán azonban nem a kollektív jogok vagy csoportjogok fogalma vált elsősorban vitatottá, hiszen ő maga, mint láttuk, sejtetni engedte, hogy főként az önrendelkezéshez való jogra gondol. Vitatottá sokkal inkább a csoportjogok haszna és szükségessége, valamint lehetséges logikai/filozófia megalapozása vált, különböző, bonyolultabbnál bonyolultabb filozófiai okfejtéseket eredményezve, főként amiatt, mert többen is megpróbálták a csoportjogokat az egyéni jogok általánosan elfogadott fogalmára visszavezetni, s ezáltal azokat egy tágabb liberális szemléleti keretbe illeszteni. A fő nézeteltérés tehát tulajdonképpen ama kérdés körül volt, hogy az egyéni jogok szavatolása önmagában képes-e megvédeni a közösségeket az asszimilációtól és (a nem kívánt) fölbomlástól, vagy másmilyen típusú megoldásra, például *kollektív jogokra* van szükség. Vagyis, hogy képes-e az egyéni jogok nyelvét beszélő „liberális” demokrácia szembenézni a kisebbségek kulturális/politikai prosperitásának megőrzéséből fakadó követelményekkel.⁸⁵

Míg ebben a kérdésben van Dyke vagy Kymlicka a kollektív jogok vagy csoportjogok eszméjét védték (Kymlicka egészen pontosan a „kisebbségi jogok” eszméjét), addig a liberális Chandran Kukathas vagy a „nemzeti liberális”⁸⁶ Yael Tamir beérték volna az egyéni jogok garantá-

85 Lásd ennek a kérdésnek a nagyon részletes, nagyon körültekintő tárgyalását és összefoglalását Neus Torbisco Casals doktori disszertációjában: *Group Rights as Human Rights. A Liberal Approach to Multiculturalism*, Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2006. Saját, különutas megoldását a kötet második fejezetében vázolja: *Towards an Alternative Notion of Group Rights*, 43–63.

86 Valójában Tamir a nemzeti liberalizmus vagy liberális nacionalizmus következetes bírálója.

lásával – mindkét fél azonban ugyanúgy az egyéni szabadság nevében követelt több vagy kevesebb jogot.⁸⁷ Természetesen az említett álláspontok korántsem merítik ki a vitában fennforgó nézetek, vélemények teljes skáláját, s ha csupán ezeket emeltem ki, az azért volt, mert igazodnak van Dyke tanulmányának eredeti szemléleti kereteihez. Van Dyke ugyan tanulmányában korántsem tárgyalta az összes olyan kérdést, amit később a vitatkozó felek érintettek, de érvei jellegénél fogva mégis hosszú időre meghatározta a vita *szemléleti* irányát. Mivel érveit a liberális demokrácia kontextusában és a liberális jogalkotás radikális individualizmusával *szemben* fogalmazta meg, érthető tehát, ha ezek az érvek alapvetően a *jogalkotás* lehetőségeit firtatták, vagyis az úgynevezett kollektív jogok vagy csoportjogok problémáját.

A kollektív jogok vagy csoportjogok szükségessége azonban hovatovább egyre inkább vitatottá válik a liberális oldalon, s fontos, hogy legalább hozzávetőlegesen felmérjük a kollektív jogok eszméjét érő bírálatok *irányát*, s ezek lehetséges teoretikus következményeit. Az is figyelemre méltó továbbá, hogy az angolszász eredetű kollektív jogi teóriák liberális „átvétele” magyar nyelvterületen igen gyakran szinte ösztönszerűen kritikai formában történik, noha például maga Kymlicka kifejezetten hangsúlyozza a kisebbségi jogok mellett szóló érvek színterének liberális jellegét. Ennek ellenére, mint láttuk (az II.3. alfejezetben), Ludassy Mária a Kymlicka 1989-es könyvéről írott kritikai recenziójában éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy

87 Lásd ezzel kapcsolatosan részletesebben: Demeter M. Attila: A kulturális közösségek jogi elismerése és a kollektív jogok problémája, in: Uő: *Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek*, 133–163.

az egyén jogaiból nem vezethető le minden további nélkül egy kisebbségi közösség kultúrájának fennmaradását önértékként kezelő „kollektív” jog, sőt a kettő bizonyos esetekben szembe is kerülhet egymással. Ludassy bírálata is láthatóan azokat a törekvéseket célozza meg, amelyek a csoportjogokat az egyén jogaiból kívánják származtatni.

Természetesen önmagában az egyéni jogok eszméje s ezek erkölcsi, filozófiai megalapozása is mélyen problematikus, de mivel mára már elfogadtuk és megszoktuk létezésüket, érthető, ha a kollektív jogok kérdésével foglalkozó mai szerzők is azzal kísérleteznek, hogy valamilyen módon az egyéni jogokból vezessék le a kollektívát megillető jogosítványokat. Vonatkozó javaslataik változatosak és gyakran bonyolultak, hiszen – miként Egyed Péter írja egy, a témának szentelt tanulmányában – a probléma „nehezen megoldható, a sajátos visszavezetése az általánosra e filozófiai-jogi esetben különös megfontolásokat igényel, amelyek alkalmasint igen körmönfontak és nehézkesek lehetnek”.⁸⁸ Álláspontja szerint egyébként „a kisebbségi-közösségi jogok hagyományos emberjogi alapokból filozófiai-logikai világossággal *nem vezethetők le*”.⁸⁹

88 Egyed Péter: Kisebbségi jogok mint emberi jogok, in: *Korunk*, 2002/2., 48–58., 48–49.

89 Uo., 57. Némileg más álláspontot képvisel ebben a kérdésben Öllös László, lásd az ezzel kapcsolatos kötetét: *Emberi jogok – nemzeti jogok*, Fórum Kisebbségkutató Intézet – Liliium Aurum Könyvkiadó, Somorja – Dunaszerdahely, 2004. Véleménye szerint a „nemzeti szabadság” része az egyén szabadságának, s az egyéni és univerzális, individuális és nemzeti között a nemzet a közvetítő kapocs (értsd: magyarokként, szlovákokként leszünk emberekké), ezért a „nemzeti jogok” kontemplálhatók egyéni jogokként is, de csak olyan mértékben, amilyen mértékben a nemzeti identitás bizonyos elemei összeférnek az egyéni jogokkal, vagyis univerzáli-

A kisebbségi vagy kollektív jogoknak természetjogi érvekkel való alátámasztása ugyanis természetyszerűen hozza magával azt a kérdést, hogy ezek a jogok visszavezethetők-e a tagok egyéni, emberi méltóságára, természetes emberi jogaira. Ezzel a megoldással, ha egyáltalán létezik, főként az a gond, hogy a klasszikus természetjogi alapvetésű emberi jogi deklarációk az ember jogait partikuláris közösségi tagságára való tekintet nélkül nyilatkoztatták ki, olyan jogokként, amelyek már pusztán emberi mivoltánál fogva is megilletnek minden emberi lényt. A sajátos emberi méltóság, aminek eszméjén ezek a jogok nyugszanak, független az egyén partikuláris identitásától, és bárminő csoporthoz való tartozásától. Ez az embernek valamiféle elvont metafizikai minősége tehát, és semmi köze sincs sem az erkölcsi habitusához, sem a csoportidentitásához. Éppen ezért az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* azt deklarálja, hogy az alapvető emberi jogok mindenkit megilletnek „fajra, színre, nemre, nyelvre, vallásra, politikai vagy egyéb meggyőződésre, nemzeti vagy társadalmi hovatartozásra, születésre vagy státusra” való tekintet nélkül. Nem világos tehát, hogy ezek a jogok miként támaszthatnának alá a sajátos csoportidentitásból fakadó követeléseket.

Fontos még egyszer hangsúlyozni viszont, hogy maga Van Dyke nem is fogalmazott meg ilyen irányú javaslatot, s a kollektív jogok instituálását célzó megfontolásai legfennebb analógiásan hozhatók összefüggésbe az egyéni jogok eszméjével, amennyiben mindenkor mereven ra-

san választhatók. (Egy liberális szerkezetű kultúrának elvben bárki tagja lehet, hiszen ez nem kirekesztő.) Ha viszont a fenti érvelés logikáját megfordítjuk, akkor ahhoz a konklúzióhoz jutunk, hogy bár „az identitás megválasztásához” való jog egyetemes emberi jog ugyan, de csakis a liberális szerkezetű kultúrák választhatók.

gaszkodott ahhoz az állásponthoz, hogy a csoportjogoknak (akárcsak az egyéni jogoknak) *erkölcsi jogot* kell kodifikálniuk. Ugyanakkor az erkölcsi jog filozófiai/metafizikai megalapozása láthatólag nem érdekelte különösebben.⁹⁰ Azt gondolta ugyanis, hogy a kérdésre több, egymással egyenértékű válasz is adható, az egyéni jogok filozófiai megalapozásával való analógiában.

Az etnikai közösségek problémájának a jogalkotásra kihegyezett megközelítésmódja azonban nem csupán a megalapozás logikai/filozófiai problémáját veti fel, hanem egyszersemind a fölösleges *jogszaporítás* veszélyeit is magában hordozza. A jogszaporításban rejlő devolúciós veszélyekre többek között megint csak Egyed Péter figyelemzettett egy másik, 2005-ben megjelentetett tanulmányában.⁹¹ Az emberi jogok ilyenén, kisebbségi jogok formájában történő extenziója, állította, parttalanná és irrelevánsá teszi az emberi jogokra való rekurzust, másfelől a folyamat iránya egyre inkább megköveteli az emberi jogokról folytatott filozófiai diskurzusban a hangsúlyok áthelyezését a *nomoszról* a *phüisziszre*, vagyis az emberi *jogokról* az em-

90 Ez az álláspont azonban megint csak bírálható liberális oldalról, aminek bizonyítékát Mester Béla egyik, 2005-ben megjelentetett tanulmánya adja. A szerző álláspontja szerint akárhogyan is forgatjuk a kollektív jogok kérdését, nem kerülhetjük meg az egyéni akarathivánításra való utalást az elméletben, illetve az erre való felszólítást a gyakorlati politikában. Úgy tűnik tehát, hogy az egyéni akarathivánításra és az egyéni jogokra vissza nem vezethető kollektív jogokról beszélni képtelenség. Lásd Mester Béla: A kontraktualizmus védelmében. A kollektív jogok visszavezethetősége az egyéni jogokra, in: *Kellék*, 2005/ 26., 55–61.

91 Lásd Egyed Péter: A közösség kérdése a kommunitarista, valamint a hagyományos (közösségi) diskurzusban, in: *Kellék*, 2005/26., 41–53.

beri természetre. Az emberi természetről alkotott tanításával viszont az arisztotelészi filozófia megfelelőbb módszertani alapokat kínál a közösségi probléma megközelítéséhez, mint a 20. század filozófiái, hiszen a klasszikus görög politikai elmélet az ember természetét eleve nem individuálisként, hanem közösségiként gondolta el – Arisztotelész számára az egyén természete csupán derivátuma volt közösségi létmódjának. Azok a 20. századi közösségelvű gondolkodók, akik – mint például a skót filozófus, Alasdair MacIntyre – fölfedezték az arisztotelészi társadalomfilozófiában rejlő kiaknázatlan lehetőségeket, így jutottak el az emberi közösség mint politikai közösség (*polisz*) antik gondolatának rehabilitálásához. A *polisz*, a politikai közösség, bár a közös kultúra magas fokát kívánja meg a benne résztvevőktől, s ellehetetlenül, ha tagjai legalább egy nyelven nem értik meg egymást, mégsem merül ki magában a közös kultúrában, s legalább annyira különbözik a *Volk* politikai társadalmától, mint amilyen távol áll mindkettő a liberális demokráciától.

Az emberi jogok szaporításában rejlő devolúciós veszély lehetősége azonban régi vita tárgya, amely elméleti értelemben akár egészen a szociális vagy morális jogok kodifikálására tett korai, 18. századi javaslatokig is visszavezethető. Hannah Arendt szerint már a francia forradalmárok, azzal, hogy az ember jogait *természetes* jogokként kontemplálták, teret nyitottak az emberi jogok természetes igények nevében történő szaporításának, hiszen az olyan jogok, mint például a Robespierre által következetesen szorgalmazott „megélhetés joga”, csak azért illetik meg az embert, „mert természeti lény, »az élelemhez, a ruházkodáshoz, a fajfenntartáshoz«, vagyis az életszükségletekhez va-

ló jogán”.⁹² Az emberi jogok extenziója, a klasszikus, már Locke vagy a *Függetlenségi nyilatkozat* által nevesített „negatív” jogoknak (az élet, szabadság és a boldogságra való törekvés jogának) „pozitív” jogokkal való megtoldása ilyenformán valóban „a természetre redukálja a politikát”, csak hogy itt az emberi természet alatt az ember fizikai, biológiai valóságából következő igények értendők. Az is kétségtelen továbbá, s többek között ezt kívántam az első fejezetben bizonyítani, hogy a 20. században, „az új társadalmi mozgalmak” és az „identitáspolitikák” térnyerésével, a jóléti államnak a magánszférába való behatolásával, a közélet és magánélet közti határ felszámolásával egyre inkább „az emberi természet” kérdései, azaz a szexuális preferenciák, a nemi, etnikai, faji identitás, a szegénység váltak politikai problémákká. Ezzel az egyre határozottabban alakot öltő tendenciával szemben Arendt már a múlt század közepén a politika másfajta kontemplációját javasolta. Meggyőződéses republikánus gondolkodóként, akinek a politikáról alkotott nézeteit főként az antik polisz dokumentált politikai tapasztalatai inspirálták, az volt a véleménye, hogy a politika a *politikai szabadság*, az egymással való beszélgetés szabadságának terepe, a természeti erők uralma és kényszerítő ereje alól tehát fel kell szabadítani a szemléleti és véleménykülönbségek megjelenésére. Elméleti értelemben azonban ezek a javaslatok már nála is Arisztotelész politikai nézeteire mentek vissza, aki az embert hol politikai, hol pedig beszélő lénynek nevezte, s akinek a – részint a metafizikájában, részint az athéni állam politikai gyakorlatáról szerzett tapasztalataiban gyökerező – filozófiai ant-

92 Hannah Arendt: *A forradalom*, Európa Kiadó, Budapest, 1991, 140. Ford. Pap Mária.

ropológiája valóban a politikai közösség ontológiai primátusát tanította az egyénnel szemben.⁹³ „A *polis* az, amely az embert mint emberi lényt szó szerint lehetővé teszi.”⁹⁴

Mindazonáltal a „tisza” vagy „klasszikus” republikánus álláspont, amit Arendt, majd később más amerikai gondolkodók is megpróbáltak (s a mai napig megpróbálnak) rehabilitálni, a képviseleti demokrácia keretfeltételei között nehezen tartható fenn. Mégpedig éppen azon okoknál fogva, amelyekre Mill figyelmeztetett a képviseleti kormányzatról írt munkájában. A nemzeti liberalizmus százannyi éves tradíciója újra meg újra figyelmeztet bennünket annak a történelmi tapasztalatnak a jelentőségére, hogy az újkori demokratikus államok zömmel nemzetállamokként jöttek létre. A demokratizmus logikája, a népszuverenitás és a képviseleti elv intézményesítése óhatatlanul megköveteli a politika „nacionalizálását” is, lévén a demokratikus politika – miként Kymlicka állítja – népnyelvi politika, ami a *közös nyelv* szükségességét kívánja meg.⁹⁵

93 Arisztotelész politikai nézetei a legtöbb ókorkutató szerint az antik görögség egészének politikai tapasztalatait summázták, azaz korántsem csupán a gondolkodó egyén elszigetelt véleményéről van szó. „Arisztotelész a *Politikában* az embert *zón politikónként* határozta meg (1252b9–53a39), és ennek jelentése csak metafizikájának fényében érthető; ennél fogva a helyes fordítás nehézkes magyarázatot igényel – az ember olyan lény, akinek legfőbb célja, akinek *télosza* (célja), hogy természeténél fogva *polis*ban éljen. Úgy vélem, ezzel a legtöbb görög egyetértett, ha hallott egyáltalán Arisztotelészről és felfogta, amit mondott, bár ezek kevesen voltak.” Moses I. Finley: *Politika az ókorban*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1995, 58. Ford. Greskovits Endre.

94 William M. Sullivan: *Reconstructing Public Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1982, 173.

95 Will Kymlicka: *Liberalism and Minority Rights. An Interview*, 144. Lásd ezzel kapcsolatosan még: Will Kymlicka: *Politics in the*

Kymlicka viszont, visszautalva erre a több mint száz éves tradícióra, mind az 1995-ös, mind pedig a 2001-es könyvében arra figyelmeztet, hogy ez a történelmi logika kifordítható. Ha az „egy kormányzat – egy nemzetiség” alaptézise jó érv volt még John Stuart Mill kezében, hogy a skótok asszimilációját követelje, legalább olyan jó indok lehet a kisebbségi nyelvek politikai intézményesítése mellett is. És ez egyszerismind amellet szóló érv is lehet, hogy mindenkor gondosan különbséget tegyünk a szexuális, nemi, felekezeti identitásokból, valamint az etnikai/nyelvi identitásból fakadó igények között. Ez az érv, azzal hogy a *nyelv* megkülönböztetett jelentőségére mutat rá a demokratikus politika összefüggésében, egyszerismind arra is figyelmeztet, hogy van olyan partikuláris identitás, mégpedig a nyelvi identitás, ami nem utalható a magán- vagy társadalmi szférába.

Számos liberális szerző amellet érvel, írja Kymlicka a *Multicultural Citizenship* című munkájában, hogy az etnikai közösségek vagy nemzeti kisebbségek helyzete analóg a felekezetek helyzetével.⁹⁶ (Tulajdonképpen ugyanígy érvelt a nemzetiségeknek a „kikerekítésre”, azaz a területi autonómiára irányuló igényeivel szemben már Eötvös is 1868-ban, a nemzetiségi törvény vitájakor tartott felszólalásában.) Miként az állam világnézeti semlegességét állam és egyház elválasztása biztosította, az állam etnikai semlegességét állam és etnicitás következetes elválasztásának kellene biztosítania. Ahogy az állam nem ismer el és nem támogat egyetlen felekezetet sem, ugyanúgy nem kel-

Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship, Oxford University Press, Oxford, 2001, különösen a 3. fejezetet.

96 Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, 111.

lene elismernie egyetlen etnikumot sem, s egyetlen nyelvet sem. Csakhogy, míg állam és egyház elválasztása az állam laicizálása révén lehetséges volt, mert a világi politika nem szorul szükségképpen vallási legitimációra (maga a kereszténység is szorgalmazza a hitbéli kérdések elválasztását a világi autoritástól), addig a „szocietális” kultúra központi eleme, a nyelv egyszersmind a demokratikus politikának is szükségképpen eszköze. Az államnak nem kell az egyes felekezeteket támogatnia (még akkor sem, ha több európai államban, Németországban, Angliában, de egybűtt is ezt megteszi), ellenben akkor, amikor eldönti, hogy melyik nyelv legyen használatos a közhivatalokban, oktatásban, akkor akaratlanul is megerősíti egy adott nyelv jogi és közjogi státusát. S ha támogatja a többségi kultúrát azzal, hogy nyelvét a közhivatalok és az oktatás nyelvévé teszi, nem tagadhatja meg a kisebbségi nyelvektől a hivatalos elismerést azzal, hogy ez megsérti az állam és az etnicitás elválasztásának elvét.

Kymlicka okfejtése már csak azért is figyelemre méltó, mert megkísérel leszámolni az állam etnokulturális semlegességének némely liberálisok által ma is osztott illúziójával, és rámutat arra a fontos tényre, hogy egy adott államban, lévén a nyelv a demokratikus politika eszköze, a nyelvi identitásnak megkülönböztetett politikai jelentősége van. Arra figyelmeztet, hogy a politikai intézményeket nem lehet olyan mértékben leválasztani a kultúrától vagy nyelvről, mint ahogyan az a vallás és az állam esetében történt. Az etnikai, nemzeti identitás, még ha kisebbségi is, természetesen politikai intézményesítésre, nyilvánosságra, elismerésre tart számot.

Bármelyek is legyenek tehát a nemzeti liberális érvkészlet hiányosságai, nagy érdeme az, hogy bebizonyította: nemzetállami keretekben a nyelvi identitás nem utalha-

tó vissza a magánéleti vagy társadalmi szférába, hanem – éppen a nemzetállam működési logikájából fakadóan – politikai elismerésre tart számot. A nemzeti liberalizmus mai tanulsága, hogy leszámolt a liberális állam „etnokulturális semlegességének mítoszával”,⁹⁷ s megmutatta, hogy a politikai intézményeket, a demokratikus politikát nem lehet nyelvi értelemben semlegesnek tekinteni. A Habermas által képviselt „posztacionális” politikai filozófia⁹⁸ és a Kymlicka által képviselt „nemzeti liberalizmus” mai vitájában az utóbbi következetesen azt az álláspontot védi, mely szerint etnokulturális identitásunknak vannak olyan elemei, amelyek nem „kommunikációképesek”, azaz identitásunknak nem minden eleme emelhető be a demokratikus alkufolyamatokba.⁹⁹ Paradox módon éppen maga a nyelvi identitás nem kommunikációképes, éppen a nyelvi identitás az, amely megkülönböztetett bánásmódra, politikai elismerésre tart igényt, s mindez azért, mert maga a nyelv a demokratikus politika eszköze: ezért politikai szempontból egyáltalán nem mellékes, hogy milyen nyelven beszélünk. A nemzeti liberalizmus következőképpen a kulturális minták sokszínűségének, az etnokulturális pluralizmusnak a politikai intézményesítésére törekszik, és alapvetően szkeptikus annak tekintetében, hogy az etnikai feszült-

97 Will Kymlicka: Nation-building and minority rights, 185–187.

98 Lásd Jürgen Habermas: Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe, in: *Praxis International*, 1992, vol. 20, 1–19.

99 Lásd erről részletesebben Losonczi Alpár: Minoritási nemzetforma, in: *Kellék*, 2005/26., 63–69.

ségek feloldhatók lennének a „posztacionális föderáció” posztulátumaival.

De a 20. századi nemzeti liberalizmus egyszersmind a maga 19. századi hagyományaival szemben is kritikus, hiszen Kymlicka számára kétségesnek tűnik, hogy a nemzetállamoknak a nemzetépítési programjai valaha is elérnék a kívánt célt, a kisebbségi identitás teljes lerombolását, s a kisebbségek asszimilációját. „Beképzeltnek (és legtöbbször esélytelennek) tűnik egy olyan közös nemzeti identitás és nemzeti nevelési program szorgalmazása, amely rombolja a nemzeti kisebbségeit. Ennek ellenére mégsem remélhetjük, hogy biztosítható volna minden nemzeti kisebbség számára, hogy saját állammal rendelkezzen. Álláspontunk szerint ezért még nem kell feladnunk a nemzeti liberalizmus megközelítését, de szükség van a cél újrafogalmazására. A nemzeti identitás az egyes nemzeti kisebbségek esetében fontos eszköze lehet annak, hogy önkormányzatot gyakorló politikai intézményrendszert hozzanak létre. Akárhogyan is, ezek a releváns »politikai egységek« nem lehetnek államok. Egy kifejezést kell találnunk – amely más, mint a nemzetállam –, s ez nem más, mint a többnemzetiségű állam [multination state]. Hogy a liberális nacionalizmus a jelen világ életképes és igazolható megközelítése lehessen, ahhoz arra van szükség, hogy lemondjunk a nemzeti liberalizmus hagyományos – egy állam, egy nemzet – aspirációjáról, és az államot önrendelkező népek államszövetségeként fogjuk fel, melyben a belső határok úgy vannak megvonva, a hatalom pedig akképp van elosztva, hogy lehetőség nyíljon minden nemzetiség számá-

ra bizonyos fokú önrendelkezés gyakorlására.”¹⁰⁰ Mindez egyszersem arra int, hogy a nemzeti kisebbségek problémájának orvoslása aligha gondolható el pusztán a jogvédelem terminusaiban, vagy legalábbis nehezen képzelhető el a *hatalom* ezzel párhuzamos szerkezeti átalakítása nélkül.

II.3.2. Will Kymlicka és a kisebbségi jogok liberális megalapozása

A nemzeti kisebbségek jogi státusával kapcsolatos vitának, ami tehát mintegy harminc esztendeje zajlik angolszász nyelvi környezetben, kétségkívül legismertebb álláspontját tekintve egyik legkonzekvensebb résztvevője Will Kymlicka. Miként azt az említett vita is mutatja, a fő nézeteltérés ma tulajdonképpen ama kérdés körül van, hogy az egyéni jogok szavatolása önmagában képes-e megvédeni a közösségeket az asszimilációtól és (a nem kívánt) fölbomlástól, vagy másmilyen típusú megoldásra, például *kollektív jogokra* vagy *csoportjogokra* van szükség. Kymlicka kérdése, ami mind a *Liberalism, Community and Culture* című 1989-es, mind pedig a *Multicultural Citizenship* című 1995-ös könyvében behatóan foglalkoztatja, hogy lehet-e liberális elvek és értékek segítségével igazolni a *kisebbségi jogok* vagy *csoport-specifikus jogok* rendszerét. Álláspontja szerint, amelyet mind a két említett könyvében két-két fejezetben részletesen is kifejt, a „kisebbségi” jogok rendszerét valamiképpen *liberális* elvekre, az egyéni *szabadság* és a csoportok közötti *egyenlőség* értékeire kell visszavezetni (lásd az I.3.2. alfejeztet).

100 Will Kymlicka – Christine Straehle: Kozmopolitanizmus, nemzet-államok, kisebbségi nacionalizmus, 46.

Miután azonban Kymlicka nézeteit, illetve az ezekkel szemben megfogalmazott kritikákat részletesen ismerteti és elemzi Salat Levente a 2001-ben megjelentetett, kiválóan okadatolt könyvében,¹⁰¹ ezek részletekbe menő ismertetésétől itt eltekintek. Másfelől viszont, tekintve hogy mégiscsak Kymlicka az egyik legfontosabb résztvevője az említett vitának, gondolatmenetének vázlatos ismertetését jelen fejezet témája mégis szükségessé teszi. Az alábbiakban először azokat – a szocietális kultúra természetével és társadalmi igazságossággal kapcsolatos – érveit tekintem át, amelyek valamiképpen a kulturális tagság értékét, egyzersmind tehát a kisebbségi jogokat kívánják filozófiailag is igazolni, abban a formában, ahogyan azokat Kymlicka 1989-es könyvében kifejtette,¹⁰² néhány mondat erejéig kitérve ezek bírálatára is. Továbbá, tekintve, hogy ezeket a megfontolásokat 1995-ös könyvében részint korrigálta, részint újabbakkal egészítette ki, a fejezet lezárásában kitérek ezen újabb szempontok vagy legalábbis azok némelikének ismertetésére is.

Amennyiben Kymlicka a kisebbségi jogok rendszerét az egyéni *szabadság* és a csoportok vagy közösségek közötti *egyenlőség* (társadalmi igazságosság) értékeire kívánja alapozni, annyiban egyzersmind tehát azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a kisebbségi jogok mellett szóló érvelés szerinte szolid elvi bázissal, a mellettük szóló érvelésnek pedig belső logikai koherenciával kell bírnia, s hogy ezen érvrendszer számára a liberalizmus értékei kell az alapot biztosítsák.

101 Lásd: Salat Levente: *Etnopolitika a konfliktustól a méltányosságig*, Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2001, 141–169.

102 Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, 162–205.

A kultúra védelmének követelményét, azaz a kulturális tagság értékét Kymlicka részint a Charles Taylortól kölcsönvett komunitárius érvelés segítségével, az úgynevezett „társadalmi tézis” átértelmezésével igazolja,¹⁰³ részint viszont Rawlsnak az újraosztó igazságossággal kapcsolatos nézeteire alapoz. Az első a szabadság, a második az egyenlőség értékére vezeti vissza a „kulturális tagság” értékét.

Taylor érve az volt, hogy a szabadság szabadelvű értelmezése „kiüresíti”¹⁰⁴ a szabadság tartalmát, mert a szabadság állapotát társadalom- és politikaelőtti (azaz *természetes*) állapotként gondolja el. Emiatt nem vet számot azokkal a „belső” (döntően racionális, a ráció valamilyen képességével összefüggő) tényezőkkel, amelyek az egyént képessé teszik a szabad választásra (azaz a liberalizmus a szabadság *tartalmát* a szabad cselekvés lehetséges *céljaitól*, a cél-tételező racionalitástól függetlenül próbálja megragadni), továbbá elhanyagolja azoknak a „külső”, társadalmi és politikai feltételrendszereknek a vizsgálatát is, amelyek között a szabadságra való törekvés egyáltalán *értelmet nyer*. A szabadságot tehát, állítja Taylor, a tartalmára és megvalósulásának feltételeire irányuló reflexió közben úgymond „pozícionálni” kell, számot kell vetni a racionális és szabad cselekvés lehetséges céljaival, s a célok megválasztásának társadalmi, politikai keretfeltételeivel. Szabadságra törekedni ugyanis nem minden társadalomban értelmes dolog: a szabadság élhető állapotának keretfeltételei csak ott adottak, ahol a racionális cselekvés túlsúlyban van az irra-

103 Lásd ezzel kapcsolatosan bővebben: Will Kymlicka: Taylor’s Social Thesis, in: *Uő: Liberalism, Community and Culture*, 74–99.

104 Charles Taylor: *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 155.

cionálissal szemben, s ahol az egyén szabadon választhat az általa ésszerűnek ítélt lehetőségek között. A kormányzat nem lehet semleges a polgárok opcióival szemben, hiszen mindenkor biztosítania kell az ésszerű opciók túlsúlyát az ésszerűtlenekkel szemben.

Kymlicka kölcsönveszi az érvet, s az egyéni szabadság kulturális beágyazottságának felismeréséből kiindulva felhasználja arra, hogy a kultúra védelmének kötelezettségét megalapozza. A kultúra védelme azért fontos, állítja Kymlicka, mert az előttünk nyitva álló választási lehetőségek tartományát, azaz az értelmes élet feltételeit képező választási lehetőségeinket kulturális örökségünk határozza meg. A kulturális hagyomány révén szerünk tudomást azokról az életformákról, amelyeket élhetünk, és „azáltal döntjük el, hogyan éljük életünket, hogy belehelyezkedünk ezekbe a kulturális narratívákba, azáltal, hogy elfogadjuk azokat a szabályokat, amelyek értékesnek tűnnek számunkra, amelyek érdekesek arra, hogy szerintük éljünk”.¹⁰⁵ A kultúra teszi lehetővé tehát, hogy megítélhesünk és szabadon megválaszthassuk életterveinket. A szabadelvűeknek azért kell törődniük a kultúrák sorsával, mondja, mert „az emberek kizárólag annak révén szerezhetnek tudomást életszerű módon a számukra elérhető lehetőségekről, és vizsgálhatják meg értelmesen értékeiket, hogy egy gazdag és szilárd kulturális hagyománnyal rendelkeznek”.¹⁰⁶ A kulturális csoporttagság támogatása melletti fő érv tehát az, hogy „ez teszi lehetővé az értelmes egyéni választást”.

105 Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, 165.

106 Uo.

Kymlicka elképzelésével szemben több ellenvetés is tehető, itt csupán jelzésszerűen említnék kettőt ezek közül. Először is ez az érv látható módon a kulturális csoporttagság értékét az egyéni választás jelentőségének rendeli alá, s a kultúrának egyfajta *instrumentális* fölfogását feltételezi. Yael Tamir arra figyelmeztet például, hogy amennyiben a kultúra védelmének követelményét az egyéni szabadság jelentőségének rendeljük alá, akkor ezzel a kultúrát eszközszerűvé, identitásunk és autonómiánk fenntartásának szimpla instrumentumává változtatjuk, vagyis éppen attól a minőségétől fosztjuk meg, ami miatt igazán lényeges tagjai számára. Olyan ez, állítja Tamir Michael J. Sandel nyomán, mintha azt mondanánk, hogy a történelem során üldözött felekezetek hívei azért harcoltak a hitükért, hogy gyakorolhassák a lelkiismereti szabadságukat. Kymlicka elméletének másik gyengéje, mutat rá Salat Levente, hogy „a választás kontextusát az autonómia társadalmi feltétele mellett az identitás forrásának is tekinti egy időben”, s ez „terminológiai feszültséget eredményez, és aláássa az elmélet liberális jellegét”.¹⁰⁷ Főként azért, mert a választás kontextusát „liberális-ellenes” módon a saját kultúrára korlátozza, noha elvben minden liberális szerkezetű kultúra ugyanolyan jó terepe kellene legyen az egyéni választásnak. Minden liberális szerkezetű kultúra elvben ugyanannyi választási lehetőséget kínál fel tagjainak, így tehát nincs különösebb indokunk arra, hogy miért is ragaszkodunk a *saját* kultúránkhoz. Mindez azzal a kényel-

107 Salat Levente: A kulturális beágyazottság mint a primordiális javak egyike, in: *Uő: Etnopolitika a konfliktustól a méltányosságig*, 194–195.

metlen következménnyel jár, hogy liberális kultúrák esetében az identitáshoz való ragaszkodást ésszerűtlenné teszi.

A csoportok közötti *egyenlőség* értékének és a társadalmi igazságosság követelményrendszerének a liberális kisebbségvédelmi politikát legitimáló funkciója úgyszintén vitatható. Kymlicka itt amellet hoz érveket, hogy a kisebbségi jogok által feltételezett pozitív diszkrimináció nem sérti a jogegyenlőség hagyományos liberális elvét. Az állampolgárságból és a kulturális tagságból fakadó igények liberális alapvetések mentén is összeegyeztethetők, állítja Kymlicka, például ha a rawlsi *differenciált egyenlőség* elvét a kulturális javakra mint elsődleges vagy primordiális javakra is kiterjesztjük. Ugyanúgy, ahogy Rawls egyenlőséggel¹⁰⁸ megengedi a hátrányos helyzetű társadalmi kategóriákkal való kedvezményezett bánásmódot, a kulturális közösségek is előnyökben részesülhetnek anélkül, hogy emiatt az állampolgári egyenlőség követelménye sérülne.

Mindez viszont csak akkor jogos, állítja, ha az egyenlőtlenségek nem a csoport tagjainak a választásaiból, hanem a *körülményekből* fakadnak, s ha az egyenlőtlenségekkel a csoport *minden* tagja szembesül, vagyis, ha valamely csoport, kulturális identitásánál fogva, egyenlőtlen bánásmódban részesül (lásd az I.3.2. alfejezetet).

Itt viszont Kymlicka bírálói többek között megint csak azt emelték ki, hogy Kymlicka érve csak akkor jogos, ha a kultúrát *önértéknek* tekintjük. Így például Ludassy Mária, a Kymlicka 1999-es könyvéről írott, már hivatkozott kritikai recenziójában szintén eljut erre a következtetésre, s

108 Lásd ennek részletes leírását Rawls főművében: John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 86–92. Ford. Krokovay Zsolt.

a problémát egy igen szemléletes példával illusztrálja: „Ha a többség nem támogatja »saját« szénbányászainak ama vágyát, hogy továbbra is dolgozhassanak a veszteséges szénbányákban – ami pusztán monetáris szempontból költségesebb passzió, mintha naphosszat államköltségen golfozni akarnának –, akkor mi jöhet ki a követelhető meg, hogy az őslakosság őskori halászati és vadászati technikái megőrzésére milliókat költson, amikor számukra az ingyenes hús- szállítás is százszor olcsóbb lenne?”¹⁰⁹ A pártatlan piacon a „szigonnyal fogott foka, lándzsával ejtett bölény” nem versenyképes. Mi több, magának a kisebbségi kultúrának a piaci értéke is csekély. Támogatása tehát csak akkor indokolt, „ha *nem áru, nem eszköz* jellegűnek tekintjük”.¹¹⁰ Látható tehát, hogy Tamirhoz hasonlóan Ludassy is arra a végkövetkeztetésre jut – mégpedig nem a kultúra szerkezetével és funkciójával kapcsolatos megfontolásokból kiindulva, hanem kifejezetten az igazságosság elveiből és a piaci szempontokból együttesen fakadó követelményeket végiggondolva –, hogy a kisebbségi kultúra kiemelt támogatása csak akkor indokolt, ha ezt *önértéknek* tekintjük. Ez viszont pontosan Kymlickának a kultúra instrumentális értékével kapcsolatos alapvetéseit ássa alá.

Csakhogy Ludassy egyszersmind arra is figyelmeztet, hogy a kultúra védelmének követelményét az egyes kultúrák önértékét alapul véve sem leszünk képesek igazolni. Azaz gondolnunk kell arra is, hogy a kulturális hagyományok különbözősége sem kizárólag az emberiséget gazdagító értékek tárháza. A „tuszik táncai, a hutuk harci éneke számukra szép életforma, számunkra pedig esztétikai élvez-

109 Ludassy Mária i. m. 18.

110 Uo.

zet és/vagy etnográfiai kutatások tárgya [...] Ám ha ezen hagyományok azt implikálják, hogy a másik kulturális közösség kiirtható, akkor erre nehéz azt mondani, hogy mint történelmi-törzsi tradíció ez is tiszteletre méltó. Ha a megcsonkított tuszik, ill. hutuk tízezreinek holttestét sodró vészes vízre gondolok, nem vagyok biztos benne, hogy kultúrájuk különben tényleg undorító amerikanizálódása [...] nem emberségesebb fejlemény-e, mint azon törzsi tradíciók, melyek egymás kölcsönös kiirtását teszik meg a »mitudat« alapjává, a közösség-konstituáló alapértékké.”¹¹¹

Az érv kétségkívül helytálló, bár az nyilvánvaló, hogy lényegi különbség van aközött, hogy megpróbáljuk saját értékrendszerünket más, számunkra idegen és távoli kultúrákra rákényszeríteni, úgymond humanizálni vagy amerikanizálni azokat, s aközött, hogy megköveteljük az immigráns társadalmakba betelepülőktől a befogadó társadalom értékrendszeréhez való felzárkózást. Ez utóbbi helyzetben nyilván az lesz a kérdés, hogy milyen mértékben kötelez a tolerancia azokkal szemben, akik nem osztják a mi társadalmunk alapértékeit. Amint azt viszont korábban, már az első fejezetben említettem (lásd az I.3.2. alfejezet), Kymlicka szerint a tolerancia értéke származtatott érték, s az egyéni szabadság alapvetőbb értékéből nyeri a maga értékét. A fenti, az egyéni szabadság kulturális beágyazottságával kapcsolatos érvek újfent csak megerősítik ezt az álláspontot. A liberalizmus, írja Kymlicka a *Multicultural Citizenship* című könyvének a toleranciáról és annak hatáiról szóló fejezetében,¹¹² megengedi, hogy az etniku-

111 Uo., 16.

112 Will Kymlicka: Tolerantion and its Limits, in: Uő: *Multicultural Citizenship*, 152–172.

mokat és nemzeti kisebbségeket csoportspecifikus jogokkal ruházzuk fel, csakhogy ez alapvetően két feltételhez kötött, amelyeket éppen maguk a liberális elvek rögzítenek és írnak elő. Egyfelől a kisebbségi jogok liberális koncepciója semmiképp sem igazolhatja azt, hogy az adott közösség tagjainak az alapvető polgári és politikai jogait a kisebbségi kultúra nevében korlátozzák. Másfelől a kisebbségi jogok liberális rendszere kizárja azt is, hogy egyes csoportok másokat elnyomjanak vagy kizsákmányoljanak. Azaz végső soron a csoportok számára felkínált kisebbségi jogoknak tiszteletben kell tartaniuk az egyéni szabadság és a csoportok közötti egyenlőség korlátozó liberális elveit.

A bevándorló közösségek problémája azonban más értelemben is kihívást jelent Kymlicka elméletével szemben, ezért a *Multicultural Citizenship* egy másik fejezetében részletesen is tárgyalja.¹¹³ Ez a kihívás – mint azt Salat találatlan megjegyzi – inkább „az elmélet belső konzisztenciája szempontjából bír jelentőséggel”, hiszen, amint azt láttuk, Kymlicka feltevése szerint a bevándorlók, azaz az „etnikumok” vagy etnikai közösségek az esetek többségében nem érdekeltek saját szocietális kultúrájuk fenntartásában. Elvileg azonban van jelentősége, mert „elképzелhető, hogy valamely befogadó állam kormányzata olyan bevándorlási politikát preferál, amely lehetővé teszi az immigráns közösségek számára a szocietális kultúra kiépítését”.¹¹⁴ Elképzелhetőnek tehát legalábbis elképzелhető, hogy a befogadó államok kormányzatai a bevándorlókat „telepesekeként” kezeljék, azaz kolóniákat hozzanak létre számukra, nyelvhasználati és önkormányzati jogokat biztosítsanak, s

113 Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, 94–101.

114 Salat Levente i. m. 152.

ezáltal megteremtsek a szocietális kultúra megteremtésének a feltételeit.¹¹⁵ Önmagában egy ilyen politika még nem tekinthető igazságtalannak, bár természetesen nehéz elképzelni olyan országot, amely ezt bevezetné.¹¹⁶ Csakhogy másfelől a befogadó társadalmaknak, a nyugat-európai demokráciáknak vagy az Egyesült Államoknak ama döntése sem tekinthető igazságtalannak, ha megtagadják a betelepülőkötől azt a jogállást és mindazokat a forrásokat, amelyeket a nemzeti kisebbséggé való alakulásuk feltételezne. Elvégre a bevándorlók számára a származási országban adva volt annak lehetősége, hogy saját kulturális hagyományaik szerint éljenek, s pontosan a saját választási szabadságukkal éltek, amikor ezt feladták, s úgy döntöttek, hogy kivándorolnak. „A kulturális beágyazottságból való önkéntes kiszakadás egyben azt is jelenti esetükben, hogy lemondanak arról az elsődleges jóról, ami születésüknél fogva megillette őket: hogy saját kultúrájukban éljék le az életüket. Ha pedig egyszer lemondtak róla, akkor morálisan tarthatatlan, hogy erre vonatkozó ígérennyel álljanak elő a befogadó ország kormányzataival szemben.”¹¹⁷

Az nyilván Kymlicka számára is világos, hogy egy olyan világban, amely tele van menekültekkel, s ahol száz ezreket űznek el szülőföldjükről, a hagyományos kulturális kötések feladása, a származási országból való kivándorlás ritkábban morális megfontolás és döntés, gyakrabban inkább kényszer és erőszak eredménye. Mint ahogyan annak is tudatában van, hogy a fenti érvek jó esetben is csupán a bevándorlók első generációjára érvényesek: gye-

115 Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, 95.

116 Uo.

117 Salat Levente i. m. 153.

rekeik már beleszületnek egy számukra „idegen” kultúrába. Ráadásul, mint azt – legalábbis az Európába betelepülő muszlimokkal kapcsolatosan – többen is bizonyították,¹¹⁸ a muszlim identitás elismerésére irányuló igényt rendszerint nem a betelepülők első, hanem inkább a második és harmadik generációi fogalmazzák meg. Kymlicka mindkét évrre azzal válaszol, hogy az immigráns közösségeknek be kell érniük a polietnikus jogokkal, s nem követelhetnek önkormányzati jogokat.

De éppen azért, mert az önkéntes betelepülőktől elvitatjuk saját szocietális kultúrájuk újraalkotásának lehetőségét (többek között már csak azért is, mert számuk csekély, s rendszerint szétszórta élnek, vagyis amúgy sem tudnának élni az önkormányzati joggal), cserébe lehetővé kell tennünk számukra, hogy a polietnikus jogok révén megélhessék a saját identitásukat.¹¹⁹ Ezeknek a jogoknak viszont főként az a célja, hogy megkönnyítsék számukra az integrációt, s hogy bizonyítsák a befogadó társadalom vendégszeretetét. Kymlicka szerint mindez elsősorban az előítéletek és a diszkrimináció leküzdését feltételezi, de nyilvánvaló, hogy az immigráns közösségek követeléseinek befogadása a „domináns kultúra” intézményrendszerének megváltoztatását is eredményezheti. Az olyan csoportspecifikus jogok, melyeknek értelmében például a zsidó és muszlim kereskedők vasárnap is nyitva tarthatnak, a szikheket felmentik a motoros sisak viselésének kötelezettsége alól stb., pontosan annak a felismerésnek adnak hangot, hogy bizo-

118 Lásd például: Bhikhu Parekh: *European Liberalism and the 'Muslim Question'*, in: Bhikhu Parekh: *A New politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*, vagy Francis Fukuyama: *Identity, Immigration and Democracy*.

119 Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, 96.

nyos csoportok a domináns kultúra előírásaihoz igazodva hátrányos helyzetbe kerülnének.

A menekültekre még inkább igaz az, hogy rendszerint számuk kicsi és szétszórtan élnek, az önkormányzati joggal tehát amúgy sem tudnának élni. A legtöbb tehát, amire számíthatnak, hogy bevándorlókként kezelik őket, s ennek megfelelően élvezhetik azokat a csoport-specifikus jogokat, amelyeket az immigráns közösségek számára is biztosít a társadalom, azzal a reménnyel együtt, hogy mihelyt csak lehetséges lesz, hazatérnek.¹²⁰ A szomorú tény az, állapítja meg Kymlicka, hogy a menekültek „nemzeti jogai” elsősorban saját kormányzataikkal szembeni jogok kellenek, hogy legyenek. S nincs olyan mechanizmus, amelynek alapján el tudnánk dönteni, hogy melyik államnak kellene orvosolni az igazságtalanságot, amennyiben a menekültek saját kormányzatai megsértik ezeket a nemzeti jogukat.¹²¹

Bármit is gondoljunk Kymlicka fentebbi érveiről, kétségtelenül rámutatnak a nemzetállamok jelenlegi globális rendszerének bizonyos központi paradoxonaira. Egyébiránt az immigráns közösségekkel kapcsolatos fontos elemzése éppen a *Multicultural Citizenship* ama fejezetébe illeszkedik, ahol a *szabadság* kulturális beágyazottságával kapcsolatos, már korábban, az 1989-es könyvében kifejtett érveikhez fűz további kiegészítéseket. Ezt egy másik fejezet követi, ahol a kisebbségi jogok rendszerének a *társadalmi igazságossággal* való összefüggését tárgyalja. Mindkét fejezet tartalmaz olyan, a korábbiakhoz képest kiegészítő megfontolásokat, amelyek valamiképpen ennek a központi paradoxonnak a természetét segítenek jobban megérteni.

120 Uo., 99.

121 Uo., 98.

Ha korábban a liberális ellenérv a kisebbségi jogok rendszerével szemben az volt, hogy gyakorlatilag minden liberális szerkezetű kultúra egyként felkínálja a választás lehetőségét a benne élők számára, azaz a „saját” kultúránkhoz való ragaszkodás ésszerűtlen, akkor ez az érv, állítja Kymlicka, a liberalizmussal magával is szembefordítható. Ha a liberális eszmény *csupán* a szabad és egyenlő egyének társadalma, akkor valóban „furcsa önellentmondása az egyetemesség eszméje mellett elkötelezett liberalizmusnak, hogy alig akad önmagára valamit is adó liberális, aki a határok eltörlésén alapuló nemzetközi rendet szorgalmazna, holott ez maradéktalanul egyetemes eszme rangjára emelné a szabadság és egyenlőség princípiumait”.¹²² Azaz ha a liberálisok eszménye a szabad és egyenlő egyének társadalma, akkor a fentiek viszont azt bizonyítják, hogy a releváns társadalom a liberálisok számára többnyire a hallgatólagosan homogénnek előfeltételezett *nemzet*. Azaz, miként Tamir mondta, a legtöbb liberális tulajdonképpen „liberális nacionalista”.

Másfelől, az egyenlőség és igazságosság elvéhez fűzött egyik kiegészítő megjegyzésében utal arra is, hogy míg korábbi érvei hallgatólagosan előfeltételezték, hogy a kisebbségi jogok mellett annak kell bizonyítékokat felhoznia, aki

122 Salat Levente i. m. 151. Tény azonban, hogy valóban léteznek olyan liberális szerzők, akik meggyőződéssel vallják azt a nézetet, miszerint a helyes liberális rend valóban az egyének egyenlőségén és az egyetemes emberi jogokon alapuló globális rend. Lásd ilyen értelemben például a John Charvet és Elisa Katczynska-Nay szerzőpáros kötetét (*The Liberal Project and Human Rights. The Theory and Practice of a New World Order*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008), akik a liberális projektum szempontjából a nemzetállamok létét csupán mellékes, zavaró körülménynek tekintik.

síkra száll ezek érvényesítése mellett, ezt akár meg is lehet fordítani. A fordított logikának megfelelően pedig „a liberális alapelveket, előfeltevéseket olyan megvilágításban is fel lehet tűntetni, hogy abból az következzen: a bizonyítás kötelezettsége voltaképpen azt terheli, aki ellenzi a kisebbségi jogok intézményesítését, és a liberális projekttal összeegyeztethetetlen törekvésként bélyegzi meg azt”.¹²³ A liberalizmus magától értetődőnek tekintti, hogy a világot elkülönülő államok alkotják, amelyek szuverén módon rendelkezhetnek arról, hogy kik léphetik át a határaikat, és hogy milyen feltételek mellett lehet megszerezni az állampolgárságot. A dolog paradoxona viszont az, hogy mindeközben a liberális elméletek kivétel nélkül az egyének egyenlő jogaiból, s a minden személynek megkülönböztetés nélkül kijáró tiszteletből indulnak ki, amiből annak is következnie kellene, hogy bármely egyén megfelelő joggal rendelkezik, hogy ott telepedjék le, ahol csak akar, részt vegyen a számára legvonzóbb ország politikai életében, s részesüljön annak erőforrásaiból. A gyakorlatban azonban ezek a jogok az egyéneknek csak egy bizonyos csoportja, nevezetesen az *állampolgárok* számára biztosítottak, „és világszerte milliók állampolgársági kérelmét utasítják el a liberális demokráciák hatóságai, akkor is, ha a kérelmezők hajlandók lennének felesküdni a liberalizmus alapelveire”.¹²⁴

123 Salat Levente i. m. 166.

124 Uo., 167.

II.3.3. A liberalizmus paradoxonai: az emberi jogok és a nemzeti szuverenitás eszméinek kapcsolata

A probléma kétségtávol létezik és valóban tekinthető úgy, mint a liberalizmus és az emberi jogi gondolkodás egyik központi paradoxona: megmutatja, hogy mennyire nehéz a befogadás és a kizárás aktusait pusztán csak liberális alapvetések mentén megindokolni. A paradoxon, ami tulajdonképpen a partikuláris és az egyetemes ellentétéből származik, már a francia forradalom jognyilatkozatának címében is tükröződik, hiszen az alkotmányozó nemzetgyűlés 1789. augusztus 26-án elfogadott nyilatkozata egyszerre beszélt az „ember” és a „polgár” jogairól.

A filozófia történetében az első olyan gondolkodó, aki felismerte, hogy a liberalizmus alapelveiből s az *emberi szabadság* eszméjéből tulajdonképpen a „világpolgárjognak” is következnie kellene, s hogy ez ellentétben áll a szuverén államok akkori (és jelenlegi) rendszerével, Kant volt. Az *örök békéről* szóló írásának¹²⁵ harmadik definitív cikkelyében ezért azt állította, hogy legalább egy világpolgári jog mindenképpen létezik, ez pedig minden embernek a *hospitalitáshoz* való joga: azaz ha valaki másnak a földjére lép, ezért még ne bánhassanak vele ellenségesen. Ez a jog nem vendégjog, állította, csupán a látogatás joga, azaz minden embernek az a joga, hogy magát „társaságul felkínálja”, amire már egyszerűen az a tény is feljogosítja, hogy „a Föld felszíne közös birtok”, s rajta „az emberek nem szóródhatnak szét végtelenségig, hanem végül is „meg kell tűrniük

125 Immanuel Kant: *Az örök békéről*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1971, 70. Ford. Babits Mihály.

egymást”, és „senkinek sincs eredendően több joga, hogy a Föld valamely helyén legyen, mint bárki másnak”.

Az emberi jogoknak az állampolgársággal való összefüggését azonban igazán mélyrehatóan Hannah Arendt elemezte a totalitarizmus gyökereiről szóló munkájában,¹²⁶ gyakorlatilag arra a – látszatra meghökkenítő, de végső soron nagyon is logikus – álláspontra helyezkedve, hogy az *emberi jogok* eszméje és a *nemzeti szuverenitás* követelése között nyilvánvaló történelmi, de egyszersmind rejtett *logikai kapcsolat* áll fenn, ami eleve lehetetlenné teszi, hogy az emberi jogok a maguk tiszta univerzalitásában valaha is érvényre jussanak. Érdeemes érvelését felelevenítenünk, hogy ennek a paradoxonnak a természetét megértsük.

Arendt elemzése egy sor, a nacionalizmus keletkezésével és természetével kapcsolatos megállapításból indít, nacionalizmuson értve azt a – francia forradalommal először bekövetkező – történelmi folyamatot, melynek során az állam úgymond „eszközszerűvé silányul”, azaz a nemzeti ideológia szimpla eszközévé válik. „A nacionalizmus – írja – lényegében az állam elfajulásának a kifejeződése, melynek során az a nemzet eszközévé silányul, miközben az állampolgári azonosulást felváltja a nemzeti közösséggel való identifikáció.”¹²⁷ A nacionalizmus tehát állam és nemzet rejtett konfliktusát jelenti, s Arendt szerint államnak és nemzetnek ez a konfliktusa már a modern nemzetállam születésekor megjelent, amikor a francia forradalom az *Ember és polgár jogainak nyilatkozatát* a nemzeti szuvereni-

126 Hannah Arendt: Az emberi jogok keltette bonyodalmak, in: Uő: *A totalitarizmus gyökerei*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 349–374. Ford. Módos Magdolna.

127 Hannah Arendt: A törzsi nacionalizmus, in: Uő i. m. 275–291., 278.

tás igényével kombinálta. *A modern nacionalizmus születése tehát gyakorlatilag egybeesett az emberi jogok deklarálásával, és minden jel arra utal, hogy itt többről van szó, mint véletlenszerű történelmi egybeesésről.*

Alaposabban megnézve azt találjuk, hogy a *természetes* emberi jogok, azaz az embert emberi mivoltánál fogva megillető jogok eszméjének a népszuverenitás vagy nemzeti szuverenitás igényével való eszmei/logikai kapcsolata tulajdonképpen kétirányú. Egyik irányban ez egy *feltételezettségi* viszony, ami azt jelenti, hogy az úgynevezett természetes jogok csakis az állampolgárság révén gyakorolhatóak, vagyis az egyetemesként kinyilatkoztatott jogok csakis egy partikuláris politikai közösségben való részvétel révén gyakorolhatóak. Ez megmagyarázza az említett jognyilatkozat címében tetten érhető kétértelműséget, s egyszersmind fényt derít az egyetemes és partikuláris, *emberi* és *polgári* elentétére is. Továbbá mutatja azt, hogy a természetes emberi jogok eszméje és a népszuverenitás követelménye vagy igénye között történelmi, deklarált kapcsolat van. Mindmáig vannak ezért olyan szerzők, akik arra az álláspont-ra helyezkednek, hogy emberi jogokról beszélni nemzetállami garanciák nélkül értelmetlenség. Így például Michael Keating a *Nemzetek az állam ellen* című könyvében, Katalónia és Québec példáit elemezve ma is egyértelműen arra az álláspontra helyezkedik, hogy a polgári jogok és szabadságok kerete a nemzetállam, mert noha ezeket egyetemes módon nyilatkoztatják ki, gyakorlati megvalósulásuk a törvényekbe való foglalásuktól, s az állami megerősítéstől függ. Következésképpen csupán az állampolgárság s a nemzeti közösséghez való tartozás révén képesek az emberek ezeket a jogaikat gyakorolni. „Az Ember és polgár jogainak 1789-es, ünnepelt nyilatkozata – mondja –, az emberi jo-

gok gyakorlását tételesen is az állampolgársághoz s a népszuverenitáshoz kötötte.”¹²⁸

Csakhogy ez a kapcsolat *fordított irányban* is fennáll, vagyis mondhatjuk azt, hogy a népszuverenitás igénye magából a természetes jogok eszméjéből *következik*. Ahhoz, hogy ezt megérthessük, Rousseau filozófiájához kell fordulnunk. Rousseau ugyan a francia forradalom idején már nem élt, de „tanítványa”, Sieyès abbé (majd Robespierre) révén mégis a politikai eseményekre legnagyobb hatással lévő filozófusnak bizonyult, legalábbis 1789 és 1794 között. Rousseau volt az, aki maradandó érvennyel fogalmazta meg a tézist, miszerint az ember „szabadnak születik”, azaz szabadsága emberi mivoltának velejárója, következésképpen nem az intézményes politikai állapotok függvénye: az ember szabadnak *születik*, és nem szabaddá *válik* adott politikai/intézményi feltételrendszer mellett. Az ember tehát nem azért szabad, mert valamiféle egyházi vagy világi autoritás jogokkal felruházta, s jogait nem is a teremtőtől kapja (mint láttuk, ez áll az amerikai *Függetlenségi nyilatkozatban*), hanem saját jogon bírja őket: szabadsága eleve, emberi mivoltánál fogva megilleti, s ezért az emberi szabadság állapota ontológiai szempontból prioritást élvez az intézményes, fennálló politikai állapotokhoz képest.¹²⁹

A francia forradalom olyan korabeli bírálóinak, mint például Edmund Burke, még az volt a véleményük, hogy a szabadságot s az ember elidegeníthetetlen jogait az ál-

128 Michael Keating: *Nations against the State*, Palgrave, New York, 2001, 31.

129 Ezért mondjuk mindmáig a liberalizmusról, hogy „primacy-of-right theory”, azaz olyan elmélet, amely a jog elsőbbségét tanítja a törvénnyel szemben, hiszen ezek a jogok éppen emberi méltóságunkból fakadnak.

lam képtelen biztosítani, ha egyszer ezek megelőzik a politikai állapotokat. „Az emberek – mondotta Burke – nem élvezhetik egyszerre a polgári és nem polgári állapotok jogait.”¹³⁰ Valójában azonban Rousseau egész igyekezete arra irányult, hogy olyan kormányzati rendszert gondoljon ki, amelyik a politikára képezné le a természeti állapotot. „Az ember szabadnak született, és mégis mindenütt láncban van. [...] Hogyan ment végbe ez a változás? Nem tudom. Mi teheti törvényessé? Ezt a kérdést, azt hiszem, meg tudom oldani.”¹³¹ Tanítása tehát azért volt (azért lehetett) jó a forradalmárok céljaira, és azért értékelődött föl még inkább 1792 után, mert nem egyszerűen a szabadság állapotának intézményesítését kérte (tulajdonképpen minden forradalomnak ez a célja), hanem egyszersmind egy új *kormányzati formát* is sürgetett, s e két követelés messzemenően összefüggött egymással. Az igazi társadalmi rendszernek az emberek természeti állapotát kell leképeznie a politikára, s amennyiben az emberek természeti állapotukban *szabadok*, s ebben a minőségükben *egyenlők*, akkor ez az államrend nem lehet más, mint a köztársaság (későbbi névén: demokrácia). A szabadság rendszerének megalapozásához, következtetett tehát Rousseau, a nép kezébe kell adni a hatalmat. Látható módon ő a *szabadság* intézményesítését a politikai *egyenlőség* és a *népszuverenitás* követelményének rendelte alá: a szabadság követeléséből *következett* tehát a népszuverenitás igénye.

130 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról és egynémely londoni társaságok ezen eseménnyel kapcsolatos tevékenységéről*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1990, 147. Ford. Kontler László.

131 Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1972, 22. Ford. Mikó Imre.

Az *Ember és polgár jogainak nyilatkozatát* Rousseau szel-lemisége hatja át: a nép szuverenitását (amely különbözik a fejedelemtől) nem Isten kegyelméből, hanem az ember nevében nyilvánítja ki, és ezek után természetesnek tűnik, írja Arendt, hogy ha az ember „elidegeníthetetlen” jogai érvényre jutnak, a nép szuverén önkormányzáshoz való jogának részévé válnak. Vagyis, vonja le a konklúziót Arendt, alighogy az ember színre lépett tökéletesen felszabadult, tökéletesen különálló lényként, ki méltóságát magában hordja, és nem szorul e tekintetben semmiféle szélesebb, őt felölelő rendre, máris eltűnt és átváltozott a nép egy tagjává. Az emberi jogok egész kérdésköre ilyenformán kibogozhatatlanul összefonódott a nemzeti felszabadulás kérdésével: úgy tűnt, semmi más nem biztosíthatja e jogokat, mint a felszabadult nép szuverenitása. S mivel a francia forradalom óta az emberiséget nemzetek családjának tekintették, fokról fokra nyilvánvalóvá vált, hogy az ember igazi megjelenési formája nem az egyén, hanem a nép.¹³²

Mindennek egyik következménye az volt, hogy az európai államok magukat egyre inkább nemzeti elven kezdték legitimálni, azaz Európa elfogadta és magáévá tette azt az álláspontot, hogy az egyetlen legitim formája az államiságnak a nemzetállam, ráadásul – miként arra Lord Acton is figyelmeztetett – a franciák a nemzeti szuverenitást az állami intézmények „fölé” emelték. Ezért is válhatott a nacionalizmus az államiság új legitimációs doktrínájává. A gondolatot, miszerint csupán a nemzeti akarat legitimálhatja az államiság formáját, nagyon precízen fogalmazta meg már a forradalom idején a forradalom kezdeti szakaszának legjelentősebb teoretikusa, s egyszersmind egyik legbefo-

132 Hannah Arendt: *Az emberi jogok keltette bonyodalmak*, 350.

lyásosabb politikai személyisége, a már említett Sieyès ab-bé. Érdeemes ugyanakkor figyelni arra, hogy a nemzeti le-gitimációs elvet maga Sieyès is a természetes jogra veze-ti vissza. Igaza van tehát Arendtnek, amikor azt mondja, hogy az emberi jogok egyszerre képezik elidegeníthetetlen örökségét minden emberi lénynek, de ugyanakkor egye-di örökségét az egyedi nemzeteknek. Ezek a jogok a nem-zetet *egyfelől* az általános emberi jogok nyilatkozatából fo-lyó törvények megtartására kötelezik, *másfelől* viszont kije-lentik, hogy szuverén, tehát semmiféle egyetemes törvény nem korlátozza, és nincs semmi, amit önmagánál felsőbb-rendűként ismerne el. „A nemzet – mondta Sieyès – min-denekelőtti, ez az eredete mindennek. Akarata mindig tör-vényes, ő maga a törvény. Előtte és rajta túl semmi sincs, csak a *természetes* jog [...] A kormány kizárólag akkor gya-korol valódi hatalmat, ha alkotmányosan teszi. Csak ak-kor törvényes, ha rákényszerített törvényekhez igazodik. A nemzeti akaratnak ezzel szemben csak önmaga valóságá-gára van szüksége ahhoz, hogy mindig törvényes legyen, ő az eredete minden törvényességnek. A nemzet nemcsak nincs alávetve egy alkotmánynak, de nem is *lehet* alávetve, nem *kell* hogy alá legyen vetve, mert ez egyenértékű lenne azzal, hogy nem is létezik”.¹³³ A nemzetnek az a képessé-ge, hogy alkotmányt adjon magának, nem egyszerűen *po-litikai* közösségként definiálja a nemzetet (szemben mond-juk az emberek társadalmi vagy kulturális közösségével), hanem olyan közösségként, amely képes a maga számára politikai teret teremteni, vagyis olyanként, ami létében már

133 Emmanuel Joseph Sieyès: Mi a harmadik rend? in: Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*, Osiris Könyvki-adó, Budapest, 1999, 36–43., 41–42. Ford. Hahner Péter.

megelőzi, és akaratával legitimálja az intézményesített politikai rendet.

Hogy miféle súlyos következményekkel járt az emberi jogok azonosítása a népfelségjogokkal a nemzetállamok európai rendszerén belül, arra csak akkor derült fény, írja Arendt, amikor a második világháború hajnalán egyszer csak egyre nagyobb számban tűntek fel a színen olyan emberek és népek – zsidók, cigányok például –, melyeknek legegységesebb jogait sem biztosította a nemzetállam rendszerének működése. Eladdig azért hitték „elidegeníthetetlennek” az emberi jogokat, mert a feltételezések szerint nem függtek az adott kormánytól; hirtelen viszont kiderült, hogy mihelyt az embereknek nincs saját kormányuk és így a jogaik a minimumra redukálódnak, nincs olyan hatalom, amely ezeket megvédené, sem olyan intézmény, amely hajlandó volna biztosítani őket.

A két világháború közötti időszak ugyanakkor a nemzetközi szervezetek szerepével kapcsolatosan is igen lesújtó tapasztalatokkal szolgált. A Nemzetek Szövetsége nyilvánvalóan kudarcot vallott, mielőtt még érvényt szerezhetett volna a rendszabályainak, hiszen nemcsak az érintett kormányok szegültek szembe többé-kevésbé nyíltan szuverenitásuk illetén csorbításával, hanem az adott kisebbségek sem voltak hajlandók elismerni a felkínált nemzeti garanciákat, és vagy a velük azonos nemzetiségű anyaállamhoz folyamodtak, mint a németek és a magyarok, vagy valamiféle terület feletti szolidaritáshoz, mint a zsidók.

Az elidegeníthetetlennek tekintett emberi jogok tehát alkalmazhatatlanoknak bizonyultak még az olyan országokban is, amelyeknek alkotmánya rájuk épült, valahányszor színre léptek olyan emberek, amelyek már nem voltak állampolgárai semmiféle szuverén államnak. Mindez ma is arra enged következtetni, állítja Arendt, hogy léteznie kell

egy olyan jognak, amely megelőz minden más emberi jogot, s amelyről a nagy emberjogi dokumentumok nem tesznek említést: az a jog, hogy jogaink legyenek, a jog ahhoz, hogy az ember valamiféle szervezett közösséghez tartozzék, hogy elismerjék egy közösség tagjának. Ez a jog nem fejezhető ki a tizennyolcadik század fogalmi kategóriáival, mert ezek feltételezik, hogy az emberi jogok közvetlenül az ember „természetéből” fakadnak, nem pedig egy adott közösséghez való tartozásból.

A legutóbbi időkben Seyla Benhabib volt az, aki részint Kant okfejtéséhez, de főként Arendt iménti gondolataihoz kapcsolódva részletekbe menően elemezte a befogadás feltételeit megalapozó filozófiai premisszákat, s „a jog ahhoz, hogy jogaink legyenek” híres arendti szintagmáját.¹³⁴ Éppen azért, mondja, mert felismerte az emberi jogoknak a nemzeti szuverenitással való szoros kapcsolatát, illetve azt a tényt, hogy ezek a jogok csak az állampolgárság feltételei között gyakorolhatók, Arendt az emberi jogokat teljességgel alkalmatlannak tartotta arra, hogy segítségükkel a befogadás kötelezettségét megalapozzuk. Ilyen értelemben, noha Arendt „egész gondolkodása kantiánus”, ebben a kérdésben nem követi Kantot, azaz nem hisz abban, hogy létezne olyan „morális” kötelezettségünk, amely tiszta emberségünkben szólítana meg minket, transzcendálva mindazokat a kulturális, vallási, nyelvi partikularitásokat és különbségeket, amelyek minket elválasztanak egymástól, s arra szólítana fel bennünket, hogy elismerjünk valakit, mint közösségünk tagját. Az ember jogát jogai birtok-

134 Lásd: Seyla Benhabib: „The right to have rights”: Hannah Arendt on the contradictions of the nation-state, in: *Uő: The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 49–69.

lására, más szóval minden ember jogát arra, hogy az emberiséghez tartozzék, magának az emberiségnek kellene garantálni, s Arendt szerint egyáltalán nem biztos, hogy ez lehetséges.¹³⁵ Ugyanezzel függ össze, állítja Benhabib, hogy Arendt elutasította a tiszta emberi jogok eszméjéből következő liberális perspektívát, azaz nem hitt abban, hogy létrejöhetne valamiféle globális demokrácia, valamilyen „emberiség-demokrácia” és „világkormányzat”. Mélységesen riasztotta és taszította ez a perspektíva, többek között azért is, mert azt gondolta, hogy egy ilyen kormányzat a demokratikus kontroll bevett eszközeivel nem lenne ellenőrizhető.

Az emberek ma azt remélik, írta erről maga Arendt, hogy egy „világkormányzat” „az államot közigazgatási gépezetté változtatja, a politikai konfliktusokat bürokratikus úton intézi el és a hadsereget rendőri erőkké váltja fel”. Persze ez a remény teljesen utópikus, hogyha politika alatt – mint általában – az uralkodók és alattvalók közti viszonyt értjük. „Ebből a szemszögből a politikum megszüntetése helyett a despotikus uralom szörnyűségekre növekedett formájához jutnánk el, amelyben az uralkodók és az alattvalók közötti szakadék oly gigantikus méreteket öltené, hogy teljességgel lehetetlen lenne a lázadás, az uralkodók alattvalók általi bármiféle ellenőrzéséről nem is beszélve. Eme despotikus jellegen az sem változtatna, hogyha e világkormányzásban nem fedezhetnénk fel személyeket, despotákat, hiszen a bürokratikus uralom, a büro anonimitása révén gyakorolt uralom sem kevésbé despotikus attól, hogy azt „senki” sem gyakorolja; ellenkezőleg, e hatalom még szörnyűsebb, hiszen ezzel a Senkivel senki

135 Uo., 58.

sem beszélhet, előtte magát senki sem mutathatja meg”.¹³⁶ Mindent összevetve tehát, konkludál Benhabib, „Arendt gondolkodásának egyik legtalányosabb vonása, hogy noha bírálta a nemzetállamok rendszerének gyengeségeit, legalább annyira szkeptikus volt a világhatalom eszméjével szemben”.¹³⁷

A fentiek alapján ezért Benhabib arra a következtetésre jut, hogy szemben Kanttal, Arendt nem is tudott jó filozófiai megalapozást adni a befogadás aktusának. Számára a Kantéhoz hasonló kísérletek egyébként is csupán az igazolási kényszer metafizikai formájának tűntek fel. Álláspontja inkább az volt, hogy a jogokhoz való jog elismerése „a republikánus politikai közösséget illeti meg, amelyben az egyének egyenlőségét a többiek elismerése garantálja”.¹³⁸ Ez politikai, nem pedig koncepcionális megoldás, állítja Benhabib.¹³⁹

Összegezve tehát, Arendt azt gondolta, hűen ahhoz, amit a politikai tevékenység és közösség természetéről mindig is gondolt, hogy a jogunk ahhoz, hogy jogaink legyenek, csak egy olyan közösségben adott, amelyben nem a születéstől fogva adott sajátosságaink, hanem tetteink és

136 Hannah Arendt: *Mi a politika?*, in: *Uó: A sivatag és az oázisok*, Gond – Palatinus, Budapest, 2002, 9–222., 28–29. Ford. Mesés Péter.

137 Seyla Benhabib i. m. 61.

138 Uo., 65.

139 Az Arendt emberi jogokkal kapcsolatos álláspontjának értőbb és türelmesebb olvasatát találjuk Serena Parekh könyvében, különösen annak ötödik fejezetében: Serena Parekh: *The Foundations of Human Rights*, in: *Uó: Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*, Routledge, New York, 2008, 121–149.

véleményeink alapján ítélnék meg minket. Annak alapján, amit teszünk, mondunk vagy gondolunk. Maga is inkább választotta azt, hogy az újonnan megalapított zsidó nemzetállam helyett egy többnemzetiségű, multikulturális, liberális és demokratikus államban éljen. „Politikai életünk – írta – azon a meggyőződésen nyugszik, hogy képesek vagyunk megfelelő szervezéssel az emberek egyenlőségét biztosítani, mert az ember a vele egyenlőkkel és csakis azokkal közösen építheti fel, változtathatja meg a világát és cselekedhet benne. [...] Nem születünk egyenlőnek; egyenlővé csupán egy csoport tagjaiként válunk, ha elég erős az a közös elhatározásunk, hogy kölcsönösen egyenlő jogokat biztosítunk egymásnak.”¹⁴⁰ Az ember „természetes” jogait csak az emberiség, az emberiséghez való tartozás lenne képes biztosítani, s „egyáltalán nem biztos, hogy ez lehetséges”. Benhabib nem jár utána annak, hogy mi indítja Arendtet eme szkeptikus megállapításra, s mintegy ténynek veszi, hogy Arendt gondolkodásának egy „talányos vonása” az, hogy bár bírálta a nemzetállamok rendszerét, de egyszersmind elutasította a „világkormányzat” és a humanitárius rend gondolatát is. Az Arendt munkásságával foglalkozó fejezet végén mintegy az újabb történelmi fejlemények irányából bírálja – igaz, nagyon óvatosan – Arendtet.

Arendt hontalansággal kapcsolatos reflexióinak történelmi hátterét, írja, a két világháború között bekövetkező masszív denaturalizációs folyamat képezte. Válaszként a Nemzetek Szövetsége kiterjesztette védelmét személyek olyan csoportjára is, akiktől megvonták az állampolgárságot. Az útleveél nélküli személyeknek is elismerték a tör-

140 Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, 362.

vény védelemre való jogosultságát. Azóta viszont a nemzetközi jogban a menekültjogi konvenció hatályát kiterjesztették olyan személyek letelepítésére is, akik nagyszabású társadalmi és politikai események kiszolgáltatott áldozatai, s a menekültek, biztonságuk és jólétük érdekében, segítségben részesülnek. A menekültek nemzetközi védelmében bekövetkező további fejlemények sora oda vezetett, hogy ez azokra az egyénekre is kiterjedt, akik menekvést keresnek az otthon elszenvedett igazságtalanság és zaklatás elől. Az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának* 14. cikke a menedékjogot mint egyetemes emberi jogot rögzíti: „Mindenkinek joga van az üldözés elől más országba menedéket keresni és azt élvezni. Erre a jogra nem lehet köztörvényes bűncselekmények miatti, kellően megalapozott üldözés, sem pedig az Egyesült Nemzetek céljaival ellentétes cselekmények esetében hivatkozni.” A Genfi konvenció, s a hozzá csatolt Protokollum, az ENSZ Menekültügy Főbiztosának és a Nemzetközi Bíróságnak a létrehozása további lépések ezen az úton. Mindazonáltal azt Benhabib is elismeri, hogy míg a menedék keresésének jogát elismerik emberi jogként, a *menedéknyújtás kötelezettségét* továbbra is féltékenyen őrzik az államok mint szuverén privilégiumot. „Ebben az értelemben a hontalan személyeket, menekülteket, menedéket keresőket védő nemzetközi jog terén bekövetkező jelentős változások ellenére sem lehet azt mondani, hogy Kant vagy Arendt teljesen tévedésben lettek volna, amikor a területileg határolt államközpontú nemzetközi rendszer gyökeres, középponti paradoxonának az egyetemes emberi jogokból és a szuverenitásból fakadó követelések konfliktusát látták.”¹⁴¹

141 Seyla Benhabib i. m. 68–69.

Közelebbről megnézve viszont azt találjuk, hogy Arendt gondolkodásának ez a „talányos vonása” korántsem annyira talányos, mint amennyire Benhabib annak véli, vagy inkább, mint amennyire annak akarja láttatni. Arendt életművének több pontján is érinti a kérdést, a különböző időkben keletkezett műveiben nagyon hasonló érvekkel támasztja alá fenti nézetét. Gondolkodásmódját egyébként is nagyon szigorú belső koherencia jellemezte, így egész életművét tekinthetjük olyan gondolati egésznek, amelyben nincsenek jelentősebb törések és fordulatok. Erre a gondolatvilágra, Arendtnek a politikáról vallott mindenkori felfogására az jellemző, hogy mélyen meghatározta a görög antikvitás dokumentált politikai tapasztalata. Arendt mindig is azt gondolta, hogy a politikára vonatkozó nézeteink ma sem függetleníthetők teljes mértékben a görögség politikai tapasztalataitól, mert szerinte „az emberek soha, sem azelőtt, sem azután nem tartották olyan becsben a politikai tevékenységet és nem ruházták fel olyan méltósággal azt a szférát, mint ők”.¹⁴² A politikai élet természetére nézvést ezért legtöbbször azt hangsúlyozta, hogy a klasszikus antikvitás a politika lényegét az egyenlők egymással folytatott szabad, vagyis kényszermentes beszélgetéseként fogta föl. De több helyütt utal arra is, s talán a legrészletesebben a *Mi a politika?* című, torzóban maradt munkájában fejt ki ezt a gondolatot, hogy a politika mindig *térhez* kötött. A politikum, írja itt, a maga görög értelmében a *szabadság* köré szerveződik, ami negatív értelemben az elnyomás hiányát jelenti, pozitív értelemben pedig

142 Hannah Arendt: *Mi a szabadság?* in: *Úó: Múlt és jövő között*, Osiris – Readers International, Budapest, 1995, 151–180., 163. Ford. Módos Magdolna.

egy olyan, „csak sokak által megteremthető teret, amelyben mindenki a magával egyenlők között mozog”.¹⁴³ A politika görög eszményének központi fogalma tehát az *iszonomia*, aminek Arendt szerint csupán téves modern értelmezése a törvény előtti egyenlőség elve.¹⁴⁴ Az iszonomia sem azt nem jelentette, hogy a törvény előtt mindenki egyenlő, sem pedig azt, hogy a törvény mindenki számára ugyanaz, hanem pusztán annyit, hogy mindenki azonos igényt tarthat a politikai tevékenységre, s e tevékenység a poliszban elsősorban az egymással való beszélgetést jelentette. Ez a beszélgetés tehát csak az egymással egyenlők között lehetséges, s amikor a görögök úgy vélték, hogy a rabszolgák vagy a barbárok beszéd nélküliek, akkor arra gondoltak, hogy olyan helyzetben vannak, amelyben a szabad beszéd lehetetlen.

Ennek a politika szabadságnak viszont, mint említettem, a „döntő eleme” az, hogy „térhez kötött”. „Aki elhagyja a poliszt, vagy száműzetés lesz a sorsa, az nemcsak hazáját, szülőföldjét veszíti el, hanem az egyedüli teret is, amelyben szabad lehetett: a hozzá hasonlók társaságát.”¹⁴⁵ A szabadság politikai tere tehát a polisz, s a szabadság csak akkor válik „politikaivá”, „amikor egy városban biztosítatik, tehát egy kézzelfogható térhez kötődik”. A gondolatot többször, több helyen is megismétli, így például *A forradalom* című művében is, itt viszont már függetleníti az antikvitás politikai tapasztalataitól, s az amerikai és francia forradalom történetének szentelt történelmi stúdiumok alapján általánosan érvényes igazságként fogalmazza meg azt,

143 Hannah Arendt: Mi a politika?, in: *Uő: A sivatag és az oázisok*, 56.

144 Uo., 57.

145 Uo., 58.

hogy „a szabadság, ha létezett valaha megfogható valóságként, térben mindig korlátozott volt”.¹⁴⁶

Arendt tehát arra gondolt, hogy bármiféle politikai közösség feltételez egyfajta belső, morális köteléket, a közösségi lojalitás egy olyan formáját, ami eleve csak behatárolt térre és közösségre korlátozódhat. A patriotizmus egy tipikusan ilyen lojalitási forma, a barátság pedig, az a bizonyos *philia*, amit Arisztotelész a politikai közösség feltételének tekintett, tipikusan ilyen morális kötelék: a barátság ebben az értelmezésben nem meghitten személyes jellegű kapcsolat, hanem, miként Arisztotelész mondta, „politikai erény” és mint ilyen, „politikai igényeket támaszt”.¹⁴⁷

Mindezt akár valamiféle egyéni, nosztalgikus, a politikának a régi időkre jellemző, nagyszerű eszményét sirató elégikus hajlam számlájára is írhatnánk, s elvileg igaza lehetne Benhabibnak abban, hogy ez „egy olyan előfeltevés, ami alábecsüli a világszintű politika lehetőségeit”.¹⁴⁸ Csakhogy Arendt nem az egyetlen 20. századi gondolkodó, aki azt gondolta, hogy az *emberiség* eszméje, és az emberek mint embereket egymással összefűző, az egyetemes humanitás eszméjéből fakadó erkölcsi kötelék politikai szempontból hasznavehetetlen. Ráadásul olyan gondolkodók társaságába kerül ezzel a gondolattal, akik vajmi keveset tudtak – vagy legalábbis keveset beszéltek – az antikvitás politikaelméleti hagyatékáról, s a legkevésbé sem nevezhetők nosztalgikusoknak. Így például nem is olyan régen Pierre Manent fogalmazott meg a jelenkori humanitári-

146 Hannah Arendt: *A forradalom*, 360.

147 Hannah Arendt: Emberségről sötét időkben, in: *Világosság*, 1996/6., 17–37., 33. Ford. Rózsahegyi Edit.

148 Seyla Benhabib i. m. 61.

us érzékenységgel, s az univerzalista „emberiség morállal” szemben olyan ellenvetéseket, amelyek éppen a politikai rend természetéhez, s e rend *korlátos* voltához kapcsolódó felismerésekben fogantak.

Bármit is tanítson az egyetemes humanitárius rend „steril” doktrínája, állítja Manent, más rend, mint a köztársaság politikai rendje, ha egyenlőséget és szabadságot akarunk magunknak és másoknak, nem is lehetséges és nem is kívánatos. Olyan rendben kell tehát gondolkodnunk, amely lehetővé teszi a tényleges politikai kohéziót, *valóságos* politikai közösséget hoz létre, mégpedig azáltal, hogy „hatékonyan összekapcsoljuk az önmagunkra és a másokra irányuló érzést”. És ez csak ott lehetséges, „ahol az adott politikai rendben az emberek rendelkeznek valami közössel, nevezetesen a politikai renddel, a politikai testtel, a köztársasággal, ami is *közös dolog*”. „A dolgoknak eme összekapcsolódása révén a politikai rendben valamilyen összefolyik az Én és a Másik, s ekkor az egyén számára lehetővé válik, hogy megfeleljen magáról, hogy feláldozza magát abban az egyszerre egoista és önzetlen aktusban, amit a haza iránti áldozat jelent.”¹⁴⁹

Kétségtelen, írja Manent, hogy ez a politikai rend kevésbé látszik tisztának, nemesnek és emberinek, mint a humanitárius rend: nem az egyetemes emberiség rendje, nem szól közvetlenül az emberhez úgy, mint emberhez. De bármennyire is kívánatosnak tartjuk az egyetemes emberiség rendjét, ne feledkezzünk meg arról, hogy „az általános emberi szájalom”, a testvériség és a szolidaritás érzéseinek intenzitása, tehát azoknak az emberi érzelmeknek az intenzitása, amelyek egy ilyen rendet fenntarthatnának, na-

149 Pierre Manent i. m. 330–331.

gyon csekély, s ahhoz, hogy erőre kapjanak, ezeket az érzéseket „a partikuláris közösségre kell koncentrálni”. Ha ezeket az érzéseket az egész emberiségre terjesztjük ki, akkor bizonyára igazságosabb és erkölcsösebb rendet remélhetünk, legalábbis elvben, de sokkal törekenyebbet: túlon túl gyengék lesznek ezek az érzések ahhoz, hogy egy elfogadhatóan igazságos és boldog emberi szövetkezést alátámasszanak. Az erkölcsi haladásnak az az ígérete, amelyet a jelenkori humanitárius érzékenység hordoz, steril marad, mondja Manent, ha nem tudunk olyan politikai keretet létrehozni, amelyben az valóságos és tartós hatásokat produkálhat. „Csak akkor lesz új rend, ha a régi rend kényszereit – más szóval politikai létfeltételeink kényszereit – eltökélten magunkévá tesszük. Ezek a kényszerek is tartalmazznak egy ígéretet: azt, hogy az ember ember voltát illúziók nélkül, de az ember politikai természetének igazsága szerint fogjuk megvalósítani.”¹⁵⁰

Más szavakkal, mint már mondtam: az egyetemes humanitárius rend liberális víziója nem csupán az emberi nem tényleges állapotától, hanem az ember politikai természetéből fakadó lehetőségektől is eltekint.

II.4. Az etnikumok (bevándorló közösségek) problémája az angolszász politikai filozófiában

Ha a nemzeti kisebbségek problémája a nemzeti és nemzetközi szintű jogi szabályozás eredményeként hosszú távon rendeződik is, semmi hasonlóra nincs jelenleg kilátás

150 Uo.

az Európába betelepülő etnikumokkal, a Franciaországba érkező algériaiakkal, tunéziaiakkal, marokkóiakkal, a Britanniába érkező pakisztániakkal, a Németországba érkező törökökkel kapcsolatban. Nemrégiben egyenesen azt írta a *The Times* egyik vezető kolumnistája, hogy a muszlim közösségek jelenléte a nyugat-európai országokban olyan probléma, amihez képest a jelenlegi gazdasági válság kismiska. Ami nyilván túlzás, s még csak nem is különösebben költői. Viszont tény, hogy jelenlétük valóban probléma, s amellet, hogy folyamatosan jelen van a nyugat-európai országok hétköznapjaiban, egyszersmind súlyos elvi kihívást is jelent a nyugati, szekuláris politikai gondolkodás számára. Hogy pontosan mekkorát és milyen természetűt, arról képet kapunk, ha például fellapozzuk ugyanennek a lapnak a tavalyi számait.

Mindjárt az év elején, a 2008. február 9-i számban, Matthew Parris, a lap másik vezető kolumnistája Rowan Williamsnek, Canterbury érsekének arról a vitatható javaslatáról értekezett, meglehetősen élel, miszerint a Britanniában élő muszlimoknak lehetővé kellene tenni, hogy bizonyos vitás ügyeiket az iszlám törvény, a *saria* szerint rendezzék.

Július 6-án a Rendőrparancsnokok Szövetségének ama javaslatát ismertette Stuart MacDonald, miszerint a karhatalmi eljárás során fokozott figyelemmel kell lenni egyes közösségek „vallási érzékenységre”. A Szövetség által összeállított útmutató elsősorban a meczetekben végzett rendőri nyomozás előírásait rögzíti, de bizonyos normatívák a muszlim családi otthonokra is vonatkoznak. Így például előírja, hogy a muszlimok otthonaiban végzett nyomozás során a rendőrök lehetőleg ne vessenek be nyomozókutyákat, vagy ha mégis, akkor a rendőröknek gumipapucsot kell viselniük, hasonlót ahhoz, amit robbaná-

sok helyszínén tartott helyszínelés során viselnek – ott nyilván azért, hogy a törmelék ne sértse fel a lábukat. Az indoklás úgy szólt, hogy az iszlám előírásai szerint a muszlimoknak tartózkodniuk kell a kutyákkal való érintkezéstől, lévén ezek „tisztátalan” állatok.¹⁵¹

Szeptember 22-én viszont a lap már sokkal komolyabb hangvételben számolt be arról, hogy állítólag öt saria törvényszék (békéltető bíróság) létezik Londonban, Birminghamban, Bradforban, Manchesterben és Nuneatonban. Továbbá, hogy döntéseik az angol törvények és igazságszolgáltatási rendszer hallgatólagos támogatását élvezik, az alsóbb fokú és felsőbb fokú bíróságok döntései révén. A muszlim szervezetek a hírt „nonszensznek” nevezték, az igazságügyi miniszter, akit az ügy nyilatkozatra készített, hangsúlyozta, hogy a saria nem képezi részét Anglia és Wales törvényeinek. Stephen Pollard, a cikk írója azonban gunyorosan jegyzi meg, hogy mindez „aligha kell bennünket megnyugtasson”. Meglehet, hogy a saria nem képezi részét Anglia törvényeinek, ám tényleges társadalmi hatása annak, hogy a muszlim közösségek bizonyos belső ügyeket mégis eszerint rendezik, nagyon is ártalmas lehet. – Természetesen abban, írja, hogy két fél úgy dönt: bizonyos vitás ügyeket közös egyetértéssel mindkettejük által elfogadott törvényszék elé viszik, még nincs semmi kivetnivaló. Nagyon könnyen előfordulhat azonban, hogy ezt csak a közösség nyomásának engedve teszik, s a törvényszék határozatát csak az erőszak hatására fogadják el magukra nézvést kötelezőnek. Nem beszélve arról, hogy bizonyos

151 Igaz, erre maga Ibrahim Mogra, Britannia egyik vezető imámja jelentette be, hogy a rendelkezés „fölösleges” volt, tudniillik az iszlám törvény szerint nem maga a kutya, csupán annak nyála tekintendő tisztátalannak.

kérdésekben a saria ellenkezik az angol joggal. Így például, míg az angol örökösödési jog szerint fiú- és lányörökös egyenlő mértékben örököl, addig a saria szerint a fiú kétszer annyit kap. A probléma azonban ennél is súlyosabb lehet. Az örökösödési törvény által szabályozott tulajdonviszonyokkal szemben ugyanis azok az esetek, amikor a saria bíróságok a családon belüli erőszakkal kapcsolatosan hoznak döntést, már a büntetőjog hatálya alá tartoznak. Pollard szerint a saria törvényszékek az utóbbi időben legalább hat ilyen esetben hoztak döntést, s mindenik esetben az erőszakot elkövető félnek mindösszesen annyit tanácsoltak, hogy látogasson olyan felkészítőket, ahol megtanulhatja dühkitörései megfékezésének technikáját, illetve hogy forduljon a közösség elöljáróihoz.

Végül, a lap szeptember 26-i számában Richard Kerbaj már arról számolt be, hogy egy, a mérsékelt imámok és befolyásos muszlim nők által szervezett kampány keretében maguk a muszlim közösségek nyíltan feljelenthetik az olyan spirituális vezetőket, akik elhallgatták a közösségen belüli családi erőszak eseteit. A kampány szervezői ezen túlmenően kérték a Bevándorlási Hivatalt, hogy alaposabban világítsa át a Britanniába érkező muszlim spirituális vezetőket. A cikk szerint az Iszlám Pluralizmus Központja által végzett, mintegy négy hónapos vizsgálat során legalább negyven, családon belüli erőszak áldozatául esett nőt és számos szociális munkást hallgattak meg, borzalmas és mindezidáig ismeretlen történeteket kutattak fel arról, hogy miként erőszakolták meg, égették meg cigarettával és verték nadrágszíjjal férjeik asszonyaikat az iszlám nevében. A kampány során több imámot is azzal vádoltak meg, hogy nem volt hajlandó felemelni szavát a családon belüli erőszak ellen, mert félt attól, hogy a tabutémát érintve elveszíti a közösségtől húzott fizetését.

Már a lap tavalyi számainak ez a felületes szemlézése is megmutatja, hogy a probléma valóban jelen van az angol társadalom hétköznapjaiban, néha komikus vértetben, s kizárólag a többségi társadalom paranoid viszonyulásának köszönhetően, néha viszont olyan formában, ami komoly kihívások elé állítja az angol polgári jogot és büntetőjogot megalapozó értékrendet.

Az elmúlt évtizedben Angliában a legkomolyabb elemzést a kérdésnek valószínűleg az indiai származású Bhikhu Parekh szentelte, aki tanulmányok sorát publikálta az egyre inkább multikulturálissá váló Egyesült Királyság belső problémáiról. Maga egyébként amellet, hogy a politikai filozófia elismert professzora és a Brit Akadémia tagja, egyszersmind munkáspárti tagja a Lordok Házának is. Ilyen minőségében nevéhez fűződik többek között a 2000-ben közzétett úgynevezett *Parekh Report*, amit többedmagával a Multietnikus Britannia Jövője Bizottság számára készített el. De nevéhez fűződik számos elemzés, tanulmány, kötet, amelyeket a multikulturalizmus és az interkulturális párbeszéd elvi és gyakorlati problémáinak szentelt.

Az először 2000-ben megjelentetett, majd 2006-ban újra kiadott, multikulturalizmusról szóló könyvének 9. fejezetében¹⁵² sorra veszi azokat a közösségi tradíciókat, amelyek a nyugati világ liberális értékrendszerével az idők folyamán összeütközésbe kerültek, s hosszan tárgyalja azokat az érveket, amelyek befogadásuk vagy elutasításuk mellett szólnak. Olyan kérdéseket tárgyal, mint a nők körülmételezésének a franciaországi muszlimok körében meglehetősen népszerű szokása, a poligámia, az állatok levágásával kap-

152 Bhikhu Parekh: *Logic of Intercultural Evaluation*, in: Uő: *Rethinking Multiculturalism*, 264–294.

csolatos muszlim és zsidó előírások, a közvetített, a felek beleegyezése nélkül megkötött gyerekházasságok, a közeli rokonok közötti házasság, a muszlim lányok eltiltása az iskolai sporttevékenységektől, a *hidzsábot* viselő muszlim lányok helyzete az iskolákban, valamint a szikhek ragaszkodása a hagyományos turbánhoz, amit motorbiciklin, rendszerként vagy építkezésen dolgozva sem hajlandók sisakra cserélni.

Mivel itt nincs elegendő terem, és fölöslegesnek is tartom mélyreható elemzését minden egyes fenti kérdésben részletesen nyomon követni, csupán elemzéseinek elvi premisszáira térnek ki, főként azért, mert sejtésem szerint – bármennyire is megalapozottak legyenek egyébként érvei – két elvi premisszája közül legalább az egyik vitatható.

Parekh egyik premisszája, ami számomra is megfélelbezhetetlenné tűnik, hogy a mélyen gyökerező erkölcsi és kulturális nézeteltérések esetében mindenképp szükség van nyilvános vitára – úgymond a „kultúrák közötti párbeszédre”. Mint ahogyan abban is vélhetőleg igaza van, hogy szemben a politikáról folytatott filozófiai eszmefuttatásokkal, a politikai vita mindig egy konkrét társadalomban zajlik, amely meghatározott erkölcsi struktúrával, történelemmel és hagyományokkal rendelkezik. A vita résztvevői ezért soha nem testetlen erkölcsi lények, hanem hús-vér emberek, a párbeszéd pedig nem arról folyik, hogy vajon a vita tárgyát képező eljárás „elvben” vagy „általánosságban” elfogadható-e, hanem hogy tolerálható-e abban a bizonyos társadalomban.

Mindez együtt Parekhet arra a jogos konklúzióra vezet, hogy szemben a parttalan filozófiai vagy elvi vitákkal, az ilyen viták nem maradhatnak lezáratlanok, s hogy a kormányzat és a többségi társadalom döntési helyzetbe kerülhet anélkül, hogy az összes lehetséges érvet és ellenér-

vet kielégítően megvitatta volna. Ráadásul a vita kielégítő, minkét fél számára kölcsönösen elfogadható lezárását nehezíti az a tény is, hogy a párbeszéd végső soron mindig *erkölcsi értékek* párbeszéde lesz, s ez nagymértékben korlátozza a vita során az igénybe vehető érvekészlet jellegét: a tapasztalat szerint ezekben a vitákban az érvek hamar elfogynak, s egy idő után már csak a megfellebbezhetetlen értékek és az indulatok maradnak. S mivel erkölcsi értékekről nem lehet objektív és megfellebbezhetetlen ítéletet mondani, több okból is indokolt, hogy minden olyan esetben, amikor ezek a viták holtpontra jutnak, a többségi társadalom értékrendjét részesítsük előnyben. Először is azért, mert ezek az értékek már beépültek az intézményes rendbe, szokásokba stb., következésképpen nem lehet radikálisan újraértelmezni azokat úgy, hogy ez ne vezessen erkölcsi és társadalmi bizonytalansághoz. Továbbá, noha igaz, hogy általában a társadalom köteles elfogadni a benne élő kisebbségek eltérő életmódját, de nem köteles így tenni, ha ez saját kárára válik, és különösen akkor nem, ha a kisebbségnek nem sikerült meggyőznie arról, hogy a kifogásolt hagyomány életben tartása indokolt. Végül pedig, ha a kisebbségi közösség olyan bevándorlókból áll, akik nem ismerik a többség életmódját, vitás kérdésekben el kell fogadniuk a többség döntését.

Parekh elemzéseinek másik premisszája azonban már jóval vitathatóbbnak tűnik. Bár jómagam például hajlanék (s gondolom, hogy velem együtt mások is hajlanának) az ellenkező véleményre, Parekh mégis azt állítja, hogy az ilyen vitákban a többség nem hivatkozhat a liberális demokráciák alapvető *politikai* értékeire, vagyis azokra az értékekre, amelyek a nyugati társadalmak, politikai rendszerek legitimációját adják. Mégpedig azért nem, mondja, mert ezek az értékek nem általánosan elfogadottak. Téve-

dés azt hinni, hogy a liberális társadalmakban az emberi jogok eszméjének az egyenlőség eszméjének, vagy valami hasonló politikai értéknek vagy eszmének kényszerítő ereje és általános elfogadottsága lenne. Egy liberális társadalom nem minden tagja liberális, s a rasszisták számára az egyenlőség egészen biztosan nem kívánatos érték. Bárhogyan is viszonyuljunk tehát a vitát képező szokáshoz (akár betiltjuk, akár helytelenítjük, akár toleráljuk, akár követendő példaként állítjuk a többség elé), döntésünket csakis a társadalom úgynevezett „operatív közösségi értékeire” alapozva hozhatjuk majd meg, mert egy társadalomban csak ezek örvendenek általános támogatottságnak.¹⁵³

Bár azt Parekh is elismeri, hogy tulajdonképpen még ezek az értékek sem felülbírálnak, de állítása szerint az illető társadalomban elfogadott viselkedést rendszerint mégis ezek szabályozzák. Három szinten testesülnek meg: egyrészt az alkotmány szintjén, másrészt a törvényekben, harmadrészt pedig a mindennapi viselkedés íratlan normáiban. Az első két csoportja az értékeknek logikus módon összefügg egymással, anélkül azonban, hogy az utóbbiak levezethetők lennének az előbbiekből. Az alkotmány például kijelentheti, hogy minden állampolgár egyenlő a törvény előtt, ebből viszont semmiféleképpen nem következik a monogámia törvénybe foglalása. Erre vonatkozóan ugyanis az alkotmányos előírás szigorúan véve csak annyit rögzít, hogy a férfiaknak és a nőknek egyaránt jogukban áll házastársat választani maguknak – az viszont nem következik belőle, hogy csak egy személyt választhatnak.

A mindennapi élet íratlan szabályaiban megtestesülő értékek alkotják tulajdonképpen egy társadalom „polgári

153 Uo., 267.

kultúráját”. A normák, amelyekbe beépülnek, számtalan, törvényekben nem szabályozott és nem is szabályozható élethelyzetre vonatkozóan tartalmazznak hallgatólagos előírásokat. Így például az Izraelbe érkező észak-afrikai bevándorlóknak, akik állítólag megpróbálták a buszvezetőnél lealkudni a viteldíjből, vagy arra akarták rábeszélni, hogy álljon meg két megálló között egy, a lakásukhoz közel eső helyen, el kellett magyarázni, hogy Izraelben ez nem szokás. Más szóval, hogy az izraeli polgári kultúra meglehetősen különbözik attól, amihez ők szokva vannak. Vagy például egy nagy-britanniai egyetemen vendégtanárként tanító pakisztáni professzort arra kellett kérni, hogy ne a hallgatókkal végeztesse el a heti bevásárlást. Tulajdonképpen azt tudatták vele, hogy az oktatók és hallgatók közötti viszonyt más polgári értékek irányítják Nagy Britanniában, mint az ő országában.

Bármennyire is hitelesnek tűnik a polgári kultúrát szabályozó értékek fentebbi leírása, úgy gondolom, hogy Parrekh vonatkozó álláspontja mégiscsak vitatható. Egyfelől azért, mert az íratlan viselkedési szabályokat mi magunk is nap mint nap áthágjuk, így helyesebb lenne azt mondani, hogy csupán azért töltik (vagy tölthetik) be normatív, szabályozó funkciójukat, mert a többség általában – ha nem is mindig és nem is mindenki – elfogadja őket mint a követendő magatartás szabályait. Másfelől igaz lehet, hogy egy liberális társadalomnak nem minden tagja liberális, de a liberális társadalom elfogadottságát többek között éppen az a tény adja, hogy megengedi és tolerálja a nem liberális álláspontokat is. Azaz a liberális társadalom éppen azért liberális, mert egyik alapvető értéke, jelesül a tolerancia vagy a türelem elve vonatkozik az illiberális nézetekre és véleményekre is.

Most nem is beszélve arról, hogy egy olyan politikai rendszer, amely nem élvezi legalább a többség támogatását, előbb-utóbb elveszíti minden legitimitását. Igaz ugyan, hogy liberális társadalomban is élhetnek fasiszták: de ha egy liberális társadalom tagjainak *többsége* fasiszta nézeteket vall, akkor az a társadalom előbb-utóbb fasizálódni fog, s nem kell nagyon messzire menni a történelemben ahhoz, hogy erre példát találjunk. Nem állítom azt, hogy az a többség, amelynek egy liberális társadalom a támogatását köszönheti, tudatosan és elvi meggyőződésből támogatja ezt a politikai rendszert. Nem mindenikünk öntudatos állampolgár, s többségünknek ehhez nincs is meg a kellő filozófiai, politikai vagy állampolgári kultúrája. Így aztán többnyire a rendszer fennállásából húzott anyagi vagy gazdasági előny jelenti a mellette szóló legerősebb érvet. De állítom, hogy ha egy politikai rendszer nem képes megszerezni és megtartani – ilyen vagy olyan módon – a többség támogatását, ha polgárainak többsége mentálisan és habituálisan nem tud azonosulni vele, máris deficitesnek tekinthető, s előbb vagy utóbb legitimitási problémákkal fog küszködni.

Vagyis álláspontom az, hogy Parekh premisszái, bár nem tévesek, de kiegészítésre szorulnak, s hogy mégis vannak olyan *politikai értékek*, amelyekre az ilyen vitákban minden további nélkül hivatkozhatunk. Gyakorlatilag azt az álláspontot igyekszem tehát védeni, hogy vannak olyan politikai alapértékek, amelyekből maguk a nyugat-európai demokratikus rendszerek legitimitásukat nyerik, amelyek tehát nem tehetők vita tárgyává, vagy legalábbis nem anélkül, hogy ezzel egyszersmind ezeknek a politikai rendszereknek a legitimitását is ne veszélyeztetnénk. Hajlok arra az álláspontra, hogy nem minden demokratikus érték és nem minden liberális alapelv ilyen, azaz némelyikük természetesen vitatható és vita tárgyává tehető. Mint ahogyan

abban is többé-kevésbé biztos vagyok, hogy éppen azok a demokratikus és liberális alapértékeink a leginkább vitathatóak, amelyekről ezt a legkevésbé lennének hajlandóak feltételezni, azaz amelyekről azt gondoljuk, hogy elválaszthatatlanul összefonódnak a liberális demokráciával. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy *minden* demokratikus és liberális érték vagy alapelv vitatható és vita tárgyává tehető lenne.

Ahhoz, hogy fentebbi álláspontomat illusztrálni tudjam, újra csak néhány példát hívnék segítségül, immáron nemcsak a brit társadalom hétköznapjaiból, hanem általában a nyugat-európai társadalmak közelmúltjából is ihletődve.

Az első példám az untilig ismert franciaországi eset, az úgynevezett kendő-affér (*l'affair du foulard*) vagy kendővita. Valójában nem egy vita, hanem hosszan elhúzódó nyilvános viták és összetűzések sorozata – egyesek szerint egyenesen nemzeti dráma. 1989-ben vette kezdetét, amikor egy Creil-beli iskolából kiutasítottak három kendőt viselő muszlim diáklányt.¹⁵⁴ Ezt 1996-ban további huszonné-

154 A muszlim nőknél a fátyol vagy a kendő viselése a kötelező szerénység kinyilvánításának a jele. Mindazonáltal a különböző muszlim országokban ezt a rendeltetést különböző ruhadarabok töltik be. A chador (csador), hijab (hidzsáb), niqab (niqáb) kifejezések a muszlim nők által viselt öltözékek különböző elemeire vonatkoznak. Például a csador alapvetően iráni eredetű, és a hosszú fekete palástszerű ruhára, illetve az arc köré négyyszög alakban kötött fejkendőre vonatkozik. A niqáb olyan fátyol, mely eltakarja a szemeket és a száját, és csak az orrot hagyja fedetlenül, melyet lehet a chadorral vagy anélkül viselni. (Viselése az iszlám szerint nem kötelező.). Egyik változata az ún. fél-niqáb, ami a szemet nem fedi el. A törökországi muszlim nők legtöbbször hosszú kabátot és fejkendőt, azaz çarşafot (csarsaf) viselnek. A franciaor-

rom muszlim lány kizárása követte az Államtanács döntése alapján.¹⁵⁵

A második példám időben jóval közelebb hozzánk, Angliából származik. Mint már volt szó róla, Rowan Williams, Canterbury érseke, az anglikán egyház okos, bár (nézeteit tekintve) különc ember hírében álló feje előbb a BBC élő adásában, majd később a londoni Királyi Bíróságon, 2008. február 7-én, csütörtökön tartott előadásában azt mondta, hogy a Britanniában letelepült muszlim közösségek számára lehetővé kellene tenni, hogy bizonyos vitás ügyeket az iszlám törvény, a saria szerint rendezék. Felszólalásával sokfelé döbbenetet és megütközést keltett, ahogy mondani szokták: óriási vihart kavart. Többen, különösen konzervatív oldalon, társadalmi összeomlásról, Anglia alkonyáról beszéltek.

Harmadik példám Hollandiából származik. 2004. november 2-án kora reggel Mohammed Bouyeri marokkói holland fiatalember késsel elvágta Theo van Gogh filmrendezőnek a torkát. (Theo van Gogh a festő Vincent szintén Theo nevezetű testvérének volt kései leszármazottja.) Korábban van Gogh, közösen Ayaan Hirsi Ali somáliai holland politikussal, filmet készített *Submission* (Alávetettség) címmel, amelyben a nők kiszolgáltatottságát mutatta be a muszlim családokban. Gyilkosa, aki egyébként Hollandiában felcseperedett, Hollandiában iskolázott második generációs betelepült fiatalember, egy másik késsel papírt szegzett a filmrendező mellére, ezen hosszú, tekervényes felhívást intézve a szent háborúra.

szági vita a hidzsáb, azaz az egyszerű kendő körül forgott, amit az iszlám kötelező viseletként ír elő a nők számára.

155 A legfelső bíróság francia megfelelője.

Ezek után pedig térjünk vissza az első példához.

A kendő körüli hercehurca Franciaországban akkor kezdődött, amikor 1989. október 9-én Ernest Chanière, a creili Collège Gabriel Havez igazgatója megtiltotta a három lánynak, Fatimának, Leilának és Samirának, hogy kendővel a fejükön járjanak be az órákra. A lányok ennek ellenére reggel mégiscsak kendővel a fejükön jelentek meg, dacára a ténynek, hogy még szüleik is igyekeztek őket erről lebeszélni. Úgy tudjuk, hogy a kendőt Daniel Youssouf Leclerc tanácsára viselték, aki akkoriban az úgynevezett Intégrité egyesület vezetője volt, egyben pedig a Franciaországi Muszlimok Nemzeti Szövetségének exelnöke.¹⁵⁶

Eleve nehezen érthető, hogy egy egyszerű ruhadarab viselésének ténye miért vezetett felháborodáshoz, s miért váltott ki évekig gyűrűző közvitát Franciaországban. Mint ha csak a bevándorló muszlim közösségek jelenléte által képviselt fő kihívást Európa számára az eltérő öltözködési szokások jelentenék. Másfelől viszont az is igaz, hogy ezeknek az egyszerű ruhadaraboknak, a hidzsábnak, a csa-

156 A kendő-vita történetéhez és értelmezéséhez lásd Seyla Benhabibnak a kiváló elemzését: *L'affaire du foulard (a kendő-vita)*, in: Uő: *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, 183–198. (Benhabib egyébként a Yale Egyetem törökországi születésű, zsidó származású tanára.) Részletesebben, kritikusabban és szigorúan republikánus érvek mentén elemzi ugyancsak a hidzsáb viselésének kérdését Cécile Laborde a 2008-ban megjelentetett könyvében: *Critical republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008. A könyv három fejezete a szabadság, egyenlőség és testvériség eszméinek nevében bírálja a francia állam viszonyulását a kendő viselésének problémájához. A témához lásd még: Riva Kastoryano: *French secularism and Islam: France's headscarf affair*, in: Tariq Modood, Anna Triandafyllidou and Ricard Zapata-Barrero (eds.): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, 57–69.

dornak, a niqábnak a viselése, a ruházkodás komplex szemiotikája révén a muszlim közösségek és a nyugati kultúra közötti bonyolult érintkezésben az egyik legfontosabb kommunikációs közeg szerepét tölti be. (Nyilván, a dolog természeténél fogva, meg azért is, mert bonyolult jelentéssz összefüggéseket mindösszesen egy-két ruhadarabnak kell hordoznia, a hidzsáb viselése erősen poliszémikus gesztus, s emiatt ki is van téve a félreértéseknek.) Az igazi kérdés ennek ellenére mégsem az, hogy miként viszonyul a laikus állam egy egyszerű ruhadarab viseléséhez, mint inkább az, hogy eltűri-e az olyan szokások jelenlétét, amelyek egyéni jogot sértenek? A kendő csak azért válhatott Franciaországban közviták tárgyává, mert önkéntelenül is a nők családon és közösségen belül való elnyomását társították viseléséhez. Márpedig a modern, laikus európai államnak éppen arra nézvést kell döntést hoznia, hogy megengedi-e a nők jogainak vallási okokból történő korlátozását. El kell döntenünk, írja Timothy Garton Ash az *Eurábiáról* szóló esszéjében,¹⁵⁷ hogy mi a lényeges a mi európai életformánkban, és mi az, ami vita tárgyát képezheti. Melyek azok a meggyőződéseink, értékeink, szokásaink, amelyekről hajlandók vagyunk vitát nyitni, s melyek azok, amelyekről nem. Nyilván, ennek pandanjaként azt is el kell döntenünk, hogy melyek azok a hitek, szokások és gyakorlatok, amelyeket befogadunk, s melyek azok, amelyeket kiutasítunk liberális és szekuláris politikai kultúránkból.

El egészen 1995-ig, amíg a lányokkal el nem készítették az első interjúkat, igazából nem volt világos, hogy számukra pontosan miféle jelentést is hordozott a kendő vi-

157 Timothy Garton Ash: *Az iszlám Európában* (Eurábia), <http://www.c3.hu/scripta/lettre/web/index.htm>. Ford. Karádi Éva.

selése. A kívülállók s a közvita résztvevői között voltak, akik elnyomásuk jeleként értelmezték, mások úgy tekintettek rá, mint a szekuláris francia állam elleni nyílt lázadásra: ellenzői fundamentalista gesztusként ítélték el, pártolói a vallásszabadság nevében vették védelmükbe. Tényszerűen azonban mindösszesen annyi történt, hogy a lányok a muszlim nő számára kötelező szerénység jelét nyilvánosan is viselték. Azaz azt kérték, hogy a magánszféra és a vallási identitás bebocsáttatást nyerjenek a nyilvános térbe.

Csakhogy a laicizmus (*laïcité*) francia fölfogása ezt nem teszi lehetővé. A „laïcité” kifejezést nehéz szekularizációként, „az állam vallási vagy világnézeti semlegességéeként”, esetleg „az egyház és az állam szétválásaként” fordítani: leginkább az államnak, azaz a köztársaság intézményeinek és a közsférának a radikális „vallástalanítása” értendő alatta, ami a különböző vallási felekezetek, szekták szimbólumainak, jeleinek, ikonikus jeleinek és öltözködési elemeinek a nyilvános térből való száműzése révén intézményesül. A laicizmust egy 1905-ből származó törvény írja elő Franciaországban, de a köztársaság vallástalanításának igénye jóval korábbi. Gondoljunk csak arra, hogy már az első köztársaság (és ezzel együtt maga a köztársasági eszme) a katolikus (gallikán) egyházzal, de egyáltalán a vallással való radikális szembenállásban fogant, még a francia forradalom idején, aminek egyik következménye – az egyházi vagyon kisajátításán, a katolikus (refraktárius) papok deportálásán túlmenően – a Legfelsőbb Lény tiszavirág életű állampolgári vallásának a megteremtése volt.¹⁵⁸

158 Lásd ezzel kapcsolatosan bővebben: Demeter M. Attila: Rousseau és a polgári vallás dicsérete, in: Uő: *Írástudók forradalma*, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2004, 123–143.

Bár vallás (egyház) és állam szétválasztásának hosszú, legalább a 17. századig visszanyúló hagyományai vannak az egyes nyugati államokban, ez korántsem követeli meg a nyilvános szférának az ilyen értelmű és mértékű semlegességét. Angliában például létezik az Anglikán Egyház, Németország pedig három hivatalosan elismert felekezetet – a protestánst, a katolikust és a zsidót – támogat indirekt „egyházi adóval”. Az antiklerikalizmus történelmi tapasztalatából s a katolikus egyház intézményeivel való szembenállásból megszülető Francia Köztársaság tehát egy új kihívással szembesült: hogyan lehet befogadni a muszlim közösségeknek a sajátos vallási identitásuk nyilvános elismerésére vonatkozó követelését, ha egyszer ez a semlegesként elgondolt közszolgálati intézmények és egyáltalán a nyilvános szféra laicizmusát veszélyezteti.

Kétségkívül nehéz kérdés. Mindenesetre az már most látható, hogy a francia államnak e kihívásra adott válasza aligha lesz időtálló. 1989. november 4-én az akkori francia tanügyminiszter, Lionel Jospin az ügyet az Államtanács elé vitte. A Tanács döntésének értelmében Franciaországnak ragaszkodnia kell a saját jogszabályaihoz és a nemzetközi egyezményekhez. Az igazságtétel alapjaiként két elvet idézett meg: egyrészt, hogy az állam laicizmusát és semlegességét a közszolgáltatásokban is biztosítani kell, másrészt pedig a diákok lelkiismereti szabadságát is tiszteletben kell tartani. Bármilyen, a diákok vallásos meggyőződésén vagy hitein alapuló diszkrimináció megengedhetetlen. (Az Államtanács 1989. november 27-i határozata.)

Nem nehéz átlátni, hogy ez a salamoni döntés miért nem oldotta meg a konfliktust, és miért vezetett végső soron a szemben álló felek pozícióinak megmerevedéséhez. És miért eredményezett egy olyan újabb repressziót, mint a Bayrou Program életbeléptetése 1994. szeptember 10-én.

Francois Bayrou francia tanügyminiszter, bírálva a Tanács döntését kétértelműségéért, valamint annak „erőtlensége” miatt, kijelentette, hogy a diákoknak joguk van „diszkrét” vallási szimbólumokat viselni, de a kendő nem tartozik ezek közé.

Egy ilyen döntés akkor lett volna indokolt, ha a kendő viselése valóban állam és egyház szétválasztásának elvét veszélyeztette volna. De ilyesmiről szó sem volt. Morálisan védhetetlen és politikai szempontból is kontraproduktív lépés volt tehát a Francia Köztársaság részéről, hogy megtiltotta a nőknek a kendő viselését. Legalább annyira nonszensz ez, írja Timothy Garton Ash, mint az, hogy az Irán iszlamista köztársasága meg kötelezi őket erre. (Igaz, némely világi arab államok maguk is szigorú törvényeket hoztak a kendő viselése ellen, így például Egyiptomban tilos a kendő viselése az egyetemeken.) Egy szabad és modern társadalomban viszont a felnőtt férfiak és nők számára megengedett kellene legyen, hogy azt viseljenek, amit akarnak.

Egészen más a helyzet Williams érsek javaslatával. Meglehet, hogy első hallásra ártalmatlannak tűnik, de azonmód egy sor kérdés szegezhető szembe vele, mint ahogyan ezt Matthew Parris, a *The Times* 2008. február 9-i számában, mindjárt az előadás után két nappal meg is tette. Joggal kérdezhetjük például, hogy mennyire önként vetik magukat alá a muszlimok a sariának, s akarataikat a közösségük mennyiben tartja tiszteletben? Szabadon kiléphetnek-e saját közösségükből? A tagok beleegyezése vajon egyhangú, önkéntes, valóságos és teljes-e? Szerepe van-e itt bármiféle kényszernek? Mi történik a gyerekekkel? Ki képviseli őket, és milyen lehetőségük van a későbbi kilépésre?

Mindezek azonban, bármennyire is fontos kérdések legyenek, jelentőségüket tekintve eltörpülnek a javaslat által támasztott legfőbb nehézség mellett – bárha áttétesen maguk is a világi törvény és a saria közötti leglényegibb el-
lentmondásra mutatnak rá. Több muszlim hozzászóló azt hozta fel Parris ellenében és a javaslat védelmére, hogy a tétéles brit törvények és a saria között több ponton is megfelelés van. Lehet, hogy így van. De mégis van egy lényegi különbség közöttük. Míg a saria a *Korán*ban nyeri el igazolását (lett légyen egyébként bármennyire is kiszolgáltatva az értelmezésnek), addig a brit törvényeket részint az alsóház alkotja meg, részint a felsőfokú bíróságok precedensértékű döntései alapozzák meg. Vagyis szekuláris eredetűek, a hagyomány vagy a többség akarata szentesíti őket. A *demokratikus rendszerek egészére* (és nem csak a demokratikus államok jogrendjére) érvényes igazság, hogy a közakarat, és nem valamiféle szakrális vagy egyházi autoritás legitimálja őket. A törvényt azok *közmegegyezése* és *beleegyezése* legitimálja, akiknek az a kötelességük, hogy engedelmeskedjenek neki.

Egy olyan ország, amely vallási elvek szerint rendezkedik be, aligha lesz toleráns a más hitűekkel szemben, legfennebb, akárcsak az egykori törökországi millet rendszer, az alárendelt közösségek státusát biztosítja nekik. Másfelől, szemben azzal, amit egykor Alexis de Tocqueville állított, miszerint az államnak nem érdeke, hogy polgárainak hite igaz legyen, de igenis érdekelt abban, hogy minden egyes polgára higgyen, a modern köztársasági rendszerben a vallásos hit magánügy, valami olyasmi tehát, ami aligha tartozik az államra. A hívőt hite engedelmessé teheti a világi hatóság iránt, s még az is igaz lehet, hogy korunkban az egyetlen konzekvens és koherens erkölcsi értékrendszert

a különféle felekezeti hitrendszerek képviselik. De az olyan politikai rendszer, amely a vallásban keres erkölcsi támaszt, már ezzel bizonyosságát adja annak, hogy nem rendelkezik saját méltósággal, és nem képes egyedül biztosítani polgárainak hűségét és beleegyezését. Egy toleráns politikai rendszer, azaz egy olyan politikai rendszer, amely valóban szabadságot akar biztosítani a polgárai számára, sokkal inkább feltételezi a szekuláris gondolkodásmód kételkedő hajlamait, semmint a vallásos hit örökérvényű igazságait.¹⁵⁹

Nyilván Williams érsek nem azt javasolta, hogy a brit törvényhozást helyezték vallási alapokra (bár egyesek ilyesféle hátsó szándékot tulajdonítottak neki), mindösszesen azt kérdezte, hogy megférne-e elvben a közakarattal legitimált világi törvény a muszlim közösségek azon jogával, hogy bizonyos belső ügyekben a sariát kövessék. Véleménye szerint igen, feltéve, hogy a törvény funkciójának nem „az állampolgári egyenlőség absztrakt, tehát üres formájának megteremtését tekintjük”. A világi törvény feladata nem az, állítja, hogy a különálló vallási közösségeket felszámolja valamiféle absztrakt egyenlőség és emberi jogi univerzalizmus nevében, hanem hogy az ilyen közösségek tevékenységét nyomon kövesse, hogy elejét vegye annak, hogy ezek a közösségek az egyéni szabadságnak a többségtől radikálisan eltérő értelmezését adják, valamint annak, hogy tagjaikat olyan igazságtalanságok ériék, amelyekre később nem kereshetnek nyilvános jogorvoslatot.¹⁶⁰

159 Lásd Maurizio Viroli: *Republicanism*, Hill and Wang, New York, 2002, 92.

160 Az érsek beszédét lásd itt: <http://www.archbishopofcanterbury.org/~1575>.

Williams érseknek vitathatatlanul igaza van egy dologban. Mégpedig abban, hogy a nyugat-európai multikulturalizmus a multikulturalizmusnak olyan formája, ami a különbözőséget a *különbözőséghez való jog* formájában kívánja megerősíteni, azaz a sokféleség tényét és értékét megpróbálja összebékíteni a *jogegyenlőség* nála alapvetőbb elvével. Ezt minden további nélkül nevezhetjük „emberi jogi fundamentalizmusnak”, és legalább annyira szemellenzős és dogmatikus módon követjük ma Európában, mint az összes többi fundamentalizmust a maguk követői. De ez nem jelenti azt, hogy a nyugat-európai társadalmak alapvető, legitimáló értékeit, a szabadságot és a beleegyezés elvét fel kellene adnunk. Meglehet, hogy a szabadságnak az alapvető emberi jogokba kódolt formája a szabadon választható identitások és magatartásformák körét megengedhetetlenül szűkre szabja – és akkor vitát kell nyitnunk a szabadság lehetséges értelmezéseiről. De társadalmainkat, jogrendünket és végső soron egész politikai berendezkedésünket mégiscsak a szabadság és a beleegyezés értékei igazolják. Jellemző, hogy maga az érsek is a különböző joghatóságok melletti érvét végső soron a szabadság eltérő percepcióit megidézve igazolta.

Márpedig, bárha az érsek hajlik az ellenkező nézetre, az iszlám civilizáció önmagát nem a szabadság és beleegyezés fogalmaival, hanem a meghódolásával határozza meg.¹⁶¹ Az iszlám főnév a *szalima* ígére megy vissza, amelynek elsődleges jelentése „biztonságban” vagy „feddhetet-

161 Lásd ezzel kapcsolatban bővebben Roger Scruton terjedelmes esszéjét vagy rövidebb könyvét: Roger Scruton: A nyugat és a többi; A globalizáció és terrorveszély, in: Uő: *A nemzetek szükségességéről*, Helikon Kiadó, Budapest, 2005, 7–153. Ford. Pásztor Péter.

lennek” lenni, de származékos formájában meghódolást jelent. Muszlim az, aki meghódolt és így tett szert biztonságra. A nyugati civilizáció persze ugyancsak közös vallásos hitből és szent könyvből fejlődött ki, és miként az iszlám is, az egyik sémita nép körében terjedő vallásos mozgalomból eredt. Mégpedig olyan korban, amikor ez a nép birodalmi igát viselt, és a hódoltságot napi valóságként volt kénytelen megélni. Csakhogy ez a civilizáció elhagyta hitét és a szent könyvet, és bizalmát nem a vallásos bizonyosságba, hanem a nyílt vitába vetette. Maga a keresztények szent könyve is szigorúan elválasztja a szakrális autoritást a világi főhatóságtól, amikor azt írja: „Adjátok meg azért a mi a császáré a császárnak, és a mi az Istené, az Istennek”. (Lk. 20,25)

Nemigen van tehát ok arra, hogy a nyugati demokratikus rendszereknek miért kellene olyan követelést, szokást, hagyományt befogadniuk, eltúrniuk vagy pártolniuk, amely veszélyezteti magának a rendszernek a legitimitációját, kikezdi annak legitimáló értékeit, vagy akadályozza annak zavartalan működését. Ha ezeket a demokratikus rendszereket (többek között) a nyilvános és szabad vita lehetősége legitimálja, ha zavartalan működésük megköveteli, éppen a szabad vita érdekében, egyház és állam intézményes elválasztását, akkor minden olyan követelés, amely ezen elvek és mechanizmusok ellen irányul, magának a demokratikus rendszernek a legitimitását és működését veszélyezteti.

A szabad vitát azonban, s ennek leglényegibb feltételét, a szólás szabadságát ma két oldalról is komoly veszély fenyegeti. Veszélyt jelent egyfelől a véleménynyilvánítás szabadságára Mohammed Bouyeri, és mindenki, aki azt gondolja, hogy a bírálatot, legyen jogos vagy alaptalan, öltse akár a rágalom, az izgatás vagy a karikatúra formáját, erőszakkal kell elhallgattatni. De ugyanilyen veszélyt jelen-

tenek, teszem hozzá halkan, a megrémült európai kormányok is, melyek cenzúrárt készülnek bevezetni az interkulturális békekesség kedvéért. Példa erre a gyűlöletbeszédet, vallási gyűlöletre való izgatást szankcionáló vagy szankcionálni kívánó büntetőjogi cikkelyek, törvénytervezetek egyre szaporodó száma. Egy erőszakos kisebbség arra irányuló akciója, hogy saját vallási hagyományainak tiszteletét akár erőszak árán is kikényszerítse, lényegét tekintve nem különbözik attól, amikor egy vallási hagyomány tiszteletét a törvény által akarjuk oktrojálni a többségre. Így vagy úgy, de mindkettő a szabad vita megszűnéséhez vezet. Ez a multikulturalizmusnak olyan változata, amely egymás tabuinak kölcsönös tiszteletére „kényszerít”. Csakhogy igaza van Timothy Garton Ashnek: ha összerakjuk a világ összes kultúrájának az összes tabuját, nem sok olyan dolog marad, amiről szabadon lehetne beszélni.

A magam részéről tehát maradok annál az álláspontnál, hogy a mély kulturális és erkölcsi különbségek esetén mindenképpen szükség van vitára, már csak azért is, mert a nyílt vita lehetősége a demokratikus rendszerek egyik legitimáló politikai alapértéke. Mint ahogyan azt is készségesen elismerem Parekhnek, hogy az ilyen vitákban az olyan univerzális értékekhez való felzárkózás, mint például a fizikai bántalmazás tilalma, vajmi keveset segítenek, hiszen itt gyakran a bántalmazásnak olyan pszichikai és másmilyen, szubtilis formáiról van szó, amelyeket sem kellőképpen megragadni, sem kielégítően kezelni nem lehet az egyetemesen elfogadott értékek által megengedett szűk kereteken belül. Viszont az is meglehetősen nyilvánvalónak tűnik számomra, hogy ezzel szemben az olyan érvelésnek, ami egy vitatott szokás mellett csupán azt tudja felhozni, hogy az illető vallási hagyomány normái között

az kötelező előírásként szerepel, kevés az esélye arra, hogy a többségi társadalom elfogadja.

Jó példa erre a *szatí*, egy mára már kihalt hindu szokás, mely megkövetelte az özvegyektől, hogy feláldozzák magukat férjük halotti máglyáján.¹⁶² Egy mendemonda szerint, amit a már említett Matthew Parris mesél el cikkében, Lord Napier, az Indiában állomásozó brit haderők főparancsnoka a következőket mondta a helybélieknek, akik tiltakoztak az özvegy megégetésének megakadályozása miatt: „Ti azt mondjátok, hogy nálatok szokás az özvegyet megégetni. Rendben van. De nekünk is van egy hasonló szokásunk: ha emberek élve nőket megégetnek, akkor mi kötelet kötünk a nyakukra és felakasztjuk. Építsétek meg a halotti máglyát; mellé viszont az ácsom akasztófákat fog építeni. Nyugodtan kövessétek a ti szokásaitokat. S majd mi is követni fogjuk a mieinket.” Más szóval, egy szokás mellett azért nem jó érv az, hogy „mi ezt így meg így szoktuk csinálni”, mert nekünk és nektek együtt kell élnünk, azaz meg kell állapodnunk azokban az értékekben és szoká-

162 A szokás eredetéről nem sokat tudunk, már akkor több évszázados múltra tekintett vissza, amikor a britek 1829-ben betiltották. Ennek ellenére szórványosan ugyan, de ezután is fennmaradt, s még a független Indiában is akadt rá példa. Egyik ilyen, nem is túl régi eset azonban társadalmi vitához és tüntetésekhez vezetett. 1987-ben Rúp Kanvar, iskolázott, 18 éves rádzsput lány, aki nyolc hónapja volt csak férjénél, több ezer ember szeme láttára feláldozta magát férje halotti máglyáján. Egyes szemtanúk szerint kábítószer hatása alatt volt. Voltak, akik elítélték a lány tettét, de még többen helyeselték, legalábbis ha azt vesszük alapul, hogy a szimpátia-tüntetésekben hány ember vett részt. Úgy tűnik, a hinduk jelentős része helyeselte a lány önfeláldozását. Olyannyira, hogy néhány hónapon belül az indiai parlament kénytelen volt törvénytelennek nyilvánítani a tett „magasztalását”. Szabad volt továbbra is nyilvánosan érvelni mellette, de nem volt szabad dicsőíteni.

sokban, amelyeket kölcsönösen elfogadunk. Ehhez pedig meg kell keresnünk a megfelelő érveket. Az, hogy egyik vagy másik szokást tabunak nyilvánítjuk, itt nem sokat segít.

Nyilván a fenti problémák nagyon összetettek, kár lenne tehát sommásan ítélni fölöttük vagy bagatellizálni őket. De mindezek után egy pár dolog eléggé nyilvánvalónak tűnik számomra.

Kétségtelenül igaza van például Williams érseknek abban, hogy semmire sem jó, ha megpróbáljuk „értékeinket” s intoleráns emberi jogi fundamentalizmusunkat a bevándorlókra kényszeríteni, hiszen ezeknek számukra nincs különösebb értéke. Ha mégis megtesszük, az nem eredményez mást, mint „az állampolgári egyenlőség absztrakt, tehát üres formáját”. Annak ellenére, hogy az egyéni szabadság tartalmát mintegy kétszáz éve az elidegeníthetetlen emberi jogokban gondoljuk el, semmiféle olyan kényszerítő erejű filozófiai érvet nem találunk, ami azt bizonyítaná, hogy a szabadság állapota logikailag összefügg a természetes emberi jogokkal. Williams érsek javaslataival viszont mégis van egy probléma, jelesül az, hogy – mint azt Michael Walzer bizonyította – szemben a tolerancia történelmi formáival, amelyek közösségekre vonatkoztak, az immigráns társadalmakban a tolerancia az egyénekre vonatkozik: azaz az *egyéni szabadság* értékét védi.¹⁶³ A nyugati társadalmak dilemmája tehát javarészt abból az önellentmondó törekvésből származik, hogy egyszerre kívánják védeni a közösségek kulturális autonómiáját és az egyéni szabadságot.

163 Michael Walzer: *On Toleration*, 36.

Ha viszont elfogadjuk, hogy a tolerancia modern formája az egyéni szabadság értékét védi, ebből az is következik, hogy a bevándorló közösségek *mint közösségek* számára a nyugati liberális társadalmak nem biztosíthatnak sajátos jogi státust és elismerést. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy a közösségi identitást jogilag nem erősíthetik meg, vagy legalábbis nem feltételek nélkül, mert ez sok esetben azt jelentené, hogy az állam a közösség tagjait kiszolgáltatja magának a közösségnek. Ha ezt tennénk, írja Chandran Kukathas, akkor szemet hunynánk ama tény fölött, hogy „a kulturális közösségeken belül jelentős érdekkonfliktusok és érdekkülönbségek létezhetnek”.¹⁶⁴ Ama tény fölött tehát, hogy a kulturális közösségek rendszerint nem kompakt közösségek, hogy belső konfliktusok által szabdalnak, amelyek közül a legfontosabb „a tömegek és az elitek közötti konfliktus”.¹⁶⁵ Ha a csoportjogok révén megerősítenénk a közösséget, ezzel valószínűleg csupán a kulturális és politikai elit hatalmi pozícióját konszolidálnánk. A kendő-vita kapcsán a franciák elsősorban azt nem értették meg, írja Seyla Benhabib, hogy a lányok egy olyan gesztust tettek, ami egy hagyományos muszlim közösségben elképzelhetetlen lett volna: kiléptek a nyilvánosság kizárólag férfiak számára fenntartott terébe, és nyíltan képviselték a muszlim identitást. Ha a francia állam nem viszonyul annyira mereven a gesztusukhoz, ez az első lépés lehetett volna a franciaországi muszlim közösségek – kétségkívül hosszadalmas és fájdalmas – „protestantizációja” felé, hiszen az első jele volt az egyéni lelkiismeret felszabadulásának a közösségi nyomás alól. A Francia Köztársaság

164 Chandran Kukathas: *Vannak-e kulturális jogaink?* 77.

165 Uo.

azáltal, hogy megtiltotta a lányoknak a vallási identitásuk nyilvános, a köztérben való képviselését, tulajdonképpen saját szándékával fordult szembe.

De ha igaz az, hogy lehetetlen, fölösleges és ártalmas tiltani az identitást, legalább annyira igaz az is, hogy jogi megerősítése nagyon is vitatható eredményekre vezetne. A liberális és demokratikus állam azért nem ruházhatja fel sajátos jogokkal a bevándorlókat, mert ez egyszerismind azt is jelentené, hogy az állam és a politikai közösség a jog eszközeivel megerősíti a közösség hagyományos értékeit, azaz az állam magáénak tekinti ezeket az értékeket. Ez már csak azért sem lehetséges, mert ezek az értékek sok esetben ütköznek a liberális demokráciákat legitimáló alapértékekkel – s tulajdonképpen igen gyakran éppen ez a tény a konfliktusok forrása. Ha tehát a bevándorló közösségeket csoportjogokkal ruháznánk föl, megadnánk nekik annak lehetőségét, ahogyan Williams érsek javasolja, hogy saját joghatóságaik legyenek, ez egyszerismind azt jelentené, hogy saját demokratikus értékeinkről, például törvényeink és egyáltalán a törvényhozás szekuláris karakteréről lemondanánk. Érthető tehát, ha az angol igazságügyi miniszter sietett bejelenteni, hogy a vallási előírások alapján meghozott bírói döntések nem élvezik az angol állami bíróságok jóváhagyását.

Ugyanakkor, ennek megfelelően az is meglehetősen kétes értékű, s következményeit tekintve eléggé ártalmas eljárásnak tűnik, ha a – kétségkívül sebezhető, és a társadalmi előítéletek erős nyomásának kitett – kisebbségi, vallási vagy etnikai identitást az állam jogokkal bátyázza körül olyan értelemben is, hogy például a gyűlöletbeszédet vagy vallási izgatást szankcionáló törvények révén próbálja megvédeni ezeket a közösségeket a sérelmektől. Mert azon túl, hogy a nyilvános vita és annak lehetősége a nyu-

gati demokráciák egyik alapvető legitimáló értéke, minden ilyen megoldás eredményét tekintve vélhetőleg mindösszesen a törvény erejével kikényszerített hamis moralitást eredményez, a politikailag korrekt felszín alatt pedig elfojtott indulatokat. Márpedig, ebben igaza van Parekhnek, a vita annál is inkább szükséges, mert ott, ahol mély erkölcsi és kulturális különbségekről van szó, a többségi társadalom csak akkor tud dönteni valamely kisebbségi közösség hagyományainak és szokásainak befogadása mellett, ha az a maga szokásainak *erkölcsi értékét* elfogadható érvekkel indokolja.

Amit tehát a nyugati társadalmak a bevándorlóknak ajánlhatnak jelen feltételek mellett, az annak lehetősége, hogy szabadon követhessék hagyományos életformájukat társadalmi, kulturális és egyéb szervezeteik keretében anélkül, hogy az állam és a politikai közösség rájuk kényszerítené értékeit, de egyszersmind annak lehetősége nélkül, hogy maguk a többségi társadalmakra kényszeríthetnék értékeiket. Nyilván ez az alternatíva is aggodalmakat ébreszthet az emberi jogok, a társadalmi emancipáció és a teljes esélyegyenlőség jó szándékú híveiben, hiszen ez a megoldás nem ígéri a bevándorló közösségek tagjainak a közösség nyomása alól való teljes és maradéktalan felszabadítását, az elnyomás minden formájának azonnali és radikális felszámolását. Ilyenkor viszont arra kell gondolnunk, hogy az egyéni szabadság nem minden kulturális közösség számára alapvető érték, s hogy a közös életforma fenntartását társadalmainkban sem annyira az egyéni szabadság, mint inkább a közösség tagjainak beleegyezése legitimálja. Ilyesféle, az emberi jogi elveket szorgalmazó liberáliszmusnál liberálisabb, azaz *toleránsabb* megoldásra megint csak Kukathas tett javaslatot a Kymlickával és Van Dyke-kal folytatott vitájában, amikor azt állította, hogy a kulturá-

lis közösségeknek elegendő csupán egyetlen jogot tiszteletben tartaniuk, mégpedig azt, amelynek értelmében valaki bármikor elhagyhatja a közösséget. Azaz nem az alapvető emberi jogok tiszteletét kell megkövetelni ezektől a kulturális közösségektől, hanem csupán az „emigráció jogának” a maradéktalan tiszteletét.

Nyilván mindez azt a képzetet sugallja, s ezt elismeri Kukathas is, mintha a kulturális közösségek amolyan szerződészerű közösségek lennének, s hogy a társulás és befogadás feltételei egyszerűen rögzítenék a távozás feltételeit is. A valóságban azonban korántsem ez a helyzet. A legtöbb kulturális közösség semmilyen értelemben nem önkéntes társulás, általában a közösség tagjai beleszületnek a közösségbe, s az idegenek többnyire akkor sem válhatnak az illető közösség tagjaivá, ha maga a közösség igyekszik nyitott és befogadó lenni. „A kulturális közösségek annyiban tekinthetők mégis önkéntes társulásoknak, amennyiben a tagok legitimnek ismerik el a társulás feltételeit és a tekintélyeket, amelyek fenntartják a csoportot. Az ilyen elismerés bizonyítékaul elégséges az a tény, hogy a tagok nem hagyják el a csoportot. Az elismerés ezen egyszerű feltételek szerinti értelmezése természetesen értelmetlen lenne, ha az egyén nem rendelkezne egy fontos joggal a közösséggel szemben: azzal, hogy szabadon elhagyhatja a közösséget. Ez az egyén alapvető joga kell legyen; s ez az egyetlen alapvető joga, mivel az összes többi jog vagy e jog származéka, vagy olyan jog, amelyet a közösség ad az egyénnek.”¹⁶⁶

Ha Kukathas javaslatának előfeltevéseit nézzük, akkor azt látjuk, hogy nem annyira az egyéni szabadság értékére

166 Uo., 81.

alapoz, mint inkább a *beleegyezés* és az *állampolgári egyenlőség* elveire. Egy társulás akkor legitim, mondja, ha a tagok beleegyezését bírja, ennek pedig elégséges bizonyítéka az, hogy a tagok nem hagyják el a közösséget. Az emigráció fontos jogát viszont csak akkor tudjuk szavatolni, ha elismerjük, hogy adott állam polgárai különböző kulturális hovatartozásaik ellenére is állampolgári minőségükben egyenlők, s az egyenlőség elvéből fakadó összes jogosítványaiknak a sérelmét törvényekben szankcionáljuk. Végére is, ha csupán az egyéni szabadság értékét tarjuk szem előtt, és azt mondjuk, hogy minden olyan társadalmi szervezetet be kell tiltani, amely nem tartja messzemenően tiszteltben a tagok egyenlő jogait s a teljes esélyegyenlőségét, akkor a katolikus egyházat kellene betiltani legelső helyen. Társadalmainkban számos olyan társadalmi szervezet létezik – kezdve a politikai pártoktól, egyházaktól, kluboktól, titkos és kevésbé titkos társaságoktól –, melyeknek szervezeti szabályrendszerét merev hierarchia, alá- és fölérendelési viszonyok jellemzik, s képmutatás lenne ettől a ténytől éppen a bevándorlók esetében eltekinteni. Aminek tehát érvényt kell szerezni, az nem annyira az egyéni szabadság értéke, hanem az állampolgári egyenlőség elve, amiből az is következik, hogy minden ilyen szervezet tagjai különösebb következmények nélkül elhagyhatják ilyen vagy olyan, általuk ismert és fontosnak tartott okoknál fogva a maguk szűkebb társadalmi csoportjait.

Mint ahogyan legalább ennyire képmutató lenne eltekinteni attól a nyilvánvaló történelmi ténytől is, hogy annak jó része, amit az európai értékekkel össze nem egyeztethető szokásnak, életmódnak tekintünk, a nem is olyan régi Európában is hasonlóképpen működött. Gondoljunk csak arra, hogy mióta van az egyes európai államokban a nőknek szavazati joga? Sőt: mióta van a nőknek gazda-

sági önállóságuk, mióta nyithatnak például a férjük engedélye nélkül bankszámlát? Ami pedig a vallási szokásokat illeti: a kötelező kendő éppúgy benne van a Korinthusiakhoz intézett első levélben (1. Kor. 11,5-6.), mint a Koránban, és viszonylag sokáig komolyan is vették ezt sok európai vidéken, még csak nem is a legarchaikusabb helyeken. A vallási alapon működő muzulmán békéltető bíróság sem a kereszténység szellemével teljességgel összeegyeztethetetlen dolog, példázza ezt szintén a Korinthusiakhoz intézett első levél intése a keresztényekhez: ne pörösködjenek egymással a pogányok bíróságán (1. Kor. 6,1.). (Sőt nem összeegyeztethetetlen az európai zsidóság vallási és közösségi hagyományaival sem. Gondoljunk csak Spinoza esetére: az újabb kutatások szerint azértátkozták ki, mert az örökölt déligyümölcs-kereskedés csődje után nem a hitközség testületeihez, hanem a holland cégbírósághoz fordult, ami érintette az örökösödést is a rokonsága részére.) Egyébiránt vallási alapú modern autonómiára ma is van európai példa: a görögországi muszlimoké, amelyet az egykori békeszerződés biztosít. Erre sem szokás hivatkozni, s talán szégyeljük is egy kicsit, mint nem európai dolgot.¹⁶⁷ Úgy csinálunk, mintha ezek Európától mindig is idegen dolgok lettek volna, és csak a muzulmánokkal jelent volna meg a probléma.

Mindent összevetve tehát, ahelyett, hogy emberjogi fanatizmusunkban megpróbálnánk minden áron liberalizálni ezeket a közösségeket, akár erőszakkal is felszabadítani tagjaikat a közösség nyomása alól, inkább lehetővé kellene tennünk számukra, hogy maguk járják végig a „protes-

167 Köszönet a kötet szerkesztőjének, Mester Bélának, hogy a fentebbi példákra felhívta a figyelmemet.

tantizáció” hosszú és fáradtságos útját.¹⁶⁸ Ami a többségi társadalom részéről mindenekelőtt türelmet, jóval több türelmet feltételez.

Most nem beszélve arról, hogy a szabadságnak az a „divatos” értelmezése, amely a szabadság tartalmát az elidegeníthetetlen szabadságjogokban ragadja meg, képtelen a társadalmi elnyomás különböző formáinak kivédésére hatékony garanciákkal szolgálni. Bizonyítéka ennek az elnyomás és a mások önkényétől való függés olyan, szubtilis formáinak jelenléte a társadalmainkban, amelyekre akkor sem tudnánk jogorvoslatot keresni, ha akarnánk.

Még az emberi jogok egyre bővülő katalógusa mellett sem.

II.5. Az „etnopolitika” republikánus bírálata

Ahelyett, hogy a republikanizmus vagy neo-republikanizmus definíciójára, esetleg hosszú történelmi, eszmetörténeti hagyományainak akár vázlatos ismertetésére is kísérletet tennék, inkább a felsorolás eszközével élek: republikanizmus alatt az olyan, közös szellemi frontot alkotó mai szerzők munkásságát értem, mint Michael Walzer, Michael

168 Arról, hogy mindeközben természetesen a muszlimok is járják ezt az utat, lásd a következő, kiváló tanulmánygyűjteményt: Omid Safi (ed.): *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, One-world Publications, Oxford, 2008 [2003], különösen Ahmet Karamustafa benne szereplő tanulmányát: *Islam: a civilizational project in progress*, 98–110.

Sandel,¹⁶⁹ Philip Pettit,¹⁷⁰ Maurizio Viroli¹⁷¹ és Quentin Skinner¹⁷² – még akkor is, ha az említett szerzők nézetei között sok esetben jelentős különbségek vannak. Tudatában vagyok tehát annak, hogy így „egy kalap alá kerül” úgy mond a „balliberális” Walzer a szinten balliberális Rawls legfőbb kritikusával, Michael Sandellel. A címkézéssel viszont általában nem sokat érünk, s a minket itt érdeklő kérdésekben – de egyebekben is – az említett szerzők nézetei mégis sok vonatkozásban affinitást mutatnak.

A mai republikanizmus egy olyan hosszú gondolati hagyomány örököse, amelynek kezdetei Arisztotelész munkásságára mennek vissza. Maga Arisztotelész persze aligha nevezhető szigorú értelemben republikánus szerzőnek, de mindenképpen ő volt az, aki a *politeiáról* adott be-

169 Michael J. Sandel: *Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2005; Michael J. Sandel: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1998 [1996]; Michael J. Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; Michael J. Sandel (ed.): *Liberalism and Its Critics*, Blackwell, Oxford, 1984.

170 Philip Pettit: *Republicanism*, Oxford University Press, Oxford, 1997; Philip Pettit: The freedom of the city: a republican ideal, in: A. Hamilton and P. Pettit (eds.): *The Good Polity*, Blackwell, Oxford, 1989, 141–168.; Philip Pettit: A definition of negative liberty, in: *Ratio*, 1989, no. 2, 153–168.

171 Maurizio Viroli: *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Clarendon Press, Oxford, 1997, [1995].

172 Quentin Skinner: Machiavelli on the maintenance of liberty, in: *Politics*, 1983, vol. 18, 3–15.; Quentin Skinner: The idea of negative liberty, in: R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.): *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, 193–221.

számlója révén nagymértékben hozzájárult a *res publica* későbbi római eszményének a kialakulásához. Így, bár alig tett többet, mint hogy korának politikai hiteit és evidenciáit egy magasabb reflexiós szinten fogalmazta újra, mégis Arisztotelész érdeme volt, hogy a polisz filozófiája fennmaradt és hatott akkor is, amikor természetes közege, a városállam már lehanyatlott.

A *res publica* klasszikus filozófiáját azonban a római aktorok műveiben, Livius történelmi munkájában,¹⁷³ Cicero *Államában*¹⁷⁴ találjuk meg, ez az eszmény azonban a római köztársaság bukásával maga is elveszítette politikai jelentőségét, s a középkor folyamán legfennebb mint történelmi kuriózum került említésre. De ha nem is hatott, a *res publica* filozófiája a skolasztika idején mégis ismert volt, elsősorban Arisztotelész autoritása révén, akinek a *Politikájához* maga Aquinói Tamás írt egy *Expositiót*, lehetséges, ámbár régmúlt kormányzati formaként említve benne a *status popularis*-t, a népuralmat.¹⁷⁵ A republikánus gondolat reneszánsza azonban akkor következett el, amikor Itália területén kialakultak az első újkori városállamok – viszont az is igaz, hogy ez a reneszánsz sem lett volna elképzelhető Arisztotelész *Politikájának* skolasztikus interpretációja s a késő középkori retorikai iskolák tananyagában fellelhető republikánus textusok kitartó olvasata nélkül.

173 Titus Livius: *A római nép története a város alapításától I–IV.*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982. Ford. Muraközy Gyula.

174 Cicero: *Az állam*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995. Ford. Hamza Gábor, Havas László.

175 Quentin Skinner: *The State*, in: Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998, 3–25.

A reneszánsz kori republikanizmusnak kései, de annál befolyásosabb dokumentuma Machiavelli öregkori műve, a *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*,¹⁷⁶ amelynek szerzőjét minden további nélkül a modern republikánus gondolkodás megalapítójának tekinthetjük.¹⁷⁷ Machiavelli republikanizmusa lesz az ihletője bizonyos mértékig a brit republikanizmusnak a polgárháború és Cromwell köztársasága idején – ennek a kornak ma már kevésbé ismert szerzője James Harrington, akinek a főművét, az *Óceániát*¹⁷⁸ a brit eszmetörténetész, J. G. A. Pocock a *Machiavellian Moment*¹⁷⁹ című programadó munkájában a 17. századi brit republikanizmus legfontosabb példájaként említi. De ugyanitt lehetne említeni Algernon Sidney vagy John Milton nevét, a század végéről pedig a dicsőséges forradalom teoretikusát, John Locke-ot.¹⁸⁰

176 Lásd Niccolò Machiavelli: *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*, in: *Niccolò Machiavelli művei I.*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1978, 87–441. Ford. Lontay László. A magyar cím egyébként félrevezető. A *Discorsi* (discourse) valójában nem beszélgetés, hanem tanulmány.

177 Maurizio Viroli: *Republicanism*, 107. Lásd még: G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

178 James Harrington: *The Commonwealth of Oceana; A System of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

179 J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment; Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

180 Machiavelli és a brit republikanizmus kapcsolatáról a polgárháború és Cromwell köztársasága idején lásd még Paul A. Rahe könyvét: *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, különösen a könyv prológusát: *Machiavelli and English Revolution* (4–17).

A 18. században a republikanizmus Franciaországban is képviselőkre talált, az olyan szerző munkásságában, mint Montesquieu,¹⁸¹ majd később Rousseau. Végezetül pedig ugyanehhez a republikánus hagyományhoz tartozik az amerikai alapító atyák némelyikének – különösen James Madisonnak – az eszmevilága, akikre nagy hatással volt Montesquieu főműve¹⁸² és Locke eszmevilága, illetőleg az amerikai politikai és társadalmi valóságot az 1830-as években tüzetesen elemző, abból bizonyos mértékig intellektuális ihletet is merítő Alexis de Tocqueville könyve, *Az amerikai demokrácia*.¹⁸³

A 20. század republikanizmusa valamilyen, olykor átütéses formában, mindezeknek a szellemi örököse.¹⁸⁴ Bár Sandel a *Democracy's Discontent* című munkájában hivatkozik ugyan Tocqueville-ra (érthető, hiszen amellet, hogy francia volt, Tocqueville mégiscsak az amerikai demokráciáról írt sikerkönyvet), számára az igazi auktoritást azonban mégiscsak az amerikai „public philosophy” megteremtői, Thomas Jefferson és James Madison jelentik. Skinner, Pocock tanítványaként érthető módon a brit republi-

181 Montesquieu: *A törvények szelleméről*, Osiris Kiadó – Attraktor, Budapest, 2000. Ford. Csécsy Imre, Sebestyén Pál.

182 James Madison: 10. levél, in: Alexander Hamilton – James Madison – John Jay: *A föderalista*, Európa Kiadó, Budapest, 1998, 91–100. Ford. Balabán Péter.

183 Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1983. Ford. Frémer Juszttina et al.

184 A republikánus gondolati hagyomány rövid áttekintését lásd Viroli idézett könyvében: Maurizio Viroli i. m. 105–108. Lásd még ennek jó áttekintését Iseult Honohan könyvében, annak is első részében: Iseult Honohan: *The Historical Evolution of Republican Thought*, in: Uő: *Civic Republicanism*, Routledge, London, 2002, 13–144.

kánus hagyomány irányában tájékozódik, s ezért számára Harrington említett könyve, valamint Milton munkái jelentik a visszatérő hivatkozási alapot. Viroli viszont az itáliai republikanizmus máig legbefolyásosabb képviselőjét, Machiavellit hivatkozva rendszerint, akinek nézeteit egyenesen magával a klasszikus republikanizmussal azonosítja.¹⁸⁵ Skinner és Viroli kölcsönösen hivatkoznak egymásra (mindketten eszmetörténészek, részben egyező kutatási területtel), Viroli a republikanizmusról írott könyvében bővebben és a mesternek kijáró tisztelettel, Skinner a *Liberty before Liberalism* című művében szűkszavúan és udvariasan, mindösszesen egy lábjegyzet erejéig. Viroli, aki ma már Amerikában él és tanít, hivatkozik ugyan, mindjárt a republikanizmusról szóló könyvének első lábjegyzetben Sandelnek a demokrácia elégtelenségéről írott könyvére is (annak ötödik oldalára), de gondolatmenetét, bár számos ponton rokon az övével, láthatóan nem kívánja követni, Pettit nézeteit viszont kifejezetten vitatja, ugyanakkor kötetét Michael Walzernek dedikálja.

II.5.1. A szabadság „új utópiája”

Éppen azért, mert az emberi jogok liberális doktrínája láthatóan alkalmatlan arra, hogy társadalmainkban az elnyomás minden formáját maradéktalanul megszüntesse, az olyan mai republikánus szerzők, mint például Quentin

185 Maurizio Viroli i. m. 4.

Skinner¹⁸⁶ vagy Maurizio Viroli¹⁸⁷ azt vallják, hogy a szabadság liberális értelmezését fel lehet és fel is kell cserélni a szabadság egy „új utópiájával”. Gondoljunk csak arra, mondja Viroli, hogy mennyire kiszolgáltatott lehet a beteg az orvosának, a diák a tanárának, az alkalmazott az alkalmazójának és így tovább. Skinnerrel együtt tehát amellett érvelnek, hogy az egyetlen szabadság, amit az egyén a társadalomban élvezhet, az nem más mint amit a törvények biztosítanak számára, s hogy a társadalmi elnyomás leküzdésének leghatékonyabb eszköze ma is a törvény uralmának klasszikus elvéhez való felzárkózás. Az emberek nem születnek szabadnak, hanem szabaddá válnak, meghatározott politikai feltételrendszer mellett, ami alatt döntően és elsősorban a törvények uralma értendő. Ha sikerül biztosítani azt, hogy adott állam polgárai valóban egyenlők legyenek a törvény előtt, függetlenül attól, hogy mekkora hatalmuk van, akkor azt is remélhetjük, hogy megfogható egyenlőséget teremtünk közöttük, azaz kizárjuk az önkény és a másoknak való kiszolgáltatottság lehetőségét, s ezáltal biztosítjuk mindenki számára a méltósággal teli emberi élet lehetőségét.

A liberális szabadságfelfogást ezzel szemben alapvetően a voluntarizmus jellemzi. A szabadság tartalmát képező, egyre nagyobb számban kodifikált jogok döntően azt hiva-

186 Lásd Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.; Quentin Skinner: A szabadság és a honpolgárság két rivális hagyománya, in: *Világosság*, 1995/10., 21–33. Ford. Stébel Éva; Quentin Skinner: Freedom as the Absence of Arbitrary Power, in: Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008, 83–101.

187 Maurizio Viroli: The New Utopia of Liberty, in: *Uő: Republicanism*, 35–55.

tottak biztosítani, hogy az egyén szabadon *megválaszthassa* szexuális, nemi vagy másmilyen identitását, hitét, a neki tetsző életformákat és habitusokat. Zavartalan gyakorlásának feltételeit pedig az állam és az egyház szigorú elválasztása, az állam világnézeti semlegességének követelménye, a magánszféra tisztelete, a kölcsönös tolerancia igénye, s a jóléti juttatások rendszere teremti meg – még akkor is, ha ezek a követelmények néha ütköznek egymással. Ez a szabadság nem ismer kényszert, s ez a tény némelykor még a szabad választás tárgyát képező dolgok karakterét is megváltoztatja: kétszáz évvel ezelőtt Thomas Jefferson vagy James Madison például még azzal érveltek a vallásszabadság mellett, hogy a hit engedelmesség és alázat (azaz a kényszer egy formája), s az államnak lehetővé kell tennie, hogy polgárai teljesíthessék kötelezettségeiket hitestvéreik és az egyház iránt. Ma a vallásszabadság mellett szóló érveink egyszerűen a lelkiismereti szabadság egyéni igényén alapszanak, s egyáltalán nem hivatkoznak a lelki kényszer egyetlen formájára sem: a hit szabad választás tárgya, a felekezeti hovatartozás pedig egyszerűen identitásunk része.

Skinner és Viroli egybehangzóan állítják viszont, hogy a szabadságnak a választás lehetőségeként és a külső kényszer hiányaként való percepciója téves. Szerintük a szabadság sokkal inkább a dependencia hiánya, az az állapot, amikor az egyén védelmet élvez a kényszernek és a kiszolgáltatottságnak még a *lehetőségével* szemben is.¹⁸⁸

188 Maurizio Viroli i. m. 42.; Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*, 84. A szabadság republikánus eszménye körül kibontakozó, mára egyre terebélyesedő vitához azonban sokan hozzászóltak. A vita résztvevői közül a legismertebb név kétségkívül a Philip Pettit, lásd az ezzel kapcsolatos legújabb tanulmányát: Philip Pettit: Re-

Hobbes, mint ismeretes, azt írta a *Leviatánban*, hogy bár „Lucca városának tornyain még ma is olvasható” nagy betűkkel a *Libertas* felirat, „ebből azonban senki sem következtethet arra, hogy ott az egyénnek nagyobb szabadsága van”, „mint Konstantinápolyban”. „Mert akár királyságról, akár népi államról van szó, a szabadság egy és ugyanaz.”¹⁸⁹ Isaiah Berlin, a szabadságról szóló korszakos esszéjében, körülbelül kétszáz évvel Hobbes után, és anélkül, hogy hivatkozna rá, lényegében megismétli érvét. Az a zsarnok, mondja, aki alattvalóinak széles körű szabadságot biztosít, lehet egyébként igazságtalan, támogathatja a legégbekiáltóbb egyenlőtlenségeket, elhanyagolhatja a rendet, az erkölcsöket, a művelődést, de a szó szigorú értelmében nem vét a szabadság ellen. Példaként ugyan nem a szultán kegyes és jóindulatú uralmát, hanem Nagy Frigyes Porosz-

publican Freedom: Three Axioms, Four Theorems, in: Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008, 102–130.; Az ő tanulmányai, korábban már említett kötetei mellett figyelmet érdemelnek még az alábbi szövegek: Matthew H. Kramer: Liberty and Domination, in: Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008, 31–57.; Ian Carter: How are Power and Unfreedom Related, in: Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, 58–82.; Per Mouritsen: Four models of republican liberty and self-government, in: Iseult Honohan and Jeremy Jennings (eds.): *Republicanism in Theory and Practice*, Routledge, London and New York, 2006, 17–38.; Charles Larmore: Liberal and Republican Conceptions of Freedom, in: Daniel Weinstock – Christian Nadeau (eds.): *Republicanism: History, Theory and Practice*, Frank Cass, London – Portland, OR, 2005, 83–103.; Iseult Honohan: Freedom: Non-domination and Republican Political Autonomy, in: Uő: *Civic Republicanism*, 180–213.

189 Thomas Hobbes: *Leviatán*, Polisz Könyvkiadó, Kolozsvár, 2001, 280. Ford. Vámosi Pál.

országát és II. József Ausztriáját említi, példáinak üzenete azonban végső soron ugyanaz: a szabadság nem függ össze – legalábbis nem logikailag – a demokráciával és az önkormányzattal: „nincs szükségszerű összefüggés az egyéni szabadság és a demokratikus kormányzat között”.¹⁹⁰

Viroli Berlinnek adott replikája kifejezetten Harrington egykori érveire épül: ha valamiért Lucca lakói szabadabbnak nevezhetők a szultán alattvalóinál, még akkor is, ha effektív, kvantifikálható szabadságuk – a dolgoknak az a köre, amit megtehetnek – ugyanaz, az csak azért van, mert csak a törvényeknek engedelmessé válnak, és nincsenek kiszolgáltatva az önkénynek. Egy szabad városban kormányzó és kormányzottak egyaránt a törvények uralma alatt élnek, melyeknek célja éppen az egyének szabadságának biztosítása. Ezzel szemben az olyan politikai rendszerben, ahol akár egy személy is a törvény fölött áll, jelen van az önkény lehetősége. – Sem Isaiah Berlin, sem pedig Benjamin Constant, a modern liberális szabadság-elmélet legvehemensebb védelmezői nem figyeltek arra, állítja Viroli, hogy már a kényszer és az önkény pusztán *lehetősége* is kizárja a szabadság állapotát, hiszen szabadság alatt mindketten, akárcsak Hobbes, a kényszer hiányát értették.

A republikánus szabadság-elmélet tehát látható módon nem csupán a „pozitív”, hanem a „negatív”, liberális szabadság-elmélettel is szemben áll: nem a kényszer, hanem a kényszer *lehetőségének* a hiánya.¹⁹¹ – Berlinnek két-

190 Isaiah Berlin: Two Concepts of Liberty, in: Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2006 [1997], 369–386., 373. (Magyarul lásd: Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma, in: *Uő: Négy esszé a szabadságról*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990, 334–444. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor.

191 Quentin Skinner i. m. 84.

ségekívül igaza volt, amikor azt mondta, hogy a szabadság nem függ össze logikailag a demokráciával (ellenkező esetben nyilván a 20. század demokratikus diktatúrái, a kommunista rezsimek sem jöhettek volna létre), de vajon igaza volt-e akkor, amikor ebből azt a következtetést vonta le, hogy a felvilágosult zsarnoksággal viszont összefér? Viroli vagy Skinner szerint ez elképzelhetetlen. Igaz lehet ugyan, hogy a szabadság nem függ össze a demokráciával, de elképzelhetetlen a törvény uralma nélkül. A törvény uralma pedig éppen azért vezet szabadsághoz, mert kiküszöböli az önkény lehetőségét – amint az még nagyon világos volt John Locke számára: „A törvény célja – írta – nem eltörölni vagy korlátozni, hanem megővni és kiszélesíteni a szabadságot: mert a törvényekkel kormányozható teremtmények összes rendjére érvényes, hogy *ahol nincs törvény, ott nincs szabadság*. A szabadság ugyanis annyi, mint mentesnek lenni attól, hogy mások korlátozzanak és erőszakot alkalmazzanak velünk szemben, ami pedig lehetetlenség ott, ahol nincs törvény; viszont a szabadság nem abban áll – miként mondják –, hogy *mindenkinek szabad azt csinálnia, amihez csak kedve van*. (Hiszen ki lehetne szabad, ha bárki más kénye-kedve szerint parancsolgathatna neki?) Hanem abban, hogy tetszése szerint *mindenkinek szabad* rendelkeznie saját személyével, cselekedeteivel, birtokaival és egész vagyonával ama keretek között, amelyeket engedélyeznek a törvények, amelyeknek alá van vetve, miközben nincs alávetve senki más önkényes akaratának, hanem szabadon követheti a sajátját.”¹⁹²

192 John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1986, 77. Ford. Endreffy Zoltán.

Miként az idézetekből is kiderül, a törvénynek való engedelmeskedés nem jelenti a szabadság korlátozását, a mások akaratától való függés, a kényszer bármilyen formája vagy annak lehetősége viszont igen. A republikánus gondolati hagyomány szerint tehát a törvény uralma nem azért vezet szabadsághoz, mert a törvények saját akaratukat tükrözik, hanem mert a törvények egyetemes és absztrakt szabályok, s éppen ezért képesek megvédeni az egyéneket más egyének önkényével szemben.¹⁹³ A szabadság törvény általi korlátozása más, mint a mások önkényének való kiszolgáltatottság: az első engedelmesség, a második szolgaság.

II.5.2. Tocqueville és az „amerikai kivétel” tézise

Az amerikai kivétel (american exceptionalism) tézisének talán Seymour Martin Lipset fejtette ki leggondosabban azonos című könyvében,¹⁹⁴ de már korábban számos amerikai gondolkodó – többek között Michael Walzer is – a magáénak vallotta. A tézis azonban eredeti formájában Tocqueville felismeréseire megy vissza, s ez még akkor is igaz, ha a tézis mai szorgalmazói esetleg nem hivatkoznak minden esetben Tocqueville-ra.

Az amerikai demokrácia és kormányzati rendszer behatóbb tanulmányozásából kikövetkeztetett egyik lényegi, a mai amerikai politikatudomány által is elfogadott¹⁹⁵ fel-

193 Maurizio Viroli i. m. 52.

194 Seymour Martin Lipset: *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*, W. W. Norton, New York, 1995.

195 Lásd ezzel kapcsolatban Michael Mann kiváló, magyarul is olvasható tanulmányát: Michael Mann: Az állam autonóm hatalmának

ismerése Tocqueville-nak az volt, hogy mindenkor szigorú különbséget kell tennünk a *centralizáció* két fajtája, az úgynevezett „kormányzati” és a „közigazgatási” centralizáció között. Míg az első főként az egységes törvényalkotást és külpolitikát jelenti, addig az utóbbi minden olyan kompetenciának a kormányzati kézben való összpontosítását, ami elvileg a „községi hatóságok”, azaz „a nemzetek bizonyos részeinek” a hatáskörébe kellene tartozzanak. Az első lehetővé teszi, hogy valamely állam vagy kormányzat erős és stabil legyen, a második viszont Tocqueville szerint „megfosztja erejétől azt a népet, amely azt elfogadja, mert szüntelenül gyengíti a közösségi szellemet”.¹⁹⁶ Tocqueville, saját szavai szerint, a közigazgatási decentralizációnak Amerikában a *politikai* következményeit „csodálta” leginkább: a helyi önkormányzatiság egyik legfontosabb következménye szerinte, hogy lehetővé teszi a polgárok számára a közügyekben való részvételt, azaz felkínálja számukra a politika művelésének aktív, tevőleges tapasztalatát, s ezáltal érdekeltté teszi őket a helyi ügyek vitelében, de áttételesen persze hazájuk sorsában is. Úgymond tehát erősíti bennük a „községi szellemet”. „Az Egyesült Államokban – írta – a haza érdekeit mindenütt szem előtt tartják, a polgárok gondoskodásának tárgya a községektől kezdve az Unió egészéig. A lakosok úgy ragaszkodnak hozzájuk, mint a sajátjukhoz. A nemzet dicsőségéből merítik a saját dicsőségüket; sikereiben saját művüket fedezik fel, és ezáltal felemel-

eredete, mechanizmusai és következményei, in: *Regio*, Budapest, 2001/4., 5–33. Ford. Vincze Hanna Orsolya.

196 Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*, 87.

kednek; örülnek az általános virágzásnak, amelyből ők is részesülnek.”¹⁹⁷

Ezzel szemben a közigazgatási centralizáció nem csupán túldimenzionálja a központi hatalmat, megteremtve ezzel a demokratikus zsarnokság lehetőségét, hanem éppen amiatt, hogy az életük legapróbb dolgaiban is kiveszi az emberek kezéből a döntést, magatehetetlenné, gyámoltalanná és kiszolgáltatottá teszi őket, s elsorvasztja bennük a közösségi szellemet. „Mindnyájan magányosak, a többiek sorsához szinte semmi közük: számukra az egész emberiséget gyermekeik és közeli barátaik jelentik; ami pedig a honfitársaikat illeti, mellettük élnek, de nem látják őket; megérintik, de egyáltalán nem érzékelik őket; csak önmagukban és önmagukért léteznek, s ha a család még meg is marad számukra, hazájuk már nincs többé.”¹⁹⁸

Éppen emiatt a közigazgatási centralizáció egyik kóros következménye, állítja Tocqueville, hogy a paternalista állam működése megteremti egyfajta „szelíd”, demokratikus zsarnokság lehetőségét. Víziója a közigazgatási centralizáció nyomán vélhetőleg kialakuló demokratikus zsarnokságról profetikus erejű, bárha, mint mondja, ő maga is keresi a szavakat az elnyomás eljövendő formájának a leírására. Mivel megnevezni nem tudja, ezért igyekszik minél pontosabban körülírni: hasonlatos lesz ez a zsarnokság az atyai hatalomhoz, írja, de célja nem a férfikorig elkísérni, hanem az örök „gyermetegség” állapotában tartani a polgárokat; arra is képes lesz, hogy az emberek ártalmatlan kedvteléseit kiszolgálja, s akár még a szabadság „látszatát” is tartósan fenntartsa. Megteremti számukra a jólét és

197 Uo., 97.

198 Uo., 519–520.

a szórakozás feltételeit, de megfosztja őket az önálló cselekvés lehetőségétől. „Készségesen munkálkodik boldogságukért; ám ennek kizárólagos forrása és föltétlen ura ő akar lenni; gondoskodik biztonságukról, előre látja és kielégíti szükségleteiket, megkönnyíti örömeik megszerzését, elintézi főbb ügyeiket, irányítja iparukat, szabályozza örökösödésüket, elosztja örökségüket.”¹⁹⁹

Egy olyan hatalom képét festi le Tocqueville, ami anélkül taszítja szolgáskorba a polgárokat, hogy emiatt belőlük bármiféle ellenkezést váltana ki. „Ha már így szépen sorjában a hatalmába kerített s kedvére átformált minden embert, az uralkodó az egész társadalomra ráteszi a kezét; a felszínre bonyolult, aprólékos és egységes kis törvényekből sző hálót, amelyet még a legeredetibb elmék s még a legnagyobb lelkek sem tudnak felfejteni, hogy kiemelkedhessenek a tömegből; nem töri meg az akaratot, csak ellágyítja, meghajlítja és irányítja; ritkán kényszeríti cselekvésre az embereket, ám mindig ellenzi azt, amit tesznek; semmit nem rombol le, csak megakadályozza az új megszületését; nem zsarnokoskodik a nemzetek fölött, csak gúzsba köti, elnyomja, elgyengíti, megszürkíti, bárgyúvá teszi, s végül félnék, iparkodó nyájja alacsonyítja mindegyiket, pásztoruk pedig a kormány lesz.”²⁰⁰ Mindig is meg volt győződve arról, állítja, hogy az imént felvázolt szabályozott és békés szolgaság sokkal jobban magába tudná olvasztani a szabadság néhány külső megjelenési formáját, mintsem azt gondolnánk, sőt azt sem tartja elképzelhetetlennek, hogy a zsarnokságnak ez a szelíd, atyai formája „a népuralom árnyékában alakulna ki”. „Olyan rendszer

199 Uo., 520.

200 Uo., 520–521.

ez, amelyben az állampolgárok arra a kis időre, míg urukat kijelölik, kilépnek a függőségből, majd ugyanoda térnek vissza. Manapság rengetegen vannak, akik igen könnyen kiegyeznek a zsarnokoskodó közigazgatás és a népuralom efféle kompromisszumával, s akik kellőképpen biztosítva látják az egyéni szabadságot, holott kiszolgáltadják a nemzeti hatalomnak.”²⁰¹

Ő maga azonban, mint mondja, nem éri be ennyivel, azaz nem éri be a szabadság felszíni formájával. Többet és mást akar. Tiltakozik a kormányzati paternalizmus ellen, még ha ez képes is lenne magába olvasztani „a szabadság néhány külső megjelenési formáját”, és azt gyanítja, hogy az ilyesfajta kormányzati gyámkodás akár még a „népuralom árnyékában”, azaz a demokráciában is kialakulhatna. Maga viszont fontosabbnak tartja a szabadságot a „kis dolgokban”, mint a „nagyokban”, s azon az állásponton van, hogy hiába adjuk meg az embereknek a szabadságot választások idején, ha a mindennapokban a döntés lehetőségétől megfosztjuk őket. Kételyei vannak az iránt hogy olyan emberek, akiket még a mindennapi életük legapróbb részleteiben is megfosztottunk a döntés szabadságától, képesek lennének vezetőiket jól megválasztani. „A kis dolgokban való megkötöttség nap mint nap megnyilvánul, s minden egyes polgár érzékeli is; nem keseríti el őket; ám folytonosan akadályokat gördít elébük, és lassacskán már leszoknak róla, hogy akaratauk legyen. Szellemüket fokozatosan eltompítja, lelküket pedig elgyengíti, az engedelmesség ellenben, melyet néhány nagyon fontos, ám nagyon ritka helyzetben kell gyakorolniuk, csak olykor-olykor tűnik szolgágnak és csak bizonyos emberekre nehezedik. Eze-

201 Uo.

ket az embereket, kik már oly erősen függnek a központi hatalomtól, már hiába is bízzák meg azzal, hogy időről időre megválasszák e hatalom képviselőit; szabad akaratuknak ez az oly fontos, ám oly rövid ideig tartó s oly ritka gyakorlása nem képes meggátolni gondolkodási, érzelmi és cselekvési képességeik fokozatos elvesztését, s azt, hogy lassacskán az emberi szint alá ne süllyedjenek. [...] Valóban nehéz elképzelni, hogyan is tudhatnának jó vezetőket választani maguknak olyan emberek, akik végképp leszoktak önmaguk irányításáról.”²⁰²

Tocqueville tehát másféle szabadságot akar, s bár ezt nem nevezi meg pontosan, de mondataiból kikövetkeztethetően szabadság alatt „önmagunk irányításának” képességére gondol: szabadnak lenni nem azt jelenti, hogy rendelkezünk a választás képességével és lehetőségével, hanem hogy képesek vagyunk önmagunk irányítására. Ez utóbbi képességünk nélkül az előbbit is hamar elveszítjük. Sejthető, s az egész gondolatmeneten, annak iróniáján, némelykor egyenesen indulatos hangvételén is lemérhető, hogy Tocqueville a fentebbi intelmeit nem az amerikaiakhoz intézi, hiszen aktuális tapasztalata (az 1830-as évek elején) éppen az volt, hogy Amerikában nincs közigazgatási, csupán politikai, vagyis kormányzati centralizáció: egyáltalán csak ezért lehetnek az ottani emberek érdekeltek saját ügyeikben, egyáltalán csak ezért lehetnek *patrióták*, gondolta. Így arra kell gyanakodnunk, hogy javaslatait valójában a franciák számára fogalmazta meg, főként, mert mindjárt az első kötetben, nem sokkal a közigazgatási centralizációval kapcsolatos, bevezető gondolatok után a francia forradalomnak az államszervezés terén elért úgynevezett

202 Uo., 522–523.

„eredményeit” is bírálja. „A forradalom egyszerre vetette el a királyságot és a vidéki intézményeket. Ugyanazon gyűlölettől eltelve mindennel szemben, ami előtte volt, összekeverte az abszolút hatalmat azzal, ami enyhítette volna annak szigorát; egyszerre volt republikánus és központosító.”²⁰³ Majd ugyanez a gondolat később, a harmadik kötetben is megjelenik, immár egész Európára kivetítve. Minden európai állam, mondja, immár maga vállalta fel, hogy az éhezőknek kenyeret, a betegeknek segítséget és menhelyet, a dologtalanoknak munkát adjon; minden nyomorúság szinte kizárólagos enyhítőjévé léptette magát elő. A legtöbb népnél a nevelés, akárcsak a könyörületeség, nemzeti ügy lett, s így nem marad tér a civil kezdeményezésnek. „Az állam magához veszi, sőt gyakran anyja karjából ragadja el a gyermeket, hogy alkalmazottaira bízsa; az állam vállalja, hogy érzelmeket sugalljon s eszméket adjon minden nemzedéknek. Az oktatásban éppoly egyöntetűség uralkodik, mint minden másban; a változatosság, akár a szabadság, napról napra fogyatkozik.”²⁰⁴ A közigazgatási centralizáció egyik következménye tehát az uniformitás mindenben: eszmékben, érzelmekben, vágyakban. A változatosság, ami a valóságos szabadság ismérve lenne – különösen az elmék eltompulásával – fokozatosan eltűnik. Ez a tendencia, a közigazgatás fokozatos centralizációja Európa majdnem mindenik országát jellemzi, s Tocqueville számára az amerikai demokrácia tanulmányozása tulajdonképpen csupán a szükséges kontrasztot biztosítja ahhoz, hogy ezt a tendenciát felismerje és nevén nevezze. „Állítom, hogy nincs olyan ország Európában, ahol a közigazga-

203 Uo., 100.

204 Uo., 504.

tás ne vált volna nemcsak hogy központosítottabbá, hanem alaposabbá és részletezőbbé is; a magánügyekben minden eddiginél mélyebbre hatol mindenütt; a maga módszereivel több, ám jelentéktelenebb cselekedetet irányít, s napról napra szilárdítja helyzetét az emberek mellett, körül és fölött, hogy támogassa, tanácsokkal lássa el és korlátozza őket.”²⁰⁵

Persze Tocqueville nemcsak illusztrálni akarja, hogy a közigazgatási centralizáció miként „fosztja meg fokoatosan erejétől a népet”, hanem egyszersmind „receptet” is akar adni, elsősorban természetesen a honfitársai számára. Első látásra a recept, amit a franciáknak megoldás gyanánt ajánl, nem más, mint a régi republikánus recept: a jó törvények és azok uralma. Állítása szerint a „szunnyadó népet” feléleszteni, „szenvedélyeket és ismereteket oltani belé” csak a vallás vagy a patriotizmus képes, s a kérdés az, hogy melyik éleszthető fel könnyebben a törvények által. A vallásos hitet azonban, ha egyszer elenyészett, meggyőződése szerint többé már nem lehet életre kelteni. Ám ugyanez nem igaz a patriotizmusra. „A törvények nem szíthatják fel a kialvó hitet; de érdekeltté tehetik az embereket országuk sorsában. A törvények azt a haza iránti homályos ösztönt ébreszthetik fel és irányíthatják, amely az emberi szív mélyén húzódik meg, és egyesülve a gondolattal, a szenvedéllyel és a megszokással, átgondolt és tartós érzemmé fejleszthető. Soha ne mondjuk, hogy már késő van kialakításához; a nemzetek nem úgy öregszenek, mint az emberek. A bennük születő új és új generációk úgy

205 Uo., 506.

adják magukat a törvényhozó gondoskodásába, mint megannyi új nép.”²⁰⁶

Logikus azonban, ha a törvény uralmának klasszikus, Arisztotelészre visszavezethető régi republikánus elve mellett, a közigazgatási centralizáció ellenében a decentralizációt, azaz a „községi testületek”, önkormányzatok jelentőségét is védelmébe veszi. A közigazgatási decentralizáció, a községi önkormányzat nem csupán az államhatalom hatékony korlátozó eszköze, hanem egy sajátos, véleménye szerint csupán az amerikaiakat jellemző közösségi habitus, a patriotizmus kialakulásának is a közege, eszköze. Tocqueville tehát világosan látja, hogy a francia forradalom eredményeként Európa-szerte a közösségi önértelmezésnek új, nacionalista formája van terjedőben, s ennek keresi az ellenszerét. Őt magát is megdöbbenő felismerése, hogy az európaiakkal szemben az amerikaiak nem nacionalisták, hanem patrióták, ráadásul a patriotizmusnak sajátos, „politikai” formája jellemzi őket.

Az általa bevezetett különbség a patriotizmus két formája között meglehetősen kevésbé ismert, mint a nemzeti önértelmezés „kulturális” és „politikai” formái közötti szokásos különbségtétel, de nagy érdeme az előbbivel szemben, hogy tartós felismerésnek bizonyult, s a tipológiát ma is használja a politikatudomány. Létezik ugyanis, állítja Tocqueville, a patriotizmusnak egy reflektálatlan, elsősorban a szívet uraló formája, ami szerte a világon megtalálható, s ami az érdek nélküli érzésből ered. „Ilyenkor az ember szíve a születési helyéhez kötődik. Ez az ösztönös szeretet egybeolvad a régi szokások kedvelésével, az ősök tiszteletével és a múltra való emlékezéssel, s akiket ez az érzés hat át, úgy

206 Uo., 96–97.

szeretik hazájukat, mint a szülői házat. Szeretik az ott élvezett nyugalmat, ragaszkodnak az ott szerzett békés szokásokhoz, kötődnek a hozzá fűződő emlékekhez, s szelíd megelégedettséget éreznek, hogy engedelmisségben élhetnek ottan.”²⁰⁷ Van azonban egy másik, sokkal racionálisabb, kevésbé érdekmentes formája, ami az önkormányzati tevékenységben eltöltött esztendőkkel fejlődik ki: kevésbé lángoló és érzelemteli, de talán tartósabb és termékenyebb. Ez lenne a patriotizmus politikai formája, ami a törvények és az intézmények iránti lojalításban mutatkozik meg leginkább. „A felvilágosultságból születik, a törvények révén bontakozik ki, a törvények gyakorlása jóvoltából növekszik, s végül bizonyos szempontból összeolvad az egyéni érdekekkel. Az ember megérti, hogy az ország jóléte kihat a saját jólétére, tudja, hogy a törvény teszi lehetővé számára a jólét előmozdítását; s eleinte úgy törődik hazája prosperitásával, mint ami neki magának hasznos, aztán úgy, mint a saját művével.”²⁰⁸

Tocqueville tehát felismerte a helyi önkormányzatiság gyakorlatának a patriotizmussal való kapcsolatát, s mivel – Amerikával ellentétben – Európában mindenütt a közigazgatás központosításának jeleit látta, a patriotizmust emiatt afféle amerikai sajátosságnak tekintette, és már ő maga is szembeállította azt a francia forradalom nyomán Európaszerte elterjedt közösségi habitussal, a nacionalizmussal. Ugyanakkor azt is látta, hogy a polgároknak a politikai életben való aktív részvétele a szabadságnak egy másfajta percepcióját, az aktív, tevőleges közéleti szerepvállalás igényét is feltételezi. A szabadság látszata helyett a szabadság valós

207 Uo., 202.

208 Uo., 203.

formáját igényli, annak a lehetőségét, hogy az emberek magukat irányítsák. Ezzel szemben szerinte a zsarnokság szelíd, demokratikus formája csak a szabadság látszatát, némi felszíni formáját kínálja. Bár fölöslegessé teszi az erőszakot, a nyílt önkény alkalmazását, de azáltal, hogy minden jelentéktelen dolgot a közigazgatás hatálya alá von, „egyre szűkebb területen kényszeríti mozogni az akaratot, s apránként még saját szokásaiktól is megfosztja az állampolgárokat”.

Tocqueville szerint tehát, állítja talán legjelentősebb mai francia követője és kommentátora, Pierre Manent, „Amerika titka, az amerikaiak politikai művészetének titka inkább azokban a módozatokban rejlik, amelyek szerint »kis ügyeiket« igazgatják, mintsem a »nagy ügyek« vitelelének módjában”.²⁰⁹ Tocqueville elemzése azért profetikus, mert elsőként ismerte fel azt, hogy a demokratikus társadalomban az emberek óhatatlanul újra meg újra elfelejtik, hogy politikai lények. Erre nem szónoklatokkal kell őket emlékeztetni, hanem a törvények által, továbbá olyan intézményekkel (amilyenek például a helyi önkormányzat és a decentralizáció), amelyek rászorítják őket közös ügyeik intézésére, s ezzel mintegy „kényszerítik” őket a szabadságra, annak nem látszatszerű, hanem valóságos formájára. Így jellemezhető Tocqueville szerint a demokrácia művészete, amelyet az amerikaiak olyan korán tökéletesítettek.²¹⁰

209 Pierre Manent i. m. 185.

210 Manent Tocqueville-ről alkotott nézeteinek részletesebb kifejtéséért lásd még: Pierre Manent: *Tocqueville and the Nature of Democracy*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Maryland, 1996.

II.5.3. A közigazgatási decentralizáció és a helyi önkormányzatok kérdése

Mint korábban mondtam (lásd a II.5.2. alfejezetet), az „amerikai kivétel” tézisének ma is számos lelkes híve akad az amerikai politikai gondolkodók között, akik közül témánk szempontjából legjelentősebb és legbefolyásosabb mindenképpen Michael Walzer. Ha az „etnopolitika” „republikánus” bírálatának szempontrendszerét meg akarjuk érteni, mindenképpen ajánlatos az ő szövegeit – a tárgynak szentelt tanulmányait,²¹¹ könyveinek vonatkozó fejezeteit²¹² – behatóbban tanulmányozni. Bár Kymlicka az 1989-es könyvében elég hosszan bírálja Walzer téziseit,²¹³ s később, 1995-ben is megismétli, összefoglalja ennek a bírálatnak a konklúzióit,²¹⁴ nem kísérli meg ezeket a szempontokat rekonstruálni. Inkább a gondolatmenet belső konzisztenciáját, valamint alkalmazhatóságát vitatva cáfolja Walzer érveit. Az alábbiakban arra teszek tehát kísérletet, hogy Walzer gondolatmenetének ezeket az előfeltevéseit rekonstruáljam, főként az említett, először 1982-ben megjelentetett tanulmánya alapján.

Walzer álláspontjának lényege, amit nagyon tömören fejt ki Charles Taylor korábban már idézett (lásd az I.1. és I.4. alfejezeteket) tanulmányához fűzött kommentárjában

211 Lásd például Michael Walzer: *Pluralism: A Political Perspective*.

212 Michael Walzer: *Spheres of Justice*, 28–63.

213 Lásd Will Kymlicka: *Walzer and Minority Rights*, in: *Uő: Liberalism, Community and Culture*, 220–236.

214 Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, főként a 20–21. oldal.

ban,²¹⁵ hogy a multikulturalizmus Taylor által javasolt modellje érvényes lehet ugyan Kanadára, de egészen biztosan nem érvényes az Egyesült Államokra.²¹⁶ A gondolat-sor, ami Walzert erre a következtetésre vezeti, s amit tömör részletességgel fejt ki az 1982-es tanulmányában, a következő. A nemzetállamok kora előtt, írja Walzer, a pluralizmus, azaz az eltérő népcsoportok, nemzetiségek együttélése majd mindenik birodalmat, így a Római vagy a Habsburg Birodalmat is egyaránt jellemezte. A demokratikus igények jelentkezése, s ezzel párban a nemzeti legitimációs elv elfogadása Európa-szerte a többnemzetiségű birodalmak bukásához, s új, immár nemzeti elven legitimált államok megalakulásához vezetett – főként azért, mert a nemzeti eszme szoros összefüggésben állt a *szuverenitás* igényével. A nemzeti önrendelkezés doktrínája a 20. század történelmének tanúsága szerint „végtelenül alkalmazhatónak” bizonyult, aminek eredménye az lett, hogy hol szecessziós törekvések formájában, hol az autonómiára irányuló igények révén a kisebb nemzetiségek is bejelentették az önrendelkezésre vonatkozó követeléseiket. Az önrendelkezés igénye mindenfelé többé-kevésbé kompakt, homogén közösségek kialakulását eredményezte, amiből Walzer azt a következtetést vonja le, hogy Európa-szerte a politika „a nemzeti el-

215 Michael Walzer: Comment, in: Amy Gutmann: *Multiculturalism*, 99–103.

216 A Walzeréhez nagyon hasonló álláspontot véd, kifejezetten hivatkozva Walzer kommentárjára, Chandran Kukathas a *Liberalism and Multiculturalism* című, már említett tanulmányában. Mindkettejük álláspontjának jó kritikáját lásd Siobhán Hartly és Michael Murphy könyvében: *In Defence of Multinational Citizenship*, University of Wales Press, Cardiff, 2005, különösen a könyv harmadik, *Liberal Nationalism* című fejezetében (48–78.).

vet követi”, s hogy a pluralizmus, a szónak abban az értelmében, hogy „egy állam – több nemzet” az önrendelkezés feltételei között nem, csupán zsarnoki rendszerek alatt lehetséges. Kivéve, mondja Walzer, az Egyesült Államokat.²¹⁷

Az Egyesült Államok Walzer szerint nem olyan köztársaság, mint amelyet Rousseau vagy Montesquieu megálmodtak, azaz nem feltételezi a „testvériességnek” azt a formáját, amit ők a köztársasági rendszer fenntartásához elengedhetetlennek tartottak. Ennek legfőbb oka, hogy az amerikai pluralizmus egyének és családok bevándorlásának eredménye, azaz pluralizmusa az „immigráns társadalom pluralizmusa”.²¹⁸ Ezek a bevándorlók azonban, mielőtt Amerikába érkeztek, rövidebb vagy hosszabb idő után, de mind amerikaivá váltak, csakhogy nem a szó kulturális, hanem *politikai* értelmében: azaz mindahányan amerikai *állampolgárok* lettek. Minden más értelemben viszont megmaradtak németeknek és svédeknek, lengyeleknek, zsidóknak vagy olaszoknak: de mivel egy nép voltak, egy államot alkottak. Az amerikaiak, állítja Walzer, a magánéletükben szeretnek ugyan közösségi életet élni, a politikában viszont individualisták. Állam és társadalom, noha természetesen interakcióban vannak egymással, Amerikában formálisan is különböznek.²¹⁹ Így egyetlen egy csoport sem remélheti, hogy kisajátíthatja az államot, s azt nemzetállammá alakíthatja. Az egyes bevándorló közösségek tagjai nem németként, olaszként, írként vagy zsidóként, hanem csakis és kizárólag *amerikai* állampolgárokként remélhetik, hogy politikai elismerésben részesülnek. A politikai élet arra kény-

217 Michael Walzer: *Pluralism: A Political Perspective*, 141.

218 Uo., 142.

219 Uo., 148.

szeríti őket, hogy koalícióra lépjenek egymással, s így a demokratikus politika, mivel minden állampolgárt egyenlőnek ismer el, tekintet nélkül annak etnikai hovatartozására, kifejezetten ösztönzi az egyéneknek az etnikai diverzitáson túlmutató társulását.

A fenti, általános szabály alól Walzer szerint egyedül a déli államokba betelepülő spanyol ajkú, főként Mexikóból érkező bevándorlók egyre masszívabb tömegei jelenthetnek majd kivételt. Ha nem szóródnak szét szerte az országban, ahogyan az a többi bevándorló közösség esetében történt, akkor talán majd Új-Mexikó kínálhatja az első példát az Egyesült Államok történetében nyelvi konfliktusokra. Mindeddig azonban, egy olyan államban, amelyben meglehetősen sok nyelvet beszélnek, „meglehetősen kevés ilyen konfliktus adódott”,²²⁰ s az angol nyelvnek, mint az Egyesült Államok hivatalos nyelvének szupremáciáját a bevándorlók többnyire önkéntesen elfogadják.²²¹

Az Egyesült Államokban tehát, szemben Európával, „a nemzeti gondolat alá van rendelve a politikának”. Ilyen feltételek között „az egyetlen olyan érzés, ami egyesíteni tudta az amerikaiakat, a patriotizmus volt”.²²² Érthető tehát, ha az Egyesült Államokban a 19. század végén, de fő-

220 Uo., 144.

221 Walzer leírása természetesen némileg idealizálja a történelmi képet, s elkendőzi azt a tényt, hogy az Egyesült Államokban, különösen az utóbbi évtizedekben meglehetősen szigorú nyelvtörvények védik az angol nyelv szupremáciáját szövetségi szinten. Lásd erről részletesebben Czeglédi Sándor tanulmányát: A hivatalos nyelv és az Egyesült Államok Szövetségi Kongresszusa. A nyelvi ideológia és a politikai elit viszonya, in: *Társadalmak, nyelvek, civilizációk*, 31–38.

222 Michael Walzer: *Pluralism: A Political Perspective*, 143.

ként a 20. század elején a patriotizusból amolyan „állampolgári vallást” igyekeztek faragni. Ha egyes bevándorló csoportok ennek ellenére mégis megkísérelték saját szűkebb etnokulturális kötődéseiket huzamosabb ideig fenn tartani, ez nem arra irányuló igény volt részükről, hogy a politikát a nemzeti elvnek rendeljék alá, mint inkább annak követelése, hogy a politikát elválasszák a nemzetiségtől – miként egyszer már elválasztották azt a vallástól. Nem a nemzeti felszabadulás és önrendelkezés, hanem az etnikai pluralizmus igényével léptek tehát fel.

A pluralizmusnak minden olyan formájára, ami a 20. század elején jelen volt jelen volt az Egyesült Államokban – azaz a szindikalista mozgalmakra, regionalistákra, autonomistákra – egyaránt igaz, hogy „a nemzeti szuverenitás doktrínájára adott válaszreakciók voltak”.²²³ Mindenik valamiképpen a modern állam egyre növekvő hatalmával és követeléseivel helyezkedett szembe. Ugyanez viszont a legkevésbé sem állítható arról az etnikai pluralizmusról, ami a 20. század során alakult ki fokozatosan, s ami sokban különbözik a bevándorló közösségek korábbi követeléseitől és igényeitől. Ma már szó nincs arról, hogy az etnikai pluralizmus igénye valamiféle államellenes ideológia lenne. Éppen ellenkezőleg. Az etnikai közösségek követelése ma már kizárólag arra irányul, hogy az állam védje és támogassa őket. Ennek megfelelően az állam ma már „védi jogait nem csak a külső leigázás vagy a belső, családi erőszak, hanem az üldöztetés, zaklatás, rágalmozás és diszkrimináció ellen is”. „Megünnepli a közösség (amerikai) múltjának ünnepeit, nemzeti ünnepnapokat állapít meg, műemlékeket és szobrokat emel, múzeumokat alapít és kiegészít

223 Uo., 144.

szító oktatási tananyagokat rendel meg. Annak érdekében, hogy fönntartsa közösségi identitásukat, adókat vet ki, s jó házigazdaként jóléti szolgáltatásokat nyújt. A modern állam nemzeti ügyé teszi a közösségi tevékenységet, s minél energikusabban teszi ezt, annál több adót vet ki, annál több szolgáltatást nyújt, s annál elképzelhetlenebbé válik az egyes csoportok számára, hogy autonóm módon cselekedjenek. Az állam jóléti szolgáltatásai aláássák az egyéni filantrópiát, egyre nehezebbé teszik a magán- és egyházi iskolák fenntartását, és erodálják a kulturális intézmények erejét.”²²⁴

Nem arról van szó tehát, hogy az állami hivatalosságok benyomultak volna a szociális és a kulturális élet területére, hanem gyakorlatilag meginvitálták őket a hátrányos helyzetben lévő vagy nagyobb társadalmi nyomásnak kitett állampolgárok. Ma már az az elfogadott álláspont, hogy a pluralizmus nem tartható fenn, csak ha az etnikai csoportok, hasonlóan az egyénekhez, az államhatalom kedvezményeiből direkt módon részesülnek. Újfént, immár sokadjára, az a helyzet állt tehát elő, hogy a politika kénytelen az etnikai vagy nemzeti elvet követni, elismerve és támogatva az egyes közösségek szervezeteit.²²⁵

Mi következik mindebből? Walzer szerint legalább három dolog. Először is az, hogy az államnak nem csupán

224 Uo., 148–149. Walzert ezekért a nézeteiért, mint említettem, hosszan bírálja Kymlicka a *Multicultural Citizenship* című munkájában is, mondván, hogy Amerikában a politikai közösség semlegességének történelmi ára a feketék, az indiánok stb. elnyomása volt. Lásd még erről: Peter Kivisto: *The United States as a Melting Pot: Myth and Reality*, in: *Uő: Multiculturalism in a Global Society*, Blackwell Publishing, Oxford, 2002, 43–83.

225 Uo., 149.

az egyéni, hanem a kollektív jogokat is védenie kell. Másodszor, hogy az államnak ki kell terjesztenie hivatalos ünnepeinek a körét, hogy az ne csak saját történetének ünnepeit foglalja magába, hanem mindazoknak a népeknek ünnepeit is, amelyek kulturális értelemben az amerikai népet alkotják. Harmadszor, hogy az adókból származó bevételeinek egy részét az etnikai közösségekre kell fordítania, részint hogy segítse őket a kétnyelvű oktatás fenntartásában, részint hogy működtetni tudja a csoportra szabott jóléti szolgáltatások rendszerét. Noha mindmáig meglehetősen homályos, hogy mi lenne tulajdonképpen ezeknek a követeléseknek úgymond az „általánosabb jelentősége”, az a világ, aminek irányába mutatnak, egyértelműen egy „korporatista” világ lesz, állítja Walzer, ahol az etnikai csoportok immár nem önkéntes társulások formájában fognak létezni, hanem a maguk számára külön politikai státust és kollektív jogokat szereznek.²²⁶

Nyilván Walzer meglehetősen ellenséges mindezen fejleményekkel szemben és fenntartja, hogy továbbra is lehetséges olyan társadalmat elképzelni Amerikában, amely egyszerre heterogén és egalitárius: heterogén a szó kulturális és társadalmi értelmében, egalitárius gazdasági és politikai szempontból.²²⁷ Meggyőződése, hogy ugyan az állam előzékenyen viszonyulhat az etnikai csoportok követeléseikhez, de amit az állam ennek ellenére sem tud biztosítani, az az, hogy „reprodukálja” azt a kulturális heterogenitást, amit a bevándorlók és azok leszármazottai mintegy spontán módon hoztak létre az amerikai társadalomban. Ugyanis ezeknek a csoportoknak a fennmaradása, to-

226 Uo.

227 Uo., 151.

vábbélése, virágzása – minden állami támogatás mellett – mégiscsak maguknak a csoportoknak a vitalitásától függ. Meglehet, hogy a korai pluralisták ama hite, hogy az etnikai heterogenitás tartós és időtálló ténye lesz az amerikai társadalomnak, naiv volt, de abban igazuk volt, hogy az állam csak olyan mértékben képes ezt a heterogenitást fenntartani, mint amilyen mértékben egyáltalán elnyomni képes. Azaz az állam sem képes azoknak a csoportoknak a fennmaradásában hathatós segítséget nyújtani, akik maguk nem akarnak, vagy nem tudnak önállóan fennmaradni.²²⁸ Az etnikai identitástudat persze értelmet adhat sok ember életének, de semmi köze nincs ahhoz a jogi státushoz, amit az egyes emberek állampolgárként élveznek. És ehhez a merev különbséghez még akkor is érdemes ragaszkodni, írja Walzer, ha egy olyan politikai rendszert eredményez, ahol az értelemmel teli életnek nem adtak eleve a garanciái.

Francis Fukuyama elemzése, aki egy 2006-os tanulmányában újfent csak védelmébe vette és kellő részletességgel kifejtette az amerikai kivétel tézisé,²²⁹ számos ponton felidézi a Walzerét, noha nem hivatkozik rá. Fukuyama Lipset könyvének ismertetésével indítja elemzését, s később is sokban támaszkodik rá. Számára viszont, ellentétben Walzerrel, az amerikai politikai valóság leírása elsősorban a szükséges kontrasztot biztosítja az európai társadalom elemzéséhez, illetve az európai bevándorlási politika fölöttébb kritikus jellemzéséhez.

Lipset szerint, állítja Fukuyama, az „amerikai identitás” természetét tekintve mindig is „politikai” volt, s mé-

228 Uo., 154.

229 Francis Fukuyama: *Identity, Immigration and Democracy*.

lyen meghatározta az a tény, hogy az Egyesült Államok az „állami autoritással szembeni lázadásból született”.²³⁰ Az amerikai krédó az egyenlőség, a szabadság, az individualizmus, a „populizmus”²³¹ és a *laissez-faire* alapvető értékein alapult, s mivel mind az öt érték polgári és politikai természetű – s elvileg minden egyes amerikai honpolgár számára elérhető – volt, meghökkentően konstans értékek maradtak a köztársaság története során.

Lipset azonban a maga során a fentieket kiegészíti azokkal a felismerésekkel is, amelyeket Samuel P. Huntington fogalmazott meg az amerikai identitásról szóló könyvében. Huntington úgy gondolta,²³² hogy az amerikai identitásnak legalább ennyire lényeges eleme az, amit ő úgy nevez, hogy „angolszász-protestáns” kultúra. Az immáron hírhedt, Max Weber által szociológiai igénnyel is leírt protestáns munkamorál,²³³ az amerikaiak kezdeményezőkézsége, önkéntes társulásokba való szerveződése, amelyről már Tocqueville is beszélt, az amerikai politika „moralizmus” mind-mind ennek az angolszász-protestáns kultú-

230 Uo., 12.

231 A Populista Párt (The Populist Party vagy The People's Party) az 1800-as évek legvégén alakult, 1892 és 1896 között volt a legnagyobb a támogatottsága. A farmerek, kisiparosok érdekeit védte, a nemzeti bankok eltörlését, adócsökkentést, a szenátorok közvetlen megválasztását, nyolcórás munkanapot követelt. A populisták egy része 1896 után beolvadt a Demokrata Pártba, más részüket felszívta a későbbi Progresszív Párt.

232 Lásd Samuel P. Huntington: *Kik vagyunk mi? Az amerikai nemzeti identitás dilemmái*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005, különösen az I. rész, 4. és 5. fejezetei, 105–173. Ford. Szabó László Zsolt.

233 Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest, 1995. Ford. Józsa Péter, Lissauer Zoltán, Somlai Péter.

rának az örökségei Huntington szerint. Az amerikaiak többet dolgoznak, mint az európaiak, s hajlamosak azt hinni – hasonlóan Weber korai protestánsaihoz –, hogy az egyéni méltóság sokkal inkább a munka megváltást ígérő etikájában gyökerezik, semmint abban a társadalmi szolidaritásban, amit a jóléti állam szociális ellátórendszere követel meg.

Ezzel szemben az európai identitás, állítja Fukuyama, sokkal zavarosabb. Persze igaz, hogy a második világháborút követően valóban erős igény alakult ki Európa-szerte egy olyan plurális és toleráns társadalom iránt, mint amilyen az Egyesült Államok – ilyen reményt hordoz ma is többek között az olyan vezető intellektüeleknek a „poszt nacionális” Európával kapcsolatos víziója, mint Jürgen Habermas, de maga az Európai Unió fokozatosan intézményesülő politikai projektje is. Mindemellett figyelmet érdemel viszont az a tény is, hogy az Európai Unió *Alkotmánytervezetét* a 2005-ben kiírt népszavazáson előbb a franciák, majd a hollandok is leszavazták, a *Lisszaboni Szerződést* pedig Írországbán, az egyetlen olyan országban, ahol népszavazást írtak ki róla, 2008-ban végül is nem fogadták el. Fukuyama szerint az európai nyilvánosság így hozta az európai elit tudomására, hogy nem kész megválni a nemzetállam ideájától és a szuverenitás igényétől, s mindez egyszersmind azt is mutatja, hogy az összeurópai identitás inkább az értelem terméke, semmint a szíveké, s az Unió ma még nem képes komoly érzelmi kötődést kiváltani az európai polgárokból. Európa régebbi nemzeti identitásai ma is itt kísértnek, mint valami ijesztő fantomok.²³⁴ Ráadásul ezek a nemzeti kötődések és identítások, összehasonlítva az amerikai

234 Francis Fukuyama i. m. 14.

népek és kulturális közösségek hasonló identitásaival, láthatóan ma is a „rög és vér” képzetéhez kapcsolódnak, azaz olyan identitásformák, amelyek csak az őshonos lakosok és etnikumok számára elérhetőek.

Emiatt aztán a multikulturalizmus európai formái sem a bevándorlók sikeres integrációját célozzák meg, hanem inkább a „korporatista” társadalmak irányába mutatnak. Az európai multikulturalizmus olyan keret, amelyben az egyes kultúrák elkülönülten élnek egymás mellett, és semmiféle komoly kísérlet nem történt Európában arra (talán az egy Németország kivételével), hogy az újonnan jöttöket valamiféle transznacionális mechanizmus segítségével a domináns kultúrába integrálják. Márpedig Európa kudarca ilyen téren, s különösen a muszlim közösségek integrációjának sikertelensége olyan ketyegő „időzített bomba”, ami máris erőszakot és terrorizmust szült Európában és a világ más pontjain.²³⁵ A multikulturalizmus régi, európai modellje tehát mára már bebizonyította hasznavehetetlenségét, s a megoldást csakis a multikulturalizmusnak egy másik, a régitől gyökeresen eltérő modellje jelentheti.

A multikulturalizmus régi modellje a csoportoknak csoportokként való elismerését és a csoportjogokat preferálta. Túl nagy mozgásteret, majd hogyanem szabad kezét adott a bevándorló közösségeknek, hogy tagjaik számára viselkedési szabályokat írjanak elő. Csakhogy a liberalizmus Fukuyama állítása szerint nem alapozható csoportjogokra, mert nem minden csoport liberális a maga karakterében. Az európai felvilágosodás által formált civilizáció, aminek örököse és elkötelezettje a liberális demokráciák európai rendszere, nem lehet kulturális értelemben *semle-*

235 Uo., 15.

ges, hiszen a liberális társadalmaknak megvannak a maguk értékei, melyek között is a legelső az egyének egyenlő méltósága és szabadsága. S ez a bevándorló közösségekkel szemben ma is csupán arra kötelez, hogy az egyes bevándorlókat és leszármazottaikat *egyénenként* egyenlőként kezeljük. Azaz nincs ok arra, hogy a muszlim diáklányokat a keresztény vagy zsidó lányokhoz képest megkülönböztetett bánásmódban részesítsük, bármit is gondoljanak erről a muszlim lányok és hozzátartozóik. Ehhez képest viszont sok jelenkori muszlim közösség olyan csoportjogokat követel a maga számára (hogy például felmentést élvezzenek a családjog hatálya alól, holott az a társadalom minden tagja számára egyaránt kötelező; hogy az állam finanszírozza vallási képzést nyújtó iskoláikat; hogy a nem-muszlimokat kizárhassák bizonyos nyilvános rendezvényeikről stb.), amelyek egyszerűen nem egyeztethetők össze az egyéni méltóság liberális elvével. Sőt, bizonyos, Fukuyama által „extrémnek” nevezett esetekben, a muszlimok még arra is kísérletet tettek, hogy a világi államnak, s egyáltalán magának a politikai rendnek a szekuláris karakterét elvitassák. Az ilyen jogok, állítja, egészen biztosan erőszakot tesznek a társadalom mást tagjainak egyénként élvezett jogain, s a kulturális autonómiát olyan kérdésekben is lehetővé teszik, amelyek messze nem tartoznak immár a magán- vagy társadalmi szférába.

Mindezeket a követeléseket Fukuyama szerint az európai társadalmak már csak azért is képtelenek elutasítani, mert Amerikával ellentétben Európában az állam és a társadalom elválasztását szinte sehol nem sikerült következetesen végigvinni. Még Franciaországban is, ahol pedig a *laïcité* elve általánosan elfogadott, van egy olyan tartomány, jelesül Elzász, ahol az állam felekezeti iskolákat támogat, tekintve, hogy 1805-ben, a laicizmus elvét megerősítő tör-

vény elfogadásának évében Elzász nem tartozott Franciaországhoz. S ha az állam támogatja a keresztény felekezeti iskolákat, mint ahogyan azt szinte minden európai államban teszi, nehéz jó érveket találni arra, hogy miért nem hajlandó ugyanezt a támogatást a muszlimoknak is megadni.²³⁶

Mindent összevetve tehát, állítja Fukuyama, az európaiaknak mindmáig lenne amit tanulniuk az amerikaiaktól. Amerikában ugyanis az etnokulturális identitások nem részesültek soha politikai elismerésben, hanem maga a nemzeti, az etnokulturális kötődéseket meghaladó *politikai* identitás vált amolyan polgári vallássá. Az Egyesült Államok politikai élete tele van olyan kvázi-vallásos rituálékkal és ceremóniákkal (az állampolgári eskü, zászlófelvonás, július 4-e, a hálaadás napja stb.), amelyek nem egyik vagy másik etnikumnak, hanem magának az államnak a történetét, s a demokratikus politikai intézményeket hivatottak megünnepelni. Az európaiak viszont, éppen ellenkezőleg, többnyire eltávolították politikai életükből a ceremóniákat.

Természetesen Fukuyama fentebbi tézisei olyannyira leegyszerűsítőek, hogy már csak ezen oknál fogva sem lehetnek maradéktalanul igazak. Van viszont egy olyan gondolata, ami kétségkívül rávilágít az európai multikulturalizmus sikertelenségének egyik, ha nem a legfontosabb okára. Jelesül az, hogy a bevándorló közösségek integrációjának sikertelensége mögött Európában mégis inkább a „jóléti államnak” a második világháború után nyugaton népszerűvé váló projektje rejlik. Mai napig sok bírálat éri Amerikát, írja, állítólagosan „szívtelen” szociális ellátórendszere miatt. De az európai típusú jóléti állam nagyban gyengíti az európai országok ama képességét, hogy az eltérő kul-

236 Uo., 16.

turális hagyományokkal rendelkező bevándorló csoportokat hatékonyan integrálják. Az amerikai munkaerőpiac rugalmassága, a munkavállalás feltételeinek megkönnyítése együttesen azt eredményezik, hogy számos, különösebb képzettséghez nem kötődő munkalehetőség áll nyitva a bevándorlók előtt, aminek a fő következménye az, hogy a legtöbb bevándorló munkát keresni jön az Egyesült Államokba. Európában, a rugalmatlan munkavállalási feltételek és a nagyvonalú támogatások, segélyek kombinációja azt eredményezi, hogy a legtöbb bevándorló nem munkát, hanem egyszerűen csak megélhetést keresve érkezik Európába. Az európaiak érve, hogy a jóval kevésbé nagyvonalú amerikai szociális rendszer megfosztja a szegényeket méltóságuktól, célt téveszt, mert ennek éppen az ellenkezője az igaz: az egyéni méltóság a munkavégzésből fakad, és abból a tudatból, hogy a munkavégzés során hozzájárulunk az egész társadalom prosperitásához. Ehhez képest például az Európában élő muszlimok legalább fele a létminimumon él, s ez közvetlen módon hozzájárul a körükben kialakuló kilátástalansághoz és a reménytelenség érzéséhez.²³⁷

Látható tehát, hogy Fukuyama, noha egy szóval sem hivatkozik Walzerre, nagyon hasonló szempontú leírását adja az amerikai politikai valóságnak, s emiatt javaslatai is (a politikának a nemzeti, etnikai elvtől való következetes elválasztása, az állampolgári egyenlőség preferálása a csoportjogokkal szemben stb.) nagymérvű rokonságot mutatnak a Walzeréivel. Ami viszont mind Walzer, mind Fukuyama leírásában zavaró, hogy – vélhetőleg szándékosan

237 Az európai muszlim közösségek körében létező munkanélküliség és életszínvonal pontos, adatszerű ismertetését lásd: Bhikhu Parekh: *European Liberalism and the 'Muslim Question'*, in: Uő: *A New Politics of Identity*.

– az amerikai politikai valóságnak egy nagymértékben idealizált képét festik le. Ennek a valóságnak egy sokkal precízebb és sokkal kevésbé idealizált leírását adja viszont Michael J. Sandel a *Democracy's Discontent* című, több mint négyszáz oldalas könyvében, amelyben nemcsak, hogy sokkal borúlátóbb képet fest a mai amerikai valóságról, hanem egyszersemind a történelmi oknyomozás eszközeivel élve azokat az okokat is feltárja, amelyek az amerikai köztársasági ideál hanyatlásához vezettek. Kétségtelen azonban, hogy mindeközben Sandelt is javarészt ugyanazok az őszinte aggodalmak (s a köztársasági eszmény iránt érzett ugyanaz a ragaszkodás) mozgatják, mint Walzert vagy Fukuyamát.

Sandel alapvető tézise – amit főként a „procedurális köztársaság” Rawls, majd Dworkin által védelt eszméjével szemben fejt ki –, hogy az Egyesült Államok, ami egykor, az alapító atyák szándékának megfelelően valóban *res publica*, köztársaság, „közös dolog” volt a szó klasszikus értelmében, mára már valóban úgynevezett „procedurális köztársaság” lett. A tézist tömör formában a híres, a procedurális köztársaságról és a „tehermentes énről” szóló tanulmányában fejt ki,²³⁸ de gyakorlatilag ugyanennek szenteli ragyogó könyvét a demokrácia elégtelenségéről,

238 Michael J. Sandel: *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in: *Contemporary Political Philosophy*, 1998, 247–255. De lásd még: Michael J. Sandel: *Public Philosophy*, 156–173., és egyebütt is. Magyarul: Michael J. Sandel: *A procedurális köztársaság és a „tehermentes én”*, in: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1998, 161–173. Ford. Babarczy Eszter. A továbbiakban a magyar kiadást idézem.

ahol lépésről lépésre nyomon követi ennek az átalakulásnak a történelmi folyamatát.

Sandel álláspontjának jobb megértéséhez érdemes először a procedurális köztársaság képzetét legalább vázlatosan körülírni. Dworkin ezt legtömörebben a *Liberalizmus*²³⁹ című rövid cikkében írja le, egyszersmind filozófiai megalapozását is adva ennek a sajátos kormányzati formának – pontosabban társadalomszervezési modellnek. A procedurális köztársaság filozófiai legitimitációját, állítja Dworkin, a társadalmi *pluralizmus* ténye és értéke adja, ama tény tehát, hogy az elképzelhető emberi célok köre, ideértve az erkölcsi célkitűzéseket is, nagyon változatos lehet, és rendszerint nagyon változatos is. Egy olyan társadalom, amely lehetővé akarja tenni ezt a pluralizmust, nem ismerheti el a „közjó” fogalmát, mert a közjóhoz, s a közjó eszméjéből fakadó társadalmi és erkölcsi normarendszerhez való igazodás megengedhetetlenül beszűkítené a szabadon választható erkölcsi és másmilyen célkitűzések körét. A procedurális köztársaság polgárait tehát nem valamiféle hagyomány által szentesített erkölcsi kötelék egyesíti, hanem egy procedurális norma, amelynek értelmében elismerjük, hogy eltérő életcéljaink ellenére is kölcsönös *tisztelettel* kell viseltetnünk egymás iránt. Dworkin azt állítja tehát, hogy a liberális társadalom és állam nem fogadhat el, és nem tekinthet sajátjának egyetlen, az élet céljairól szóló sajátos filozófiai nézetet sem.²⁴⁰

239 Ronald Dworkin: *Liberalizmus*, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, 173–211. Ford. Huoranszky Ferenc.

240 Lásd az amerikai társadalom nagyon hasonló leírását Richard Rorty esszéjében, aki maga is Rawls megfontolásait követi eszmefuttatásában: Richard Rorty: *The Priority of Democracy to*

Az igazságos társadalom tehát a jónak semmiféle sajátos képzetét sem részesíti előnyben, hanem lehetővé teszi a polgárok számára, hogy saját céljaikat kövessék azáltal, hogy mindenki számára azonos *szabadságjogokat* biztosít. A jogok így úgymond „adunak” számítanak a közjó eszméjével s az egyénre nehezedő bármiféle társadalmi nyomással szemben. A társadalmi kohéziót nem a közjó képzete s az erre alapozott közerkölcs, hanem erős procedurális elkötelezettség egyesíti: az embereket egyenlő megbecsüléssel kell kezelnünk, tekintet nélkül életcéljaikra, morális habitusukra. Következésképpen, ami igazságossá tesz egy társadalmat, az nem a társulás valaminő célja, hanem az az alkotmányos vagy törvényes keret, amelyen belül a polgárok a rivális értékek és célok között szabadon válogathatnak.

Sandel viszont ezzel szemben amellet érvel, hogy noha az amerikai társadalom valóban procedurálissá vált valamilyen értelemben, az átalakulásért túl nagy árat fizetett, továbbá egyáltalán nem bizonyítható, hogy azok a procedurális normák, amelyekről Rawls és Dworkin beszéltek, fenntarthatók a társadalomban előzetesen meglévő erkölcsi kötelek nélkül. Azaz magának ennek a társadalomszervezési modellnek a mögöttes legitimáló filozófiája úgymond „kudarca van ítélve”, mégpedig éppen azért, mert elvben ugyan tagadja, de gyakorlatában mégis feltételezi ezeket az erkölcsi köteleket – de mivel következetesen tagadja őket, egyszersmind állandóan erodálja is azokat. Sandel szerint tehát a procedurális köztársaság amerikai projektje már elvi, filozófiai okoknál fogva sem számíthat tartós sikerre, ami viszont egyáltalán nem ok az aggodá-

Philosophy, in: Gene H. Outka – John P. Reeder (eds.): *Prospects for a Common Morality*, Princeton University Press, Princeton, 1993, 254–278.

lomra, mert a kialakulásában közrejátszó gazdasági természetű hatásmechanizmusok, valamint legitimitációját nyújtó emberi jogi ideológia egyáltalán nem indokolja kialakulásának történelmi szükségszerűségét, s így e folyamat megfordíthatatlanságát sem.

A procedurális köztársaság története, írja Sandel, bizonyos értelemben visszanyúlik az amerikai köztársaság megalapításának idejébe, központi jelentőségű drámája azonban a századfordulón, vagyis az 1900-as évek táján bontakozott ki. Amikor a decentralizált, a kisvállalkozásokra épülő gazdaságot nemzeti piacok és nagyvállalatok váltották fel, úgy tűnt, hogy a korai amerikai állam decentralizált politikai formái is elavultak, hiszen nem voltak képesek hatékony kontrollt gyakorolni a gazdasági monopóliumok fölött. Akkoriban mindebből némelyek, különösen a „progresszívek”, azt a következtetést vonták le, hogy a demokrácia fennmaradásának érdekében a gazdasági hatalom koncentrációjával a politikai hatalom koncentrációját kell szembeállítani – lásd például az „első” (Theodor) Rooseveltnél elnöki igyekezetét a trösztök megrendszabályozására. (Ugyancsak ő alapította később a progresszív pártot.) A „progresszívek” azonban – ha nem is mindenikük – egyenesen odáig mentek, hogy a demokrácia fennmaradásának érdekében ne csupán a „kormányzat centralizációját”, hanem úgy mond a „politika nacionalizálását” is követeljék, ami viszont aláásta a helyi kisközösségek, önkormányzatok politikai jelentőségét. Azt tartották, hogy a kis, önkormányzó politikai közösségekből szerveződő amerikai társadalmat nemzeti típusú politikai közösséggé kell alakítani, azaz a politikai közösség elsődleges formáját nemzeti szinten kell újraalkotni. Így például Herbert Croly 1909-ben azt hangoztatta, hogy „az amerikai politikai, gazdasági és társadalmi élet nacionalizálása lényeges forma-

adó és megvilágító erejű átalakulás”, s hogy csak akkor lesz Amerikából igazi demokrácia, ha közelebb kerül „a nemzeti léthez”, mind a „gondolkodás” és a „szellemisség”, mind pedig „az intézmények” szintjén. A nacionalizálásnak ezt a tervét aztán Sandel szerint a New Deal hajtotta végre, de a nemzet fogalmának felkarolása döntő szakítást jelentett az amerikai demokratikus hagyománnyal.²⁴¹ Az átalakulás ára tehát a politika „nacionalizálása” volt, olyan ár, amit Sandel véleménye szerint nem kellett volna, s az utólagos történelmi tapasztalatok fényében fölösleges is volt megfizetni, hiszen a procedurális köztársaság projektje megbukott.

Az amerikai politikai vitákban a demokrácia pártja Jeffersontól a „populistákig”²⁴² lényegében a vidék, a decentralizált hatalom, a kisváros és a kisvárosi Amerika pártja volt. Velük szemben állt fel a nemzet pártja – először a föderalisták, azután a whigek, végül Lincoln republikánusai –, az a párt, amely az unió megszilárdításáért emelt szót. „A New Deal történelmi vívmánya tehát az volt – írja Sandel –, hogy egyetlen pártban és politikai programban egyesítette – Samuel Beer kifejezésével – »a liberalizmust és a nemzeti gondolatot«.”²⁴³ A lényeges mindebből, állapítja meg Sandel, hogy Amerikában a huszadik században „a liberalizmus békét kötött a központosított hatalommal”, s abban az országban, amely állítólag a politi-

241 Michael Sandel: A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én, 171.

242 A populisták követeléseiből később sok minden megvalósult, ezek egy része (például a farmerek állami támogatása) éppen a New Deal idején.

243 Michael Sandel: A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én, 171.

kai hatalom elleni lázadásból született, a szabadság ügye kiszolgáltatottá vált a központi hatalomnak. Azt azonban kezdettől fogva látták még a progresszívek is, mondja Sandel, hogy a „béke” feltételei között szerepel „a nemzeti közösség erős érzése”, amely erkölcsileg és politikailag alámasztja a modern ipari rend kiterjedt kapcsolatait. Ha nem lehetséges többé a demokratikus közösségek kicsi, érényes köztársasága, akkor a demokrácia csak a nemzeti köztársaságba vetheti reményét. – Csakhogy ez a vállalkozás megbukott.

Sandel tehát láthatóan úgy gondolja, hogy a politika nacionalizálásának projektumát a gazdasági hatalom koncentrációja nem igazolta (jóllehet megkövetelte vagy megkövetelhetette a politikai centralizációt), különben is a program – nagyban újraalkotni az érényes politikai közösséget – megbukott. Az amerikai köztársaság nem lett olyan köztársaság, amely a közösségi érzést és a honpolgári lojalitást táplálni tudná, a *közjó* politikáját felváltotta a *jog* politikája, s a demokráciát pedig a procedurális köztársaság.

Ez utóbbi fejleményt, a procedurális köztársaság kialakulását azonban önmagában a gazdasági hatalomkoncentráció elleni védekezés logikája nem magyarázza, s ezért Sandel a fenti elemzést kiegészíti azoknak a következményeknek a tömör ismertetésével is, amelyek részint a jóléti állam fokozatos kiépítésével jártak, részint viszont az emberi jogok ezzel párhuzamosan egyre inkább terjedő ideológiájának „univerzalista logikájából” fakadtak. Míg a korai köztársaságban a szabadságot a demokratikus intézmények és a széttagolt hatalom eredményének tekintették, formája pedig a közéletben, az önkormányzati tevékenységben való aktív, tevőleges részvétel volt, a procedurális köztársaságban a szabadság a magánélet garanciáit jelenti, vagyis az egyénnek a többség akaratával szemben él-

vezett függetlenségét. Annyiban vagyok szabad, amennyiben jogaim vannak, s a jogok, miként Dworkin mondta, „adunak” számítanak. A korai köztársaság szabadság-esszményével szemben a modern változat megengedi – sőt megköveteli – a központosított hatalmat. „Ez a jogok univerzalizálásra hajló logikájából következik. Ha jogom van valamihez – a szólásszabadsághoz vagy a minimális jövedelemhez –, e jogról való gondoskodást nem hagyhatjuk helyi szempontok kényére-kedvére, hanem a politikai társulás átfogóbb szintjén kell biztosítanunk. A jog ugyanaz New Yorkban és Alabamában. Ahogy a jogok és a jogosultságok köre kiterjed, a politikát a kisebb társulási formákból a legáltalánosabb formába emelik át – ez pedig esetünkben a nemzet. S miközben a politika a nemzet szintjére áramlik át, a hatalom a demokratikus intézmények (például a törvényhozó testületek és a politikai pártok) felől a demokratikus nyomás elől elzárt, s ezért az egyéni jogok adminisztrálására és megvédelmezésére alkalmasabb intézmények (főként a bíróságok és a bürokrácia) felé csúszik el.”²⁴⁴ Míg tehát a korai amerikai köztársaságban a szabadság a demokratikus intézmények funkcióját, s a leosztott hatalomban való részvételt jelentette, ma a szabadság a magánélet elvileg politikamentes terébe való visszahúzódást jelenti, s emiatt a szabadság effektív garanciáit nyújtó intézmények is egyre inkább azok lesznek, amelyek fölött nem gyakorolható demokratikus kontroll.

Mennyiben segít a liberális vízió – és kudarca – értelmezni az amerikai közéletet és „közéleti bajokat”? – teszi fel mindezek után Sandel a kérdést. Az 1980-as években, mondja, Amerika sok szempontból közel állt a liberális vál-

244 Uo., 172.

lalkozás betetőzéséhez, amely a New Dealtól a Great Societyt át a jelenig ívelt. A választójog és az egyéni jogok és jogosultságok kiterjesztése ellenére azonban az amerikaiak ma széles körben úgy érzik, hogy inkább kevesebb, mint több ellenőrzést gyakorolnak az életüket irányító erők felett. A jogkiterjesztés logikája tehát paradox eredményekre vezetett. „Egyfelől mind több polgár gondolja, hogy az állam jelenléte túlzottan is tolakodó, s inkább gátolja, mint segíti saját céljait. S mégis, a gazdaságban és a társadalomban játszott példátlan szerepe ellenére a modern állam erőtlennek tűnik, képtelennek arra, hogy hatékonyan irányítsa a nemzetgazdaságot, megoldja a makacs társadalmi bajokat, vagy keresztülvigye Amerika akaratát a világban.”²⁴⁵ Valójában tehát a 20. századi jóléti politika a polgároknak olyan erkölcsi jogokkal történő felruházásához vezetett, mely jogoknak a tiszteletben tartása az állami kényszer állandó alkalmazását, s a magánélet egyre erőteljesebb törvényi szabályozását követeli meg a szabadság nevében, de irdatlan közigazgatási hatalma mellett is a modern állam egyre erőtlenebbnek tűnik.

Sandel kritikája, amint arra kifejezetten utal is, tulajdonképpen az amerikai köztársaság harmadik elnökének, a republikánus Thomas Jeffersonnak a meggyőződésére megy vissza, aki talán a legkövetkezetesebben képviselte a föderalistákkal szemben a vidék és a decentralizáció ügyét. Egyik, élete alkonyán, 1816-ban írt levelében arra figyelmeztet, hogy a frissen megalapított amerikai köztársaságra legalább akkora veszélyt jelenthet a közigazgatási centralizáció, mint egykoron az antik Rómára Karthágó: „Ahogy Cato minden szónoklatát a *Carthago delenda est* sza-

245 Uo., 170.

vakkal fejezte be, úgy zárok le én is minden véleményt azzal a paranccsal: »oszd kerületekre a megyéket«²⁴⁶

Valószínűleg Sandelnek az önkormányzati tevékenység, a helyi kisközösségek politikai jelentőségével kapcsolatos nézetei voltak azok, amelyek Maurizio Viroli-t valamiféle tévképzetre vezették Sandel művével kapcsolatban. A republikanizmusról szóló, nagyon szép, retorikailag is kitűnően megmódolt könyvében, mindjárt az első lábjegyzetben hivatkozik ugyan Sandel *Democracy's Discontent* című munkájára, annak is ötödik-hetedik oldalaira, de úgy említi, mint olyan szerzőt, aki a republikanizmust tévesen a participatív demokrácia elméletével azonosítja. Ez a fajta félreértelmezése Sandel könyvének annál is furcsább nála, mert rögtön utána maga is az önkormányzati tevékenység politikai jelentőségét méltatja. A republikanizmus, a maga klasszikus változatában szerinte nem a participatív demokrácia valamiféle revideált elmélete: inkább a politikai szabadság olyan elmélete, amely a polgárok részvételét a szuverén tanácskozásban csak akkor tartja szükségesnek a politikai szabadság fenntartásához, ha az jól meghatározott feltételek között marad.²⁴⁷ Azzal az álláspontjukk-al, hogy a végső döntés olyan ügyekben, amelyek magát a politikai közösség egészét érintik, a politikai közösséget illeti, a republikánus elméletírók az önkormányzatiságnak még a római jogból ismert sarkalatos elvéhez zárkóztak fel,

246 Thomas Jefferson: To Joseph C. Cabell, Monticello, February 2, 1816, in: Thomas Jefferson: *Political Writings* (ed. by Joyce Appleby and Terence Ball), Cambridge University Press, Cambridge, 2004 [1999], 202–206., 206. Cato szavai helyesen: Ceterum censeo Carthaginem esse delendam. Jefferson pontatlanul, de tartalmilag helyesen idézi, nyilván emlékezetből.

247 Maurizio Viroli: *Republicanism*, 4.

miszerint „a mindenkit érintő döntésekben mindenkinek részt kell vennie”. Egyebekben viszont a demokráciát nem tartották a szabadság szükséges feltételének, s rendszerint a kevert kormányzati forma eszméjét védtek.

A szabadságnak az önkormányzás képességével való azonosítása tehát, feltéve, hogy valóban ez a republikánus szabadság eszmény valódi tartalma, nem jelenti, miként Isaiah Berlin feltételezi, vágyaink elnyomását, a ráció uralmát s ezzel összefüggésben az ésszerű társadalmi berendezkedés kívánalmát, az ésszerűség nevében működtetett diktatúrát. – Talán igaza volt Berlinnek akkor, a szabadság jellemző pozitív értelmezését Kantnak tulajdonította, s az akarat autonómiájáról alkotott kanti tanításában vélte azt fölfedezni, de a republikánus textusokban – sem a régebbiekben, sem a maiakban – nem találjuk nyomát szabadság és autonómia azonosításának.²⁴⁸

Szabadnak lenni, a szó republikánus értelmében, nem egyenlő azzal, hogy „képes vagyok magamnak törvényt adni”, vagy hogy „csak olyan törvénynek engedelmeskedem, amelyhez magam is beleegyezésemet adtam”. A szabadság állapota republikánus vélelem szerint, mint láttuk (a II.5.1. alfejezetben), inkább a dependencia hiánya, az az állapot, amikor az egyén védelmet élvez a kényszernek és a kiszolgáltatottságnak még a *lehetőségével* szemben is.

A republikanizmus tehát nem a demokrácia, hanem a törvények uralmának eszméjét védi, Viroli ezért mindjárt könyvének elején siet hangsúlyozni, hogy szokványos percepciójával szemben a republikanizmus nem a partícipatív demokráciának valamiféle revideált elmélete, inkább a szabadság egy új utópiája. Könyvében ezért főként a repub-

248 Uo., 41.

likánus szabadságesszmény tartalmát elemzi, illetve, ezzel összefüggésben, azokat a habituális elemeket (az állampolgári kiválóságot, patriotizmust stb.), amelyeket a republikánus szerzők általában a jó polgár erényeiként azonosítottak. Skinner számára viszont láthatóan fontosabb a köztársasági esszmény tartalmának, a köztársaságnak mint kormányzati formának a szerkezeti elemzése, ezért ő a szabadságesszményt is az ezzel való relációban tárgyalja. – Éppen amiatt, mondja, mert a republikánus szerzők a szabadságot a másoktól való függés hiányaként értelmezték, és mert ki akarták zárni az önkény lehetőségét, arra a radikális álláspontra helyezkedtek, hogy szabadságról csak szabad államban lehet szó, azaz a szabadságot a politikai közösség állapotának direkt függvényeként gondolták el. A 17. századi brit republikánus szerzők textusaiban ezt az összefüggést általában a természetes és a politikai test analógiája jeleníti meg.²⁴⁹ Milton és Harrington szerint a szabadság birtoklása vagy hiánya ugyanaz az egyén és a (politikai) közösség esetében. Az egyén akkor lesz szolgává, ha az állam, a maga hatalma révén olyasmire kényszerítheti, amit a törvény se nem tilt, se nem ír elő.²⁵⁰ A politikai közösség viszont – kormányformától függetlenül – maga is elveszíti a szabadságát, ha az adott kormányzati forma lehetővé teszi, hogy a kormányzók önkényesen és törvénytelenül kormányozzanak. Meglehet, hogy a kormányzók soha nem fognak visszaélni a hatalmukkal, s az egyéni szabadság így soha nem fog sérülni, de a pusztá tény, hogy az egyén a kormányzók jóindulatának van kiszolgáltatva, máris szolgává

249 Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*, 68.

250 Uo.

teszi.²⁵¹ Következésképpen ezek a szerzők azt tanácsolták kortársaiknak, hogy ha meg akarják őrizni a szabadságukat, meg kell bizonyosodniuk afelől, hogy olyan politikai rendszerben élnek, amely nem engedi meg az önkényes hatalmat, azaz nem teszi lehetővé, hogy jogaik egy személy, egy csoport vagy bármilyen állami hivatalnok jóindulatától függjenek. Ez pedig csak ott lehetséges, mondották, ahol a törvényhozás hatalma a nép, vagy a nép képviselőinek kezében összpontosul, s ahol a politikai közösség minden tagja – kormányzók és kormányzottak egyaránt – alá van vetve a törvénynek.²⁵²

Mindez, még egyszer, nem jelenti azt, hogy a republikánus tradíció a szabadságot a politikai részvétellel, ez utóbbit pedig a közvetlen, participatív demokráciával azonosítaná, s ekképpen a szabadságnak azt az antikizáló eszményét védené, amiről már Constant kimutatta, hogy összeférhetetlen a modern ember szabadságigényével. A szabadság republikánus percepciójában nem jelenti az önkormányzati tevékenységben való aktív és állandó részvételt, ám a brit szerzők, Harrington, Milton, de az itáliaiak is általában egyetértettek abban, hogy a politikai részvétel vagy legalábbis a politikai képviselet valamilyen formája az egyéni szabadság fenntartásának szükségszerű feltétele.²⁵³ Ennek ellenére nem találunk köztük olyant, aki a közvetlen demokrácia híve lett volna, mi több, döntő többségük – mind a britek, mind pedig az itáliaiak (akiknek eszménye általában Velence volt) – a kevert kormányzati formát védték: Arisztotelész nyomán ideálisnak a monarchi-

251 Uo., 70.

252 Uo., 74.

253 Uo.

kus, az arisztokratikus és a népi elem elegyítésével létrehozott kormányzatot tekintették, egyfelől, mert ez minden társadalmi osztálynak megfelelő helyet biztosít a kormányzásban, másfelől, mert ez képes leginkább a hatalmi ágak kényes egyensúlyát biztosítani.

Summa summarum: bár a republikanizmus nem azonos a demokratizmussal, de különböző történeti alakváltozataiban mindig is fenntartotta, hogy a szuverén tanácskozás joga – az a jog, hogy a politikai közösség egészét illető ügyekben maga döntsön – az állampolgárok testületét illeti meg. És mivel azt tanították, hogy a politikai közösségben a legfelsőbb szuverenitás a polgárok testületét illeti meg, egyszersmind elismerték az egyének ama képességét, hogy a maguk életét maguk irányítsák.

Mindezzel együtt Viroli mégis hajlik könyvében arra, hogy az önkormányzati tevékenységben való részvételt a „patriotizmus” előfeltételének tekintse. „Az az elképzelés – állítja –, miszerint a jó kormányzat, s a közéletben való tevőleges részvétel képezik a patriotizmus gyökereit, természetes módon következik abból az eszméből, hogy az igaz patriotizmus a helyi önkormányzatokban születik meg és virágzik.”²⁵⁴ A patriotizmus „politikai” formáját tehát csakis az önkormányzás lehetősége ösztönzi és ösztönözheti, miként azt a republikánus szerzők újra meg újra hangsúlyozták az idők folyamán. Azok a polgárok, akik részt vesznek a helyi önkormányzatok munkájában, meghallgatják a nyilvános vitákat, véleményt nyilvánítanak a tanácskozások során, megválasztják képviselőiket és nyomon követik ezek munkáját, úgy tekintenek a közjóra, mint a saját javukra, és úgy ragaszkodnak hozzá, mint

254 Maurizio Viroli: *Republicanism*, 83.

a sajátjukhoz. Csakhogy, miként azt már Tocqueville megfigyelte, a polgárok a közügyekben való részvételt csakis akkor tekintik fontosnak, ha úgy gondolják, hogy tényleges lehetőségük van ezáltal bármit is megváltoztatni. Ha tehát azt akarjuk, írja Viroli, hogy újjáélesszük a polgári szellemet s a részvétel igényét, akkor a helyi önkormányzatoknak valós hatalmat kell biztosítanunk, lehetőséget arra, hogy a helyi közösség életére nézvést jelentős döntéseket hozhassanak. Minél erősebbek lesznek a helyi intézmények, annál nagyobb vonzerőt fognak gyakorolni a saját érdekükkel elfoglalt polgárokra, annál erősebb lesz ezek igénye arra, hogy kitüntessék magukat, más közösségek csodálatát kivívják, s hogy befolyást és hatalmat szerezzenek.

Ebben, mármint a kitűnés vágyában, állítja Viroli, végtére is nincs semmi rossz. Épp ellenkezőleg. A lehető legjobb republikánus politika pontosan az, amelyik képes megszólaltatni az önérdeket, s azt a jogos ambíciót, hogy kitüntessük magunkat mások előtt. Az emberek egyesületekben, sportegyletekben, a városházán, nőegyletek és egyéb vallási szervezet tagjaiként, politikai pártokba szerveződve sajátítják el a honpolgárság kultúráját: olyan tevékenységek során, melyek nagyon specifikus célokat szolgálnak ki, de az emberek életét értelemmel töltik meg. Az állampolgári kultúra nagyon sokszínű ruhába öltözhet, nagyon különböző emlékek ápolhatják, sokféle próféta szavával lehet azonos, s különböző kulturális hagyományokkal rendelkező közösségek eltérő ünnepei egyaránt éltethetik. Ilyen feltételek mellett az a fajta *közös* vagy közösségi *kultúra*, amelyre joggal törekedhetünk, nem lehet más, mint a közös *állampolgári* kultúra. Ezt kialakítani sem úgy nem lehet, hogy bizonyos *univerzális* elveket eltérő hagyományokkal rendelkező kulturális közösségekre kényszerítünk, sem pedig úgy, hogy bizonyos univerzális kereteken

belül *egy bizonyos* meghatározott kultúrát igyekszünk elterjeszteni. Ezekkel a módszerekkel csak a különböző kulturális csoportok egyneműsítését érjük el, holott nekünk a különböző csoportok különböző polgári hagyományainak a megerősítésére kellene törekednünk.²⁵⁵

A fentiek egyszersmind annak az elemzésnek a szempontjait is rögzítik, amelyet Viroli a patriotizmus politikai formájának szentel, összehasonlítva azt a nacionalizmussal, annak „etnikai” és „polgári” formáival. Az etnikai nacionalizmus számára a nemzet azért értékes, mert egyazon etnikumhoz, egyazon vallási közösséghez tartozó, egyazon nyelvet beszélő emberek közössége. A nacionalizmus polgári formája számára viszont, ami leginkább a francia forradalmárok gondolatvilágából ismerős, de később ezt képviselte Mill is (a legújabb időkben pedig Habermas és, legalábbis részben, Fukuyama), a nemzet azért értékes, mert hordozója, legtisztább megtestesülési formája bizonyos egyetemes, s ezért egyetemesen kívánatos, kulturális és történelmi értelemben semleges eszményeknek: a köztársasági eszmének, a szabadságnak, az egyenlőségnek, az alkotmányosságnak vagy valami hasonlónak.²⁵⁶ Viroli szerint a republikánus vagy politikai patriotizmus egyikkel sem azonos. Az elsővel azért nem, mert nem tulajdonít különösebb erkölcsi értéket az etnikai vagy kulturális homogenitásnak, a másodikkal pedig azért nem, mert számára a hűség tárgyát nem a kulturális és történelmi értelemben semleges egyetemes elvek képezik, hanem az egyes, saját történelemmel, eltérő kultúrával és hagyományokkal rendelkező köztársaságok törvényei és alkotmányai.

255 Uo., 101–102.

256 Uo., 87–88.

A köztársaság tehát maga is egy *kultúra*. Nem pusztán politikai intézményrendszer, amit szembe lehetne állítani a nemzettel mint kulturális közösséggel, hanem mint életforma és politikai rend maga is egy kultúra. Machiavelli és mások ezért úgy határozták meg a köztársaságot, mint „a szabad élet formáját”, azaz mint *életmódot*. Következésképpen a republikánus patriotizmusnak *kulturális* jelentősége is van: olyan *politikai* érzület, ami az egyenlőségnek s egy meghatározott kultúrának a tapasztalatában gyökerezik, noha nem tulajdonít különösebb értéket annak a ténynek, hogy mindannyian egyazon ország szülöttei vagyunk, egyazon etnikai közösséghez tartozunk, ugyanazt a nyelvet beszéljük, ugyanazok a szokásaink, s ugyanazt az istent vagy isteneket imádjuk. Akik tehát azt állítják, hogy ez a patriotizmus éppen azért nem lehet a megfelelő formája a modern társadalmak belső, társadalmi, politikai kohéziójának, mert tisztán politikai krédó, tévedésben vannak: a republikánus patriotizmus minden, csak nem tisztán politikai krédó.²⁵⁷

Virolinak Sandel könyvéhez fűzött kritikai észrevétele tehát annál is inkább érthetetlen, mert sok vonatkozásban, különösen az önkormányzati tevékenység politikai jelentőségének megítélésében gondolataik meglepő hasonlóságot mutatnak. Ráadásul, Viroli elégikus (bár kétségkívül lenyűgöző) retorikájával szemben, Sandel sokkal tárgyilagosabb hangot üt meg, s jóval precízebben méri fel a republikánizmus mai lehetőségeit. Igaz ugyan, írja, hogy Arisztotelész óta a republikánus hagyomány az önkormányzás tevékenységét a poliszhoz kötötte, ami egyszerre volt életesmény és politikai tér, ami iránt a polgárok lojalitással tar-

257 Uo., 87.

toztak, de teljesen nyilvánvaló, hogy az önkormányzó kisebbségek békés víziójához való visszatérés ma reménytelenül atavisztikus és hiábavaló dolog. Globalizálódó világunkban a szuverenitás valamilyen, részleges formájában egyaránt megillesheti a helyi kisközösséget, a nemzetet vagy valamilyen nemzetközi szervezetet, s ekképpen a politikai tevékenység is több szinten zajlik. Ma tehát a politikai tevékenységben való részvételhez nem elegendő valamiféle primér lojalitás, sőt képesek kell legyünk arra, hogy egyszerre többféle politikai szerepben is gondolkodjunk és cselekedjünk: a helyi közösség tagjaiként, állampolgárokként, világpolgárokként.

Az egyénnel szemben támasztott különféle lojalitási igények azonban belső konfliktusokat okozhatnak, s nehéz ezek között az ésszerű kompromisszumot mindig megtalálni, mert magában az emberben lévő sokféleséget nehezebb elviselni, mint az emberi sokféleséget. És ez a fajta zavarodottság különböző veszélyek forrása lehet. Az egyik ilyen a fundamentalizmus, az idegenekkel szembeni gyűlölet, a bezárkózás a nemzeti vagy törzsi hagyományba, a másik viszont az a veszély, hogy képtelenek leszünk különböző szerepeinket integrálni, s így elveszítjük identitásunkat s a közös hagyomány emlékezetét. Minden politikai közösség létében feltételezi az összetartozás és a közösségi identitás világos tudatát, amit a közösségi narratíva, a közös politikai tevékenység céljainak, a közös életforma értékeinek nyilvános megvitatása biztosít számára. Ennek a kollektív értelmezési gyakorlatnak normális kerete a politikai vita, ami elviekben nemcsak pártpolitikai érdekek rivalizálása, hanem egyszersmind az eltérő közösségi célok ütköztetésének és egyeztetésének is a gyakorlata.

Sandel szerint azonban, s könyve megírását láthatóan ez az aggodalom motiválta, a közösségi életnek ezek a nar-

ratív erőforrásai Amerikában, de egyebütt is ma kimerülően vannak, az elbeszélés és az értelmezés képességének elvesztése pedig a közös múlt emlékezetének elvesztéséhez vezet – egyszersmind pedig a közös jövő perspektívájának a hiányához.²⁵⁸

II.6. Konklúziók

Akár Acton Millel folytatott vitájának, akár – fordított előjellel – Kymlickának Walzerral folytatott polémiájának a tanulságaira támaszkodunk, úgy néz ki, hogy – legalábbis elviekben – a cselekvés és a gondolkodás tekintetében két alternatíva áll előttünk: vagy elfogadjuk azt a tézist, hogy a politikának a nemzeti elvet kell követnie, vagy pedig ennek ellentétéhez zárkózunk fel.

Az első elv a nemzeti liberalizmus alapelve; ez az elv igazolja a nemzetállamok létét, de ez az elv igazolja a nemzeti kisebbségek szecessziós törekvéseit, gyakrabban a területi autonómiára irányuló követeléseit is. Mivel az elv, miként azt Walzer joggal állapítja meg, a 20. században „végtelenül alkalmazhatónak” bizonyult, egyre több nemzetállam született Európában, s e folyamat újabb lendületet vett 1989 után. Viszont az is nyilvánvaló, ebben igaza van Millnek és Kymlickának, hogy az elv nem mindenütt alkalmazható, s hogy egyszerűen nem lehet annyi nemzetállamot teremteni, mint ahány nemzetiség vagy etnikulturális közösség létezik.

A másik elv szembefordul a nemzeti, etnikulturális homogenitás igényével, a nemzeti alapú szuverenitás kö-

258 Michael J. Sandel: *Democracy's Discontent*, 350–51.

vetelésével, azzal a meggyőződéssel, hogy egy állam létét csak a nemzeti elv legitimálhatja. Nemzeti homogenitás helyett pluralizmusra törekszik, ennek érdekében viszont szembe kell fordulnia a nemzetállamot legitimáló nacionalizmussal; a nacionalizmussal mint a közösségi lojalitás prepolitikai formájával szemben a patriotizmust, azaz a törvényhez és a történelmileg kialakult politikai intézményekhez való politikai hűséget eszményíti. Ennek ára – s ha Walzert olvassuk, akkor ez eléggé nyilvánvalóvá válik – a politika és az etnikai elv következetes elválasztása, az etnokulturális különbségeknek a társadalmi és magánéleti szférába való száműzése. Csakhogy, és ebben kétségkívül igaza volt Isaiah Berlinnek, a nacionalizmus tényével ma Európában nehéz szembemenni, s emiatt a nemzeti kisebbségeknek identitásuk politikai elismerésére irányuló igényét is veszélyes és kontraproduktív dolog figyelmen kívül hagyni.

A dilemma nem új, gyakorlatilag azóta létezik, amióta Európa elfogadta a nemzeti legitimációs elvet, s különösen azóta, amióta a nemzeti legitimációs elv összeütközésbe került a többnemzetiségű birodalmak létezésével. Azóta létezik tehát, amióta az Európa keleti felének többnemzetiségű birodalmaiban élő *nemzetiségek* vagy nemzeti kisebbségek bejelentették az autonómiára, esetleg a birodalomból való kiválásra irányuló igényüket. Így kétségkívül problémája volt, ha nem korábban, hát 1848-tól kezdve a Habsburg Birodalom részét képező történelmi Magyarországnak is.

Bár ma már minden további nélkül elmondhatjuk, hogy a magyar politikai establishment, a kétségkívül jó szándékú próbálkozások (mint például az 1868-as nemzeti-ségi törvény) ellenére sem tudták Magyarországon a nemzetiségi kérdést tartósan rendezni, mégis léteztek, ha nem más, legalább intellektuális próbálkozások arra, hogy a fen-

ti dilemmát egyáltalán elviekben feloldják. Az egyik ilyen, filozófiailag és történelmileg is egyaránt megalapozott elképzelés kétségkívül Eötvös Józsefé volt, aki vonatkozó nézeteit kellő részletességgel először az *Uralkodó eszmék* című politikai főművében fejtette ki, 1851–54-ben.²⁵⁹ Ahelyett tehát, hogy magam próbálkoznék a fenti dilemma elvi feloldásával, alább inkább Eötvösnek azokat a nézeteit ismertetném – kissé talán leegyszerűsítő módon, s a maguk szűkebb történelmi, intellektuális kontextusukból kiragadva –, amelyek ma is szolgálhatnak számunkra némi tanulsággal.

Eötvös elvi, de történelmi és filozófiai stúdiumok által kétségkívül jól alátámasztott álláspontja az volt, hogy az európai emberiség alapvető politikai eszményei, a szabadság, egyenlőség és nemzetiség eszméi a francia forradalom idején, majd azt követően Európa-szerte olyan értelmezést nyertek, melynek nyomán lehetetlenség e három elvet vagy eszmét egymással összebékíteni. „A francia forradalom, mely az újkor összes törekvéseinek kiindulási pontjával tekinthető – írta –, a szabadság nevében vette kezdetét. Franciaország azonban alig kezdé meg küzdelmeit a szabadságért, midőn oly viszonyokba jutott, melyeknél fogva a szabadság eszméje csakhamar háttérbe szorítottatott. Megtámadtatva egész Európa által, mindenekelőtt azon kellett lennie, hogy nemzeti függetlenségét oltalmazza meg. Ha magát megmenteni akarta, erősebbé, hatalmasabbá kellett válnia, mint valaha volt; a népnek az önfenntartás óriási küzdelmére összes munkásságát kellett összpontosítania; a végrehajtó hatalmat oly eszközökkel kellett felruházni, minőkkel maga a korlátlan királyság sem bírt soha, minő-

259 Lásd Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra I–II.*, Magyar Helikon, Budapest, 1981.

ket legalább sohasem vett alkalmazásba – és *a szabadság eszméjének helyébe*, melynek nevében a forradalom kezdetét vette, *a népfelség elve lépett*, mint következménye az egyenlőség elvének (mennyiben az egyes polgár azon jogára vonatkozik, hogy résztvehet az állam kormányzásában), de mely az egyesek szabadságának szempontjából nem egyéb, mint azon hatalom, mely az egyes szabadságának korlátoakat szab.”²⁶⁰

Vagyis a francia forradalom a szabadságot és a politikai egyenlőséget, azaz a hatalomban való egyenlő részvétel jogát tette meg maradandóan az újkori politikai törekvések fő célkitűzéseivé, de az egyenlőség elvének következményeként előállott néphatalom hatásköreit a sajátos történelmi és politikai konjunktúrából fakadóan olyan tágra volt kénytelen szabni, hogy ez végül az egyéni szabadság korlátozásához vezetett, s így a forradalom végül önnön elmentébe fordult.

Ha Eötvös gondolatmenetét csupán a francia forradalom végső kifejtésére vetítjük, akkor kétségkívül helytálló, bár a jakobinus diktatúra létrejöttének kizárólag a történelmi kényszerhelyzetből való magyarázata eltekintve a nyilvánvaló tényről, hogy a forradalmi eszmék és törekvések végső filozófiai legitimációját adó Rousseau-i filozófia eleve nem ismerte az egyéni szabadságnak semmiféle garanciáját. Maga Eötvös is visszatér ezért pár lappal később a kérdésre, említve ezen a ponton Rousseau-t, de egyszersem nyomatékosítva azt, hogy számára végül is a végeredmény a fontos: tudniillik az a tény, hogy „a szabadság és egyenlőség eszméi”, abban az értelmezésükben legalábbis, amit a francia forradalmi hagyomány

260 Eötvös József: *Uralkodó eszmék* I., 72–73.

és filozófia társított hozzájuk, „egymással ellenkeznek”.²⁶¹ Elegendő tehát annyit belátnunk, állítja, hogy „a szabadság azon eszménye szerint, mely Franciaországban s napjainkban általában véve csaknem mindenütt divatozik, okvetlenül szükséges, hogy korlátlan hatalom létezzék az államban”, s hogy az állam, „mint Rousseau mondja”, „külön minden egyes tagjával az egésznek üdvére [korlátlanul] intézkedhessék”.²⁶² A népfelség elve tehát felülírja úgymond szabadság elvét, a nemzeti szuverenitás nevében gyakorlatilag felszámoljuk a szabadságot. Akárcsak Acton, Eötvös is a nacionalizmusban, népszuverenitásban rejlő „abszolutizmus” veszélyeire figyelmeztet. „Mindazon törekvések – írja érezhető pesszimizmussal az említett műve első kötetének végén –, melyek a szabadság és egyenlőség valósítását tűzik ki céljokul, tetteleg csak oda irányozvák, hogy a népfelség eszméje az államban minél tökéletesebben létesíttessék, míg azon törekvések, melyek a nemzetiség elvének nevében indíttatnak meg, tulajdonképpen csak arra céloznak, hogy a korlátlan felségi hatalom az államban egy bizonyos nemzetiségnek szereztessék meg.”²⁶³

Eötvös emellett azzal is tisztában volt, hogy az uralkodó eszmék és a létező államok nem állhatnak huzamosabb ideig konfliktusban egymással: az egyiknek, mint mondja, engednie kell.²⁶⁴ Azaz, ha elfogadjuk, hogy az államiság egyetlen lehetséges legitimációs elve a nemzeti elv, akkor a többnemzetiségű birodalmaknak, így tehát a Habsburg Birodalomnak is szükségképpen bukniuk kell. Az alterna-

261 Uo., 81.

262 Uo., 83.

263 Uo., 454.

264 Uo., 154.

tívák keresését nála többek között éppen ez, a birodalom jövőjéért érzett aggodalom motiválja, s az egyetlen alternatívát az uralkodó eszmék *újraértelmezésében* látja: „Miótán a bajok forrása nem egyes viszonyokban, hanem inkább azon alapelvekben található, mikén a jelenkor államai nyugosznak: *mindaddig nem is lehet segíteni azokon, míg ez elvekhez ragaszkodunk.*”²⁶⁵ Föl kell tehát adnunk a szabadság, egyenlőség és közösség értelmezésének forradalmi vétetésű, Rousseau-iánus értelmezését, s ezen eszméknek új és más értelmezését kell meghonosítanunk.

Eötvös tehát nem csupán modellt kínál a nemzetiségi kérdés rendezésére, elfogadva a nemzetiségek körében „divatozó” „nyelvi” vagy „szeparatista” nacionalizmus létezésének *tényét*, hanem egyszersmind egy jóval távolabbi cél is lebeg a szeme előtt: maguknak az uralkodó eszméknek vagy pontosabban ezen eszmék uralkodó értelmezésének *újraértelmezését* javasolja. Így tehát többek között a nemzetiségi eszmének az újraértelmezését is, egy olyan értelmezését, amelyben a nemzetiség ügye és a szabadság ügye összekapcsolódhatnak egymással. Műve második kötete tulajdonképpen nagyszabású kísérlet ezen eszmék újraértelmezésére, s egy olyan államszervezési modell leírására, ami mintegy a politikai intézményekre képezné le az újraértelmezett politikai eszméket.

Miután a nacionalizmus az abszolutizmus veszélyét hordozza, s miután ugyanez a hatalmi törekvés, a többségi nemzet „uralmi” igénye a nemzetiségi ellenállás fő oka és kiváltója, a nemzetiségi kérdés orvoslásának egyetlen útját is a hatalom korlátozásában látja. „Minél több befolyással bír a többség az államhatalom eljárására: annál kíméletle-

265 Uo., 456.

nebbül sértik minden nemzetiség igényét, azéin kívül, mely mint többség az államon uralkodik, s annál veszélyesebbnek kell lenni az államra nézve a nemzetiség elvének; mert a dolog természete hozza magával, hogy ez esetben mindazon nemzetiségek, melyek e népiség korlátlan uralma által sértve érzik magukat, szövethoznak az állam ellen.”²⁶⁶

A modell, amit Eötvös a nemzetiségi kérdés rendezésére felkínál, tulajdonképpen Tocqueville gondolatvilágának különböző elemeit rendezi egybe, s ha nem is hivatkozik lépten-nyomon Tocqueville-ra, gyakran ez már magából a fogalomhasználatából is kitetszik. S mivel Tocqueville a maga vonatkozó gondolataira az amerikai utazása során jut el, elmondhatjuk, hogy Eötvös államtani nézetei, s a nemzetiségi kérdés rendezésével kapcsolatos elképzelései, még ha áttételesen is, de amerikai tapasztalatokból származtak. Mivel a legfőbb veszélyt, ami a nemzetiségi törekvések kiváltója is egyben, a többségi nemzetiség „uralmi” igényeiben látja, azt gondolja, hogy e veszélynek elejét venni csakis a hatalom hatékony korlátozásával lehet, s ennek egyedüli formája az önkormányzás lehet – értevé alatt elsősorban a „községek önállóságát”.²⁶⁷ „Amint

266 Eötvös József: *Uralkodó eszmék* II., 549.

267 Ebből is látszik, hogy bár Eötvöst a köztudat máig nyilvánvalóan centralistának tekinti, valójában az erős központi kormányzat eszméjét csak olyan feltételek mellett támogatta, ha ezzel párhuzamosan létrejön az országban az önkormányzatok egymásra épülő rendszere. Számára – és egyáltalán a centralisták számára – azért fontos Tocqueville, mert a községek önállóságában az erős központi, kormányzati hatalom korlátozásának hatékony eszközeit látják. Eötvös tehát elutasító Montesquieu-nek a hatalom megosztására vonatkozó javaslatával szemben, s ebbéli álláspontját az *Uralkodó eszmék*ben részletesen is indokolja: nem a megosztása által kell a hatalmat korlátozni, mondja, hanem e helyett „arról

csak egy eszköz van, mely a nagyobb államok fönnállását lehetségessé teszi, s egyszersmind az államhatalomnak is megadja az erő szükséges mértékét: a *központosítás*: úgy csak egy óvszert ismerek, amely a nagyobb államokat minden kényuralomtól és forradalomtól megóvjá, tudniillik az *önkormányzás elvének alkalmazását*. Azon kérdés eldöntése, mennyiben valósíthatni gyakorlatilag az egyes államokban oly szervezetet, mely a célnak teljesen megfeleljen, mindig attól függ: vajon lehet-e abban, ami az államot mint egészt közvetlenül érdekli, a *központosítás* elvét, és minden egyébben az *önkormányzás* elvét következetesen alkalmaznunk?"²⁶⁸

De Eötvös nemcsak átveszi a Tocqueville gondolatait, hanem egyszersmind termékenyen tovább is gondolja azokat, hiszen számára a községi önkormányzat már nem csupán a központi hatalom korlátozásának eszköze, melynek segítségével az államhatalommal szembeni ellenállás „törvényes korlátok között” tartható (azaz a forradalom veszélye elhárítható), hanem a nemzetiségi problémára is megoldás. És éppen azért lehet megoldás, mert a nemzetiségek felől érkező veszélyek is valamiképpen az állam túlzott hatalmának, pontosabban az egyes államokban érvényesülő korlátlan néphatalomnak az egyenes következményei. A kisebbségnek a többség általi elnyomását ezért csak úgy tudjuk megszüntetni, ha az állam hatalmát haté-

kell gondoskodni”, hogy „az egyén ne elszigetelten álljon az államhatalom ellenében”. Azaz az államban „a községnek, tartománynak s általában az államban levő szervezeteknek”, melyek „az egyént az állammal egybefűzik”, „bizonyos kört” kell adjanak önálló tevékenységre, s ezáltal az államhatalomnak gyakorlatilag „szilárd határokat kell vessenek”.

268 Eötvös József: *Uralkodó eszmék* II, 577.

konyan korlátozzuk, s magának az államnak a néphatalmi jellegét megszüntetjük. Ennek pedig egyetlen lehetséges formája, állítja Eötvös, ha „a községek önállósága” révén, legalábbis „bizonyos körön belül”, „teret engedünk” mindazon igényeknek, amelyek úgymond a „nyelvkülönbségekből” származnak. „Ebből következik, hogy azon igények kielégítése, mikkel a nemzetiség elve nevében jelenleg az állam irányában föllépnek, egyedül azon eszköz alkalmazása által lehetséges, melyhez, korunk nemzetiségi törekvéseit mellőzve is, az állam és minden egyes érdekében folyamodnunk kellene.”²⁶⁹

A nemzetiségi probléma megoldására tehát ugyanazt az eszközt kell igénybe venni, amit egyébként is igénybe kell venni a hatalom hatékony korlátozásának érdekében. Vagyis az önkormányzatiságot. Ezáltal részint felszámoljuk azokat a veszélyeket, amelyet a nemzetiségek „szervekedése” jelent az állam egységére nézvést, azaz a *forradalom* veszélyét, részint viszont a „történelmi jog” befolyását is megőrizzük az államban. Ez utóbbit, azaz a történelmi jog befolyását azonban csak úgy tudjuk biztosítani, ha a „nyelvkülönbségből” származó igényeknek csak „bizonyos körön belül” engedünk teret, azaz csak olyan mértékben, amilyen mértékben ezek nem veszélyeztetik az állam integritását, vagyis a politikai centralizációt. „Ha föladatának meg akar felelni, minden államnak a legnagyobb egységre van szüksége. Ameddig az állam hatóságának a köz érdekében ki kell terjednie, amint megmutattam, a legnagyobb központosításra van szükség; innen következik, hogy *ameddig az állam hatalma terjed*, nem lehet szó az egyes nemzetiségek külön jogosultságáról; hogy tehát, ha ki kell

269 Uo., 552–553.

elégíteni a nemzeti öntudatot, mely korunkban oly hatalmasan fölébredt, szükség korlátoznunk az államhatalom jelen hatáskörét, s tért kell adnunk az egyes nemzetiségeknek, melyen igényeiket az államra nézve minden veszély nélkül kielégíthessék. Erre nézve pedig csak az önkormányzás elve alkalmazásaiban találjuk föl az eszközt.”²⁷⁰ Önkormányzás elve alatt itt természetesen „a községek önállósága” értendő.

A nemzetiségi probléma tartós megoldását tehát Eötvös szerint csak a községi önkormányzatok, illetve a községi önkormányzatok és tartományi önkormányzatok egymásra épülő rendszere biztosíthatja, ami úgy nyújt politikai elismerést a nemzetiségek identitásának, hogy közben szembefordul a nacionalizmusnak a területi alapú szuverenitást igénylő, kényszerítő logikájával. „Mindkét nemű igények [azaz mind a többnemzetiségű állam, mind a nemzetiségek igényei] kielégítése végett szükség – írja –, hogy az egyes tartományoknak adott föltételes önállósággal tért nyissunk azon igényeknek, melyek történeti jogon alapulnak, s a községek önállósága által bizonyos körön belül azon igényeknek engedjünk tért [arra], hogy maguknak érvényt szerezzenek, melyek a nyelvkülönbségből származnak. Amely mértékben követik az önkormányzás elvét, annál kevésbé kell veszélyesnek lennie az államra nézve a nemzetiség elvének.”²⁷¹

Eötvös álláspontja tehát láthatóan az volt, hogy a nemzetiség eszméjének nevében megfogalmazott követeléseket elfogadni annyit tesz, mint elfogadni a nacionalizmus tényét, a nemzetiségi törekvésekben munkáló „uralmi” vagy

270 Uo., 551.

271 Uo., 551–552.

hatalmi logikát, s vállalni egyszersmind a szeparatizmus veszélyeit. Éppen ezért sem az *Uralkodó eszmékben*, sem pedig később, 1868-ban nem támogatja a nemzetiségeknek a területi autonómiára irányuló igényét, vagyis az úgynevezett „kikerekítést”, hiszen számára „világos, hogy a nemzetiség külön jogosultságának igényeit az állam jelenlegi szervezete mellett nem elégíthetni ki”.²⁷² Ahelyett, hogy elfogadnánk a nacionalizmus *következményeit*, a fennálló államjogi viszonyok védelmének érdekében szembe kell fordulnunk az *okaival*, a nemzeti önértelmezés sajátos, újkori, európai formájával. Az állam integritását és a nyelvkülönbségek fönntartását tehát nem a nemzetiségi autonómia, hanem a föltételes tartományi önállóság és a helyi önkormányzatiság révén lehet összebékíteni, ezáltal egyszersmind visszaszorítva az állam közigazgatási hatalmát, amely, mint mondja, elveszi azt „a teret”, melyen azelőtt a nemzetiségek maguknak „elismerést” szerezhettek. „Miután az önkormányzás elve nem egyéb az egyéni szabadság elvének erkölcsi egyéniségekre alkalmazásánál: az egyes nemzetiségek igényeinek is csak ez elv alkalmazása által felelhetni meg, s a különböző nemzetiségek létezése az államban mindig csak azon mértékben veszélyes az állam fennállására nézve, amennyiben eltérnek ez elvtől.”²⁷³

A kérdés az, hogy a nemzetiségek számára felkínált községi önkormányzat elvezet-e, s ha igen, milyen értelemben a nemzetiség eszméjének újraértelmezéséhez? Ne feledjük el, hogy Eötvös távlati célja kora uralkodó eszméinek átértelmezése volt. A válaszáért megint csak Tocqueville-nak az amerikai demokráciáról adott profeti-

272 Uo., 549.

273 Uo., 552.

kus elemzéséhez kell fordulnunk. Mint már volt szó róla, (lásd a II.5.1. alfejezetet), Tocqueville, saját szavai szerint is, Amerikában a közigazgatási decentralizáció politikai következményeit csodálta leginkább, ezek között is kiemelt helyen említve a „közszellem”, avagy a patriotizmus létezését az Egyesült Államokban. Amerikában, írta, a polgárokat a szilárd közösségi szellem jellemzi, „a haza érdekeit mindenütt szem előtt tartják”, „a polgárok gondoskodásának tárgya a községetől kezdve az Unió egészéig”. Továbbá úgy gondolta, hogy az amerikaiakat sajátos politikai lojalitás, a patriotizmusnak vagy a hazaszeretetnek sajátos, reflektált formája jellemzi, ami nem annyira a szív érzelme, mint inkább annak a tudatos felismerésnek a következménye, hogy az egyéni érdek összefonódik a haza érdekével.

Eötvös ebben a kérdésben is hűen követi Tocqueville-t, olyannyira, hogy még a patriotizmus, azaz – ahogy ő nevezi – a „közszellem” két különböző formája közötti distinkciót is átveszi tőle. A jelenkor államai, mondja, egyszerűen túl nagyok ahhoz, semhogy az irántuk való ragaszkodás csupán az érzésből fakadjon: „sokkal nagyobb a haza, hogysem mint egészét mindenki szerethesse”, s ezért „az iránta való ragaszkodás sem csupán érzésből foly, hanem nagyobb részint meggyőződéseink eredménye”.²⁷⁴ Ha viszont hatékonyan korlátozzuk az állam hatalmát, mindinkább „növekszik azon körök száma, melyekben az egyén szabadon mozoghat”, s amelyekhez tehát érzelmileg is kötődhet. A hazaszeretet „mértéke” „mindig azonos érzelmekek és érdekek számától és fontosságától függ”, melyeknek kielégítését „a haza fenntartása föltételezi”. Az állam hatalmának korlátozása tehát elvben elvezethet a hazasze-

274 Uo., 526–527.

retet, a reflektált, de a szívekben is gyökerező „köszellem” feléledéséhez.

Igaz ugyan, hogy ezt a gondolatot Eötvös nem hozza közvetlen összefüggésbe a nemzetiségek számára biztosítandó községi önállóság gondolatával, viszont összefüggésbe hozza *általában* a községi önkormányzatiság gondolatával. Emiatt nem is bizonyítható egyértelműen, hogy Eötvös a hazaszeretet feléledését remélte volna a nemzetiségek körében. Ami viszont bizonyítható, hogy Eötvös – ilyen vagy olyan eszközökkel – de a nemzeti öntudat megsemmisítését tekintette a nemzetiségi probléma egyetlen lehetséges megoldásának. „Önként következik – írta –, hogy mindenkinek, aki azon nézetből indul ki, miként a nagy államok fönnállása csak oly formában lehetséges, amint most van az állam rendezve, szükségképpen minden nemzeti öntudat megsemmisítésére kell törekednie minden erejével.”²⁷⁵

Ha tehát abból indulunk ki, hogy mit javasolt a 19. századi magyar konzervatív szabadelvűség a nemzeti kisebbségek problémájának megoldására, egy pár maradandó tanulsággal maradunk. Az egyik, hogy a nemzeti kisebbségek problémája a nemzetállamokban keletkezik, s tartósan rendezni csak akkor lehet, ha az állam szakít a nemzetállami típusú államszervezési modellel, az egységes és oszthatatlan szuverenitás alkotmányos fikciójával. Ezért a nemzetiségi igények kielégítése (a kisebbségi kérdés tartós rendezése) feltételezi az állam hatalmának korlátozását, a hatalom szerkezeti átalakítását, a szuverenitás fogalomkörébe tartozó kompetenciák (azok egy részének) ilyen vagy olyan mértékű leosztását a kisebbségeknek (19. századi fo-

275 Uo., 550.

galomhasználattal: nemzetiségeknek). A kérdés, ami tehát Eötvöst foglalkoztatta, nem az volt, hogy megengedhető-e az állam hatalmának korlátozása, hanem hogy egészen pontosan milyen önkormányzati formák számára kell ezeket a kompetenciákat leosztani. Maga többszintes államberendezésben gondolkodott, amelyben a tartományi önállóság az államhoz való hűséget, a községi önkormányzatok pedig a nemzetiség elvét juttatták volna érvényre.

Eötvös intellektuális tragédiája viszont éppen az volt, hogy mindez csupán papírra vetett elképzelés maradt, s másfél évtizeddel később maga is megfeledkezni látszott saját korábbi elképzeléseiről.

III.

AZ EURÓPAI SZINTŰ KISEBBSÉGVÉDELEM STRATÉGIÁI ÉS NORMÁI²⁷⁶

Közismert tény, hogy az Európai Uniónak nincs saját kisebbségvédelmi normarendszere vagy jogszabályrendszere. Igaz ugyan, hogy a kisebbségi kérdés kezelését az Unió beépítette közös kül- és biztonságpolitikájába, mint ahogyan az is tény, hogy már 1993-ban, az Európai Tanács koppenhágai találkozásán a kisebbségvédelmet a csatlakozás feltételévé tette, hiszen a koppenhágai kritériumok egyike (a demokrácián, a jog uralmán és az emberi jogokon kívül), hogy a tagjelölt ország „tisztelje és védje a kisebbségeket”.²⁷⁷ A koppenhágai kritériumok részét képezik az Unió Csatlakozási Stratégiájának, továbbá ezek adják a szempontjait a Bizottság belső elemzéseinek a tagjelölt országokról, a Csatlakozási Partnerségi Megállapodásoknak, valamint a Bizottság rendes jelentéseinek a tagjelölt országok előmenetelét illetően az EU-tagság felé. Ugyanakkor viszont az Amszterdami Szerződés, noha minden koppenhágai kritériumot az elsődleges jog részévé tett, a kisebb-

276 A könyvnek ez a fejezete egy, Tonk Mártonnal közösen, Veszprém-ben megjelentetett tanulmányunkon alapul, amelyre a korábbiakban (az I.3.2. alfejezetben, lábjegyzetben) már utaltam.

277 Gabriel Toggenburg: Egy kényes kapcsolatrendszer: az Európai Unió és a kisebbségi jogok, in: *Pro Minoritate*, 2002. tavasz, 14–50., 28. Ford. Görömbei Sára.

ségvédelemtől eltekintett.²⁷⁸ És az a tény, hogy a kisebbségvédelmi klauzulát Amszterdamban külön kezelték, úgy tűnik, azt jelzi, hogy az Unió el akarta kerülni a nemzeti kisebbségek helyzetének belső, közösségi szintű jogi szabályozását. Vélhetőleg igaza van tehát Bruno de Witte-nek, a European University Institute (Európai Egyetemi Intézet) jogi előadójának,²⁷⁹ aki szerint az Unió a kisebbségvédelmi ajánlásait alapvetően exportcikknek szánja, abból a hallgatólagos, de alaptalan feltevésből kiindulva, hogy a kisebbségi kérdés csupán Kelet-Európában megoldásra váró probléma.

Ráadásul, ha megnézzük, azt találjuk, hogy az Európai Unió intézményeinek a közép-kelet-európai országok számára készült dokumentumaiban szereplő, kisebbségvédelmi elvárások igen általánosak. Az illető országoktól elvárt lépéseket megnevezik, de az EU elvárásainak alapjaként szolgáló normákat és mércéket már nem. A kisebbségek védelme így egy rosszul meghatározott *politikai* követelmény, amelynek a közép-kelet-európai országok csak azért igyekeztek jól-rosszul (de inkább rosszul) megfelelni, mert ott volt előttük a csatlakozás mézesmadzaga.²⁸⁰

278 Vogel Sándor: Az Európai Unió és a nemzeti kisebbségek, in: Uő: *Európai kisebbségvédelem – erdélyi nemzetiségpolitikák*, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2001, 50–86., 72.

279 Bruno de Witte: Az etnikai kisebbségek kérdésének megközelítése az EU-ban: politika a jog ellenében, in: *Magyar Kisebbség*, 2003/2–3., 241–267. Ford. Vincze Hanna Orsolya.

280 Uo., 261. Az integrációs követelményeknek a nemzeti kisebbségek vagy nemzetiségek helyzetére gyakorolt hatásával, e folyamat tárgyilagos megítélésével kapcsolatban lásd a John McGarry és Michael Keating által szerkesztett kiváló és tárgyilagos tanulmánykötetet: *European Integration and the Nationalities Question*, Routledge, London and New York, 2006, különösen Gwendolyn

Ugyanakkor, ha nem csak az országjelentéseket nézzük, vagyis nemcsak azt tekintjük, hogy milyen elvárásokat fogalmazott meg a Bizottság a csatlakozásra váró országokkal szemben, hanem egyszersmind azt is megpróbáljuk azonosítani, hogy melyek a közös európai mérce elemei, melyekhez az uniós tagállamok egyöntetűen zárkóznak, s amelyekhez a csatlakozásra váró országoknak is fel kellene zárkózniuk, akkor azt leszünk kénytelenek tapasztalni, hogy nincs ilyen közös mérce: amit a tagállamok „saját” kisebbségeikkel tesznek, ahhoz az EU-nak semmi köze. Márpedig éles ellentét van az elemi jogok védelmének általános rendszere (amelyben jelentős hasonlóság van a nyugati-európai államok között) és a kisebbségi jogok speciális esete között, mely utóbbiak még mindig bizonyos országok vagy országrészek idioszinkretikus tulajdonságai. A különbözőségek nagysága eltántorít a rendszer összehasonlítás bármiféle megkísérlésétől. Általánosan alkalmazott európai kisebbségvédelmi modell egyszerűen nem létezik.

Ezek után kérdés tehát, hogy melyek azok az európai jogi normák, amelyekhez a közép-kelet-európai és balti államoknak fel kell (vagy kellett a csatlakozás előtt) zárkózniuk. Melyek a közös európai mérce elemei? Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam: az Európai Unió igencsak általános elvárásrendszere mellett milyen nemzetközi és európai jogszabályok vannak érvényben

Sasse benne szereplő tanulmányát: National minorities and EU enlargement, 64–84. A folyamat végeredményét, a kisebbségi jogoknak az egyes, az EU-hoz frissen csatlakozott országokban kialakított rendszerét szemléli egy másik tanulmánykötet: Bernd Rechel (ed.): *Minority Rights in Central and Eastern Europe*, Routledge, London and New York, 2009.

a kisebbségvédelem területén. Melyek a kisebbségi jogok kodifikált formái, és milyen szerepet játszottak az Európa-szerte létező autonómiák a kisebbségvédelmi standardok és normák megalkotásában. Vagyis nem csupán az uniós elvárásokra kívánok összpontosítani, és még csak nem is az egyes államok kisebbségvédelmi rendszerére, hanem azt szeretném látni és láttatni, hogy egyáltalán milyen, nem uniós európai normarendszer létezik a kisebbségvédelem terén.

III.1. Elvi alapok

A nemzetiségek vagy nemzeti kisebbségek problémája Európában mintegy százötven éve létezik problémaként, gyakorlatilag azóta, amióta a többnemzetiségű kelet-európai birodalmak, az Oszmán, az Orosz és főként a Habsburg Birodalom nemzetiségei, a „szeparatista nacionalizmus”²⁸¹

281 A modern nacionalizmus kutatásban szokás az újkori európai történelemre vetítve a nemzetépítés három szakaszáról vagy fázisáról beszélni. A gondolat általánosan elterjedt történészek, politológusok, filozófusok körében, így megtaláljuk Bibónál (Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről, in: *Uő: Válogatott tanulmányok I.*, Magvető Kiadó, Budapest, 1986, 295–635.), Michael Mann-nál (Michael Mann: A modern európai nacionalizmus kialakulása, in: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*, Rejtjel Kiadó, Budapest, 2004, 109–133. Ford. Sisák Gábor.), John Breully-nál (John Breuille: Állam és nacionalizmus in: Kántor Zoltán (szerk.) i. m. 134–149. Ford. Sályi Tamás.) vagy Joseph Markónál (Joseph Marko: Egyenlőség és különbözőség, in: *Magyar Kisebbség*, 2004/3., 161–185. Ford. Vincze Hanna Orsolya). A nacionalizmus három fázisát John Breuille reformnacionalizmusnak, egyesítő nacionalizmusnak, valamint szeparatista nacionalizmusnak nevezi. Az általános feltevés szerint történelmileg tekintve az eu-

hatására előbb önállóságra, majd a birodalomból való kiválasásra kezdtek törekedni. Legalább ugyanilyen régi hagyományai vannak, legalábbis a magyar vagy az osztrák politikaelméleti hagyományban, a nemzetiségek problémájával való *teoretikus* foglalatosságnak. Emellett igen korán megjelentek az Osztrák–Magyar Monarchia területén az első olyan jogszabályok, amelyek a nemzeti kisebbségek státu-

rópai nemzetépítés első szakasza a nyugat-európai monarchikus abszolutizmussal kezdődött. Az abszolutizmus lerombolta a feudális „köztes hatalmakat”, létrehozta a területileg koncentrált és bürokratikusán centralizált nemzetállamokat, amelyek történelme egyben a területi terjeszkedés, etnikai elnyomás és asszimiláció történelme is volt. Politikai egység tehát létezett Nyugat-Európában azelőtt is, hogy a nacionalizmus nyelve Európában tömegjelenséggé vált volna. A francia forradalom hatására aztán az „ancien régime” a népszuverenitás eszméjének jegyében demokratizálódott, forradalmasítva ezáltal a politikai berendezkedés belső rendjét, s egyszerismind tartósan megváltoztatva a politikai hatalom gyakorlását legitimáló elvet. A második szakaszban, a 19. század során a nacionalizmus egészen más funkciót töltött be a különböző közép-európai politikai kontextusokban. Ellentétben Nagy-Britanniával vagy Franciaországgal, Közép-Európa nem volt politikailag egységes terület. Az „egy nemzet – egy állam” nacionalista eszméje így itt egészen más szerepet töltött be, az egységesítés szerepét az erős nemzetállam létrehozása céljából, a francia modell alapján, ám annak demokratikus következményei nélkül. Ezt példázza a német nemzetállam létrejötte és Olaszország egységesítése. A nacionalizmus harmadik történelmi korszaka, amikor a többnemzetiségű birodalmak (Oszmán, Orosz, Habsburg Birodalmak) keretein belül élő népek előbb politikai autonómiára, majd az önálló nemzetállamiságra kezdtek törekedni. Eltérően az olasz vagy német nemzetegyesítéstől, az elsődleges politikai cél itt már nem az egyesülés, hanem az elszakadás általi különválás volt. Valamennyi kelet-európai állam, azaz Szerbia, Montenegró, Görögország, Bulgária, Románia, Csehszlovákia és a balti államok elszakadással, az említett birodalmak összeomlása során jöttek létre.

sát megpróbálták megnyugtató módon rendezni – elegendő, ha itt csupán az 1868-as magyar nemzetiségi törvényre utalunk. Mindezeknek a 19. századbéli törekvéseknek a kommunizmus fél évszázados uralma gyakorlatilag még az emlékét is eltörölte, ezért van az, hogy 1989 a kisebbségek problémájával való foglalatосkodásban is (lett légyen szó itt jogalkotásról vagy elméletről) gyakorlatilag új fejezetet nyitott.

1989 után a kelet-európai kisebbségek igen hamar szembesültek azzal a kényelmetlen ténnyel, hogy a nyugati demokratikus modell átvétele, helyi adaptációja önmagában még nem oldja meg a kisebbségi kérdést. Ennek fő oka, hogy ez a társadalomszervezési modell, a liberális demokrácia több tekintetben deficites: be van járva ebben a modellben a tolerancia, az emberi jogok retorikája, de nem alakított ki eljárásokat, intézményi struktúrákat az etnikai heterogenitás reprezentációjára, leképzésére. Az etnokulturális sokféleség kezelésének terén a mai napig nagyon nehéz azonosítani azokat az elveket, amelyek a nyugati demokráciákat vezérlik.

A probléma nem csak abban mutatkozik meg, hogy a különböző nyugati demokráciák különbözőképpen közelítenek ehhez a kérdéshez – mert emellett arról is szó van, hogy az etnokulturális kapcsolatok teljes területe meglepő mértékben elhanyagolt volt egészen a legutóbbi időig a nyugati politikaelméletben. Észrevehetjük, hogy még a nyolcvanas évek közepén is alig néhány politikai filozófus és teoretikus foglalkozott ezekkel a kérdésekkel. Ma már reflektálnak ugyan rá, de – mint azt az előző fejezet is megmutatta – a normatív politikai filozófiában nem alakult ki konszenzus a nemzeti kisebbségek helyzetének a kezelését illetően.

Ennek a helyzetnek az oka kettős.

Az egyik, döntő ok, hogy mind a nemzetközi jogalkotás, mind pedig az egyes nemzetállamok jogalkotása rendszerint elutasító ma a kollektív jogok eszméjével szemben, márpedig a kollektív jogok kodifikálása és instrumentálása nélkül nehezen képzelhető el a kisebbségek helyzetének megnyugtató rendezése.²⁸² A kollektív jogok elvi elutasítása mögött az a – végső soron liberálisnak nevezhető – jogi megfontolás áll, miszerint a szabadság tartalmát képező szabadságjogok alanya kizárólag az *egyén* lehet. Ez a felfogás a második világháború után egyetemessé vált: az első világháború után érvényben lévő, a kisebbségek nemzetközi védelmére vonatkozó rendszert megszüntnek nyilvánították, és a *népcsoportokat* védő „régii” koncepciót felváltotta az új, amely az egyén emberi jogainak minden megkülönböztetéstől mentes védelmén alapul.²⁸³ Ez az elv az alapja az európai államok mai jogrendszerének, sőt az emberi jogokat biztosító nemzetközi jogrendszernek is. A kollektív jogok és a népcsoportok védelmének eszméjét a második világháború után azért is volt olyan nehéz fenntartani és elfogadtatni, mert a náci Németország a versailles-i békeszerződésekhez csatolt kisebbségi szerződéseket is fel-

282 Az európai államok jogalkotásának a kollektív jogokhoz való viszonyáról lásd Kovács Péter 1996-ban, a Magyar Kisebbségben megjelentetett, a II.3.1. alfejezetben már idézett tanulmányát.

283 A nemzetközi kisebbségvédelem területén végbement elvi, szemléleti változásokat részletesen elemzi Szalayné Sándor Erzsébet egy 2003-ban megjelentetett könyvében: *A kisebbségvédelem nemzetközi jogi intézményrendszere a 20. században*, Gondolat Kiadói Kör – MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 2003. Lásd még ezzel kapcsolatban: Antony Alcock: *A History of Protection of Regional Cultural Minorities in Europe from the Edict of Nantes to the Present Day*, Palgrave (Macmillan), London, St. Martin Press, LLC, New York, 2000.

használta arra, hogy a kollektív etnikai elv jegyében hódító törekvéseit megvalósítsa. Ezért a békekötők a második világháború után eleve őrizkedtek attól, hogy a kisebbségek számára védelmi garanciákat biztosítsanak.²⁸⁴ Európa gyakorlatilag az egyéni jogok kizárólagos dominanciájának biztosítása révén igyekezett az újabb szélsőséges nacionalista veszedelmet elkerülni.

A másik, a fentivel szigorúan összefüggő ok, amiért nehéz ma – akár a politikai teória szintjén is – konszenzusra jutni a nemzeti kisebbségek kérdését illetően, az európai nemzetállami berendezkedés, a nemzetállam eszméjének kizárólagossága, amely az államot egyetlen nemzet vagy etnikum tulajdonának és reprezentánsának tekinti. Eszerint az államiság egyetlen legitím formája az, amely a nemzetet képviseli. A nemzetállam eszméje és a nacionalizmus mint ennek legitimációs doktrínája alapozza meg ideológiailag a nemzeti nevelés vagy nemzetépítés programját, mint arra irányuló politikai cselekvési programot, hogy egy adott államban nemzet és állam határai egybeessenek.

Ezek lennének tehát azok a főbb elvi akadályok, amelyek ma is lehetetlenné teszik, hogy a nemzeti kisebbségek helyzetét illetően akár teoretikus konszenzus is kialakuljon. A francia állam képviselőinek és intézményeinek a különböző időkből származó álláspontjai a nemzeti kisebbségek kérdésében jól tükrözik ezeknek a gondolatoknak az elfogadottságát. 1976-ban az ENSZ-ben például Franciaország állandó képviselője, Francesco Capotortinak a kisebbségekkel kapcsolatos tanulmányáról kijelentette: „A Francia Köztársaság a francia alkotmányból kiindulva nem ért

284 Vogel Sándor: A kisebbségi jogok kodifikációjának lehetőségei Európában, in: *Uő i. m.* 9–49., 10.

egyét a tanulmány elveivel; a francia nép nem ismer el különbségtételt etnikai jellemzők alapján, ennél fogva bármely kisebbségfogalmat visszautasít.”²⁸⁵ Ugyanígy, a francia Alkotmánytanács felfogása szerint a „korzikai nép” kifejezés, noha része a „francia nép”-nek, alkotmányosan érvénytelen.²⁸⁶ A francia államszervezési modell, valamennyi asszimilatív és pluralizmusellenes következményével fellelhető a délkelet-európai alkotmányokban és politikában is.²⁸⁷

Az a tény viszont, hogy a nemzeti kisebbségek helyzetét illetően a nyugati világban még a teória szintjén sincs manapság konszenzus, nem jelenti azt, hogy a kelet-európai demokráciák ne emelhetnének át egyes, a kisebbségek helyzetének rendezésére irányuló megoldásokat a nyugati demokráciákból. A közép- és kelet-európai nemzeti kisebbségek követeléseai hasonlóak a nyugati nemzeti kisebbségek követeléseihöz, és valószínűnek tűnik, hogy hasonló elveket kell használnunk ezek értékeléséhez is.

285 Uo., 14.

286 Korzika státusa szerint a „korzikai területi közösség” saját Területi Gyűléssel és kormányserű végrehajtó hatalommal, Végrehajtó Tanáccsal rendelkezik. Az 1991. évi Korzika Statútum a szigetet Franciaország olyan területi egységévé nyilvánítja, amely önmagát igazgatja. Jogosítványokkal rendelkezik az oktatásügy, a regionális fejlesztés, a környezetvédelem és a kultúrpolitika területén, Területi Gyűlése azonban nem hozhat törvényeket. A Korzika autonómiájára vonatkozó törvény vitájakor történt, hogy a francia alkotmánytanács alkotmányellenesnek találta és kiiktatta azt a megfogalmazást, hogy „a korzikai nép a francia nép része”, arra hivatkozva, hogy az Alkotmány csak „a francia nép” fogalmát ismeri, amely különbségtétel nélkül valamennyi francia állampolgárból áll. (Vogel Sándor: Az Európai Unió és a nemzeti kisebbségek, 51.)

287 Joseph Marko i. m. 174.

III.2. Az európai területi autonómiák szerepe a kisebbségvédelmi normák megalkotásában

A kommunizmus 1989 utáni összeomlását egy sor etnikai természetű konfliktus követte. Visszatekintve azt látjuk, hogy ezek a konfliktusok zömmel a Kaukázus és a Balkán vidékére összpontosultak, ám ez akkor, a kilencvenes évek elején nem volt nyilvánvaló. Az európai megfigyelők a konfliktusok eszkalálódásától féltek és „Eurogeddon”-ról beszéltek.

Az etnikai konfliktusok tényével szembesülve a nyugati demokráciák úgy érezték, tenniük kell valamit, és úgy döntöttek, hogy a posztkommunista Európa etnikai konfliktusainak kezelését „nemzetközi” problémaként fogják kezelni. Az EBEÉ/EBESZ 1990. évi nyilatkozatai pontosan ezt a szemléletmódot tükrözik. Viszont azzal a kérdéssel szembesülve, hogy tulajdonképpen milyen stratégiát is kell követniük, ha a posztkommunista kelet-európai államokban az állam és a kisebbségek viszonyán javítani próbálnak, a nyugati demokráciák nem voltak képesek egyértelmű döntést hozni, és gyakorlatilag három különböző nyomvonalon indultak el. Egyfelől népszerűsíteni próbálták a nyugaton leginkább bevált gyakorlatokat, intézményeket, módszereket, másfelől minimális kisebbségvédelmi standardokat fogalmaztak meg, harmadrészt pedig esetről esetre direkt katonai vagy diplomáciai intervencióhoz folyamodtak.²⁸⁸ Mindhárom stratégiát már a kilencve-

288 Will Kymlicka: *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Oxford, 2007, 174. Itt és a későbbiekben sokszor támaszkodom a kötet egyik fejezetére: *The European Experiment*, 173–246. Valamivel nyersebb és kidolgozatlanabb formában a kötet főbb gondolatait olvashat-

nes évek elején magukénak vallották az európai intézmények, s a három stratégia együttesétől remélték a nemzeti kisebbségek helyzetének javulását a kelet-európai államokban. Közelebbről tekintve viszont azt látjuk, hogy a három stratégia több ponton is ütközik egymással, aminek döntő oka a kisebbségi kérdés nemzetközi kezelését megalapozó elvek tisztázatlansága.

A működő nyugat-európai területi autonómiákra való hivatkozás általában az első stratégia részét képezte: olyan megoldásnak tűnt, ami – ott, ahol éltek vele Nyugat-Európában – a nemzeti kisebbségek számára általában kiélezítő megoldást nyújtott.

Noha a területi autonómiát vagy egyáltalán az autonómiát magát is a kisebbségi jogokhoz sorolhatjuk, gondolnunk kell arra, hogy a lehetséges kisebbségi jogok különböző formái hierarchiát alkotnak, abban az értelemben, hogy a csekélyebb jogoktól az átfogóbbakig terjednek.²⁸⁹ A kisebbségi jogok hierarchiájának alapszintjét a hátrányos megkülönböztetés tilalma és a jogegyenlőség képezik. A következő lépcső a „sajátos jogoké”, amelyek figyelembe veszik a kisebbség tagjainak különbözőségét, és amelyek lehetnek egyéni vagy közösségi, kollektív jogok. Ha a közösségi jogok elérik az önrendelkezés bizonyos szintjét,

juk Kymlicka egyik korábbi tanulmányában: Will Kymlicka: Justice and security in the accommodation of minority nationalism, in: Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires (eds.): *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 144–175.

289 Georg Brunner – Herbert Küpper: Európai autonómia-megoldások: A kisebbségi önkormányzatok autonómia-modelljeinek tipológiája, in: *Magyar Kisebbség*, 2004/1–2., 466–496., 471. Ford. Vincze Hanna Orsolya.

autonómiává válnak. Így az autonómia jelenti a hierarchia csúcsát; ez a legmagasabb jogi státusz, amelyet egy kisebbség egy adott államban elérhet.

A kisebbségi jogok és az autonómia között a döntő különbség, hogy míg az előbbiek döntően a közhatalom korlátozásának vagy a honpolgári egyenlőség megteremtésének az eszközei, az autonómia mint a kisebbségvédelem eszköze az államhatalomban való részesülést is lehetővé teszi a kisebbségi érdekeket képviselő intézmények autonóm jogalkotó hatalmának az elismerésével. Vagyis az autonómia nem képzelhető el a közhatalom leosztása, a hatalom szerkezeti átalakítása nélkül – olyan megoldás tehát, amely a jogvédő gyakorlatokkal szemben közvetlenül érinti a közhatalom és az államiság szerkezetét.²⁹⁰

A legismertebb ajánlást a (területi) autonómiára az Európai Biztonsági és Együttműködési Értekezlet emberi dimenzióval foglalkozó koppenhágai konferenciájának dokumentuma (1990. június 29.) tartalmazza, ami a szakértők szerint igazi áttörést hozott a kisebbségi kérdés kezelésében: általánosan elfogadott értékelés szerint ez a dokumentum megy legmesszebb a kisebbségi jogok területén. 35. cikkelye leszögezi, hogy „a részt vevő államok erősítéseket tesznek, hogy feltételeket alakítsanak ki meghatározott nemzeti kisebbségek etnikai, művelődési, nyelvi és vallási identitásának fejlesztésére, s ennek keretében az egyik lehetséges mód megfelelő helyi vagy önkormányzati adminisztratív szervek létrehozása, amelyek összhangban állnak e kisebbségek adott történelmi és területi feltételeivel”.²⁹¹ A koppenhágai dokumentum még akkor is elő-

290 Bruno de Witte i. m. 252.

291 Fábíán Gyula – Ötvös Patrícia: *Kisebbségi jog II.*, Komp-Press, Kolozsvár, 2003, 63–64.

relépésnek számított a kisebbségvédelem terén, ha előírássai ajánlásjellegűek voltak és nem kötelezték az államokat. Több kodifikált kétoldalú kisebbségvédelmi dokumentum (a magyar–szlovén egyezmény, a magyar–ukrán, magyar–orosz nyilatkozat) ugyanis máris az ebben megfogalmazott ajánlásokon alapult.

Ugyancsak tartalmazott egy utalást a területi autonómiaira az Európa Tanács híres 1201/1993-as ajánlása, teljes címén *Kiegészítő jegyzőkönyvtervezet Az európai emberi jogok és alapvető szabadságjogok védelméről szóló egyezményhez a nemzeti kisebbségekhez tartozó személyekről*. Már a dokumentum címéből is kitetszik, hogy az nem kisebbségekről, hanem kisebbségekhez tartozó személyekről beszél. A nemzeti kisebbség definíciójában ezt olyan személyek csoportjának minősíti, amelynek bizonyos *közösségi ismérvei* vannak, és különbséget tesz a jogok egyéni és csoportos gyakorolhatósága között. A jegyzőkönyvtervezetet az ET parlamenti közgyűlése 1993. február 1–5. között Strasbourgban tartott ülészakán vitatta meg. Alapelvei között szerepel, hogy a nemzetiségi konfliktusok felszámolásának, valamint a demokratikus stabilitás biztosításának feltétele „a nemzeti kisebbségekhez tartozók jogainak elismerése, valamint e jogok nemzetközi védelme”. (Preambulum 3.) Továbbá azt is leszögezi, hogy „a kisebbségi jogok nemzetközi védelme alapvető részét képezi az emberi jogok védelmének”. (Preambulum 4.)²⁹²

A területi autonómiaira az ajánlás 11. cikkelye tartalmaz utalást. Eszerint „azokban a régiókban, ahol többséget alkotnak, valamely nemzeti kisebbséghez tartozó sze-

292 Vogel Sándor: A kisebbségi jogok kodifikációjának lehetőségei Európában, 25.

mélyeknek joguk van helyi vagy autonóm önkormányzatokhoz vagy speciális státushoz, a sajátos történelmi vagy területi helyzetnek és az állam belső törvényeinek megfelelően”.

Az ajánlást hamar elhíresítette a magyar kormány, az a törekvése, hogy kötelező érvényű normaként építse bele a Szlovákiával és Romániával kötendő kétoldalú szerződésbe.²⁹³ Mivel a 11. cikkely nemzetközi vitát váltott ki, az ET parlamenti közgyűlésének jogi és emberjogi bizottsága felkérte a Velencei Bizottságot (Európai Bizottság a Demokráciáért a Jog Révén), hogy dolgozza ki a cikkely értelmezését. A bizottság az álláspontját 1996. március 1–2-i ülésén rögzítette. Eszerint a 11. cikkelyben biztosított jog alanyai a nemzeti kisebbségekhez tartozó *személyek*, az *autonóm önkormányzat* szintagmája pedig a *Helyi önkormányzatok európai chartája* szerint értelmezendő. Ugyanakkor a Velencei Bizottság szerint a *speciális státus* értelmezésében az államok eltávolodhatnak a helyi önkormányzatok hagyományos modelljétől. Az értelmezés példaként az *olaszországi és spanyolországi speciális státusokat* említi, hozzáfűzvé, hogy a hasonló megoldások érvényesítése nem zárhatja ki a személyi autonómia alkalmazását. Az értelmezés mindezt minimális követelménynek tekinti, de a *speciális státus* ennél jóval többet is adhat. Regionális ügyekben törvényhozó és végrehajtó hatalommal ruházhatja fel azt a régiót, ahol a kisebbség többséget alkot, így olyan rendszer alakítható ki, amely akár az állam részleges föderalizációját is megengedi. A *különleges történelmi és területi helyzetnek való megfelelés* pedig úgy értelmezhető, hogy az államoknak tekintetbe kell venniük a kisebbségek hagyományait és különleges

293 Bruno de Witte i. m. 253.

szükségleteit. A 11. cikkelybe foglalt jog alkalmazása pedig két állam között és az államon belüli egyik vagy másik kisebbség között is szabályozható.²⁹⁴

Az ajánlás további jelentőségét az adja, hogy az első olyan nemzetközi jogi okmány, amely tartalmazza a kollektív jogok fogalmát, a 12. cikkelyében, ahol kimondja: „A jelen jegyzőkönyv egy rendelkezése sem értelmezhető úgy, hogy az korlátozza vagy csorbítja a nemzeti kisebbségek tagjaira vonatkozó egyéni, illetve a nemzeti kisebbségekre vonatkozó *kollektív*, az aláíró tagállam törvénykezésében, illetve az állam által vállalt nemzetközi szerződésben meghatározott jogokat.”

Végül azonban a jegyzőkönyvtervezet mégsem került elfogadásra, a belefoglalt jogi normák tehát nem váltak kötelező jogszabállyá, de megmaradt ajánlásjellegük. Mind a magyar–szlovák, mind a magyar–román alapszerződés hivatkozik az 1201-es ajánlásra, a kiegészítő nyilatkozatok azonban pontosították, hogy az utalás nem foglalja magába az etnikai alapú területi „autonómia” speciális státusához való jogot.

III.3. A területi autonómiára alapozott kisebbségvédelem kudarcának okai

A fenti példák is mutatják, hogy a '90-es évek elején a nemzetközi szervezetek nem csupán követendő modellként kezelték az autonómiák nyugat-európai rendszerét, de arra is kísérletet tettek, hogy a kisebbségvédelmi normák ré-

294 Vogel Sándor: A kisebbségi jogok kodifikációjának lehetőségei Európában, 26.

szévé tegyék azt. Mindazonáltal ma már bizvást kijelenthetjük erről a kísérletről, hogy kudarcot vallott. Nem találunk ugyanis bizonyítékot arra, hogy az autonómiának mint követendő modellnek a népszerűsítése, a kisebbségvédelmi normákba való beépítése bármiféle eredményre vezetett volna. Az autonómia egész problémaköre tabu maradt a posztkommunista államokban, melyeknek legfelső politikai vezetése általában mint aberrációt utasította el, mint valami olyasmit, ami megengedhetetlen egy „normális” államban.

Kivételt csupán az olyan helyzetek képeznek, ahol a kisebbségeknek kifejezetten alkotmányellenes módszerekkel sikerült autonómiát, esetleg részleges függetlenséget kivívni. Ilyen helyzetekben az adott államok kénytelen-kelletlen belementek abba, hogy a föderalizmusról vagy az autonómiáról egyezkedjenek, lévén hogy az egyetlen módja volt annak, hogy a kisebbségek által ellenőrzött területeiket, vagyis területi integritásukat megőrizhessék. Például Grúzia, miután elveszítette ellenőrzését Abházia és Dél-Oszétia szakadár régiók fölött, rögtön érdeklődést tanúsított a föderalizmus iránt. Moldova Köztársaság kormánya, miután Transznisztria fölött elveszítette az ellenőrzését, számos föderalizációs tervet és javaslatot terjesztett elő. Azerbajdzsán, miután az örmények lakta Hegyi-Karabah fölött elveszítette ellenőrzését, autonómiát kínált föl az elveszített területnek. Szerbia is kész lett volna autonómiát kínálni Koszovónak, hogy elkerülje a tartomány függetlenedését.

Szembesülve az autonómiák rendszerére alapozott kisebbségvédelmi normák sikertelenségének tényével, számos nyugati kommentátor a kelet-európai régió népeinek és kultúráinak premodern jellegét okolta. Népszerűvé vált az a magyarázat, különösen újságírók körében, miszerint az autonómiák azért bizonyulhattak életképes

megoldásnak nyugaton, és buktak el keleten, mert míg a nyugati nacionalizmus és nemzeteszme úgymond „politikai” nemzetben, „polgári” nemzeteszményben gondolkodik, addig a keleti nacionalizmus etnikai, „törzsi” nacionalizmus. Míg a politikai nemzeteszmény a nemzethez való tartozást az állampolgárság fogalmában, addig az etnikai nemzet fogalma a nemzeti identitást a vérségi kötelekekben, közös nyelvben, kultúrában ragadja meg, ezért az ilyen típusú nemzeti önértelmezés jóval ellenségesebb a más ajkúakkal szemben, még akkor is, ha azok az illető állam polgárai.

A két típusú, nyugati és keleti nemzetfelfogás szembeállításának hosszú hagyományai vannak az európai politikai gondolkodásban, és különböző formákban, különböző megnevezésekkel illetve ez a fogalmi dichotómia végigkísérte a nemzeteszme értelmezésére irányuló kísérleteket az 1870-es éveket követő évszázadban. Az elsőre példaként általában a francia nemzeteszményt, az utóbbira a német, illetve a közép- és délkelet-európai nemzetek nemzeti önértelmezését szokták felhozni.²⁹⁵ Még a múlt század hetvenes

295 A dichotómia kimunkálása egyébként a kiváló német történésznek, Friedrich Meineckének (lásd Friedrich Meinecke: Fichte és a német nemzetállam eszméje az 1806–1813-as években, in: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.) *Eszmék a politikában: A nacionalizmus*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, 147–170. Ford. Ujlaki Tibor.) köszönhető, eredeti formájában viszont az 1870-es években, nagyon sajátos történelmi körülmények között született meg, az Elzász–Lotaringia-kérdés kapcsán. Elzásznak a német birodalomhoz való csatolása után a német történészek, például Theodor Mommsen, azzal igyekeztek ezt legitimálni, hogy mivel a népesség nyelve a német, az elzásziak a német kultúrához tartoznak (lásd Alain Dieckhoff: Egy megrögzöttség túlhaladása: a kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése, in: *Regio*, 2002/4., 7–22, 7. Ford. Kéri Rita.). Francia ellenlábasaik,

éveiben, a modern nacionalizmus kutatás kialakulását közvetlenül megelőző időszakban is kerültek komoly szakemberek, mint például John Plamenatz,²⁹⁶ akik a nacionalizmus két típusát leíró dichotómiát érvényesnek tekintették.

Bár kétségtelen, hogy a nacionalizmus különböző korszakaiban és különböző történelmi helyzetekben különböző *funkciókat* töltött be, ami magában a nemzeteszme *tartalmában* is változásokat okozott,²⁹⁷ a nyugati és keleti nacionalizmus illetően szembeállítása nagymértékben leegyszerűsítő, éppen ezért a nacionalizmus kutatás modern szakirodalmá már nem is használja ezt a fogalompárt. Alain Dieckhoff az egyik olyan mai szerző, aki sokat tett ennek a dichotómiának a meghaladásáért. A tárgynak szentelt, *Egy megrögzöttség túlhaladása* című tanulmányában²⁹⁸ gyakorlatilag annak bizonyítására építi fel érveit, hogy úgynevezett politikai vagy polgári nemzet a szó vegytiszta értelmében nem létezik, s hogy a francia nemzeteszmeny sem

köztük a leghíresebb talán Ernest Renan (lásd Ernest Renan: *Mi a nemzet?*, in: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.) i. m. 171–187. Ford. Réz Pál.), elutasították ezt az álláspontot, mondván, hogy az elzásziaknak joguk van franciáknak maradni, ha ezt a politikai döntést hozzák. Renan elhíresült szintagmája szerint (igaz, hogy ez nála csupán egy metafora) a nemzet „mindennapos népszavazás”, vagyis nem a nyelvi hovatartozás vagy az etnikai eredet, hanem a szabad akaratnyilvánítás a mérvadó a nemzeti hovatartozás tekintetében. A nemzet, állította Renan, nem közös nyelv és kultúra, hanem úgymond „lélek”, közös „szellemi alapelv”.

296 John Plamenatz: A nacionalizmus két típusa, in: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában. A nacionalizmus*, 52–67. Ford. Szanyi Imre.

297 Lásd ezzel kapcsolatban Demeter M. Attila: Az európai nacionalizmus, in: Uő: *Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek*, 37–91.

298 Alain Dieckhoff i. m.

pusztán a francia állampolgárok közösségét fedi: történelmileg tekintve a francia nemzet tudatos, államilag irányított kulturális és *nyelvi* egyneműsítő folyamat eredményeképpen jött létre, melynek kezdetei a francia forradalom idejére tehető.

Ettől függetlenül a nyugati és keleti nacionalizmus között ma kétségkívül megfigyelhető néhány különbség, amelyek zömmel annak tudhatók be, hogy a nyugat-európai és kelet-európai nemzetfejlődés eltérő történelmi forgatókönyveket követett. Nyugat-Európában a nemzetalakulás folyamata párhuzamosan haladt a társadalmi modernizációval és a demokratikus politikai rendszerek kialakulásával, míg keleten a nemzeti eszme importja megelőzte a társadalmi, politikai modernizációt, emiatt a nemzeteszme liberális és demokratikus implikációi nélkül érkezett meg. Ugyanakkor viszont a nyugat-európai nemzetek is egy erőteljes, államilag támogatott, központilag irányított nemzeti nevelési kurzus vagy program eredményeként születtek meg. A nemzetépítés vagy nemzeti nevelés gyakorlata önmagában nem inkompatibilis a nyugati liberális demokráciával sem. A liberális demokráciák azon törekvése, hogy kiszélesítsék azon intézmények körét, amelyek közös nyelven működnek az ország egész területén, és ezáltal létrejöjjön a közös nemzeti identitás a 19. században, még az olyan nagynevű liberális szerzők támogatását is élvezte, mint John Stuart Mill.²⁹⁹ (Lásd az I.2. és főként a II.2. alfejezeteket.) A liberális demokráciák, ahogy a nem liberálisak is, arra törekszenek, hogy a nyilvános szférának kifejezetten „nemzeti” jelleget adjanak.

299 John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government*, 230, 233.

Kétségkívül igaza van tehát Kymlickának abban, hogy az autonómiamodellek sikeres nyugati intézményesítése mögött nem annyira az eltérő nemzeteszmenyt kell látni, mint inkább a jogrend stabilitását s a szolid jogi kultúrát, másfelől pedig a nemzetbiztonsági aggodalmak hiányát.

A nyugati liberális demokráciák intézményi stabilitása lehetővé tette, hogy a nemzeti kisebbségek tagjai jogi garanciákat élvezzenek és biztonságban érezhessék magukat: követelheték közösségük jogait anélkül, hogy emiatt zaklatástól, börtöntől, meghurcoltatástól kellett volna tartaniuk. A posztkommunista Kelet-Európában ezek a garanciák nem voltak adottak. Ugyan az egykori szovjet csatlósállamok 1990 után demokratikus szellemben újraírták alkotmányukat (bár a kommunista alkotmányok is sok vonatkozásban képmutatóan demokratikusak voltak), de a tényleges jogi garanciák és a demokratikus stabilitás hosszú ideig vártak magukra: a rendőrség, hadsereg, bíróságok egyértelműen az etnikai többség kezében voltak, a kisebbségek tagjai így teljesen ki voltak szolgáltatva.

Kelet-Európa kisebbségei ennek ellenére hallatták hangjukat, sőt területi autonómiára vonatkozó valamilyen követelést is megfogalmaztak általában: így tettek a magyarok és az albánok Szerbiában, az abházok Grúziában, az örmények Azerbajdzsánban, a magyarok Romániában, az oroszok Észtországban, Kazahsztánban, a románok Ukrajnában, a lengyelek Litvániában, az albánok Macedóniában stb.³⁰⁰ Nem lehet tehát azt mondani, hogy a kelet-európai nemzeti kisebbségek passzívak voltak, s így az a fajta magyarázat sem érvényes, hogy az autonómia sikertelen intézményesítéséért a Kelet-Európában élő nemzeti ki-

300 Will Kymlicka: *Multicultural Odysseys*, 182.

sebbségek passzivitása okolható. A különbség a nyugati és keleti kisebbségi mozgalmak között nem abban volt, hogy a nyugati nemzeti kisebbségek agilisak voltak, és jogkövetelésekkel léptek fel, míg a keletiek demobilizáltak voltak, és nem követeltek jogokat. A különbség inkább abban volt, ahogyan az egyes nemzetállamok ezekhez a követelésekhez viszonyultak: mivel a nyugat-európai államokban az emberi jogok valós védelmet élveztek, s a társadalom egésze szolid jogi kultúrával rendelkezett, a kisebbségek tagjainak nem kellett a meghurcoltatástól félniük, de a többségnek sem kellett félnie attól, hogy az esetleges autonóm területeken a többség tagjait majd atrocitások érik a kisebbség részéről. Emiatt aztán megértőbbek voltak az autonómia követelésekkel szemben.

A másik, ezzel szorosan összefüggő tényező, ami nagyban kedvezett a nyugati társadalmakban a kisebbségek jogköveteléseinek és az autonómiára irányuló követeléseinek, hogy sikerült a kisebbség és az állam közötti viszonyt kivonni a biztonságpolitikai vagy nemzetbiztonsági megfontolások hatóköréből, azaz ezek a társadalmak az autonómiát nem tekintették a belbiztonságot veszélyeztető tényezőnek. Kelet-Európában viszont ma is él a gyanú, miszerint a kisebbségek autonómiatörekvése tulajdonképpen a lojalitás hiányát, elszakadási törekvést jelent, rosszabb esetben az anyaországgal való egyesülés szándékát. Ezek a félelmek még az olyan kisebbségek esetében is élnek, mint például az erdélyi magyarok, melyeknél a szó geopolitikai értelmében sem lehet adva az anyaországgal való egyesülés lehetősége. Ezeknek a Kelet-Európában oly gyakori félelmeknek az oka, mint azt Bibó meggyőző-

en bizonyította,³⁰¹ abban a történelmi tényben rejlik, hogy szinte az összes mai kelet-európai állam (Lengyelország, Románia, Csehország és Szlovákia, Bulgária, Szerbia stb.) a többnemzetiségű birodalmak széthullása nyomán jött létre az első világháborút követően. Vagyis számos történelmi precedenst találunk a térség történelmében elszakadási törekvésre.

Ugyanakkor a kölcsönös közösségi félelmeket és „hisztériákat” tetézte az a tény, hogy az újonnan alakult nemzetállamok sem lettek etnikai szempontból homogének, s legtöbbször éppen az egykoron domináns többség tagjai találták magukat az átrendezés után kisebbségben. Ezért tekintik a mai napig a magyarokat Szlovákiában vagy Romániában nem csupán illojális kisebbségnek, hanem egyszerűen egy olyan nép tagjainak, amely domináns nemzetként egykoron aktívan elnyomta a szlovák vagy román nemzeti kultúrát és identitást. De ugyanez a helyzet a németekkel Lengyelországban, Ukrajnában, az oroszokkal a Baltikumban stb. Tulajdonképpen a közösségi attitűdökben rejltő pregnáns különbségek a nyugati és keleti társadalmak között épp abban rejlenek, hogy míg Kelet-Európában a történelmi sérelmek emléke ma is elevenen él, s politikai szempontból ma is meghatározó tényező, addig nyugaton az ilyesfajta sérelmi politika gyakorlatilag ismeretlen. Talán komikusan hangzik (bár egy csöppet sem az), de ha ma a szerbeket a koszovói albánok jogai felől kérdezzük, akkor a válasz az lesz, hogy az albánoknak nincsenek

301 Lásd Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről, vagy szintén tőle: A kelet-európai kisállamok nyomorúsága, in: Uő: *Válogatott tanulmányok* II., Magvető Kiadó, Budapest, 1986, 185–266.

jogaik, és azért nem is lehetnek jogaik, mert 1389-ben az történt, ami történt.

Mindezen tényezők között külön figyelmet érdemel az a tény, hogy míg a mai nyugat-európai kisebbségek régebben is kisebbségben voltak, addig a mai kelet-európai kisebbségek tagjai döntően az egykori domináns nemzetekből kerültek ki. Mivel a kelet-európai nemzetek az egykor elszenvedett történelmi sérelmek eleven emlékezetét ma is őrzik, s mert sérelmi politikát folytatnak, ez a tény nem kedvez a kisebbségi jogokért folytatott küzdelemnek. Nyugaton a történelmi atrocitások egykoron is a mai kisebbségek tagjait érték, ezek felemlegetése tehát a kisebbségi jogok *mellett* szóló érvkészletet gazdagítja. Keleten a történelmi sérelmek felemlegetése éppen ellentétes irányba hat, és annak bizonyítására szolgál rendszerint, hogy miért nem érdemesültek a kisebbségek (az egykori domináns nemzetekhez tartozó csoportok) a mai többségi (egykoron viszont elnyomott) nemzetek részéről kedvezményezett bánásmódra.

A kelet-európai térségben tényező közösségi félelmek részletes elemzése azonban nem tartozik jelen fejezet céljai közé, csupán azért tettem említést róluk, mert ezek a – Bibó által kitűnően diagnosztizált – közösségi hisztériák nyugaton szinte teljes mértékben ismeretlenek, s ez megnehezíti a nyugati elemzők dolgát, valahányszor a kelet-európai helyzet megértésére tesznek kísérletet.

Ugyanitt kell megemlíteni azt is, hogy a kilencvenes évek elején még igen eleven volt a kommunista rendszer terhes hagyatéka, ami szintén nem kedvezett a kisebbségi követelések elfogulatlan értékelésének. Bármennyire is furcsán hangzik, de az a politikai rezsim, amely elvileg a szocializmus internacionalista ideológiáján alapult, Kelet-Európában a hetvenes évek végére szinte mindenütt erő-

teljes nacionalista fordulatot vett, s magát a nacionalizmust emelte nem hivatalos állami ideológia rangjára. Ennek egyik oka az volt, hogy bár a szovjet hegemonia formailag nem szüntette meg a csatlósállamok szuverenitását, az államiság és ennek intézményei mégis a szovjet elnyomás eszközeiként tűntek fel a lakosság szemében. Kelet-Európa népei emiatt bizalmatlanokká váltak az államaikkal szemben, s bizalmatlanságukban a „tisztá”, „romlatlan” etnikai szubsztrátumba menekültek „vissza”.³⁰² Ahogyan a kommunista rezsimek egyre népszerűtlenebbekké váltak (ennek jelei voltak '56, '68 stb.), úgy növekedett igényük az új legitimációs alapok iránt, s ehhez kapóra jött az etnikai identitás hirtelen felértékelődése. Így ezek a rendszerek nem ritkán magát a nacionalizmust tették meg új, bár hivatalosan nem vállalt legitimációs doktrínának, persze miután gondosan megtisztogatták azt a két világháború közötti szélsőjobbaldali lerakódásoktól. Mindezek eredményeként Kelet-Európa népei erőteljesen nacionalistává lettek, s egy idő után ez a nacionalizmus a rezsim hallgatóságos támogatását is élvezte. A '89-es fordulat eléggé egyértelműen bebizonyította, hogy elfogadottságot a kelet-európai lakosság szemében csak a nemzeti eszme élvez, az államiság pedig csak annyiban, amennyiben az a nemzeti létet reprezentálja. Kelet-Európa népei a felszabadulást követően szenvedéllyel vették újra birtokba szuverenitásukat, s államukon nem kívántak a nemzeti kisebbségekkel osztozkodni.

Összefoglalva tehát, Kelet-Európában több olyan tényező is együtt állt a kilencvenes évek elején, amelyek együttesen azt eredményezték, hogy az egyes kormányok

302 Schöpflin György: Kommunizmus, posztkommunizmus és a nemzet, in: *Világosság*, 1996/2., 5–21.

és a többségi etnikumok a kisebbségi kérdést mindenütt egyértelműen belbiztonsági kérdésként percipiálták és ekként kezelték. Az egyik az a félelem volt, hogy a nemzeti kisebbségek illojális kisebbségek, amelyek rejtett célja az elszakadás és az anyaállammal való egyesülés. A másik a kollektív történelmi emlékezet ama rögeszméje volt, hogy lévén a szomszédos anyaállamok az egykori birodalmi nagyhatalmak utódai, törekvésük ma is a birodalmi múlt feltámasztására, az egykori nemzetiségek leigázására irányul. Harmadrészt pedig ott volt a kommunizmus terhes, nacionalista ideológiai öröksége, a nemzet iránti túlfűtött lojalitás. Mindehhez járult, hogy a kilencvenes évek elején, az egyes országok NATO-csatlakozását, a kétoldali egyezmények, államközi szerződések megkötését megelőzően a térség valóban nélkülözötte a nemzetközi biztonságpolitikai garanciákat.³⁰³ Mindez együtt azt eredményezte, hogy a térség államaiban a nemzeti kisebbségek kérdését nemzetbiztonsági kérdésként kezelték, s bizonyos mértékig ekként kezelik ma is. A nemzetiségi, kisebbségi kérdés továbbra is kiszolgáltatott maradt a nacionalista retorikának, a józan politikai megfontolások pedig alig érvényesülnek.

III.4. Európai kisebbségvédelmi normák és standardok: a nemzetközi kisebbségvédelmi dokumentumok

Miután világossá vált, hogy a nyugaton sikeres föderatív vagy autonómiapárti megoldások keleten kivitelezhetetlenek,

303 Will Kymlicka: *Multicultural Odysseys*, 186–187.

neknek bizonyultak, a nemzetközi, s főként európai szervezetek azzal próbálkoztak, hogy bizonyos explicit jogi vagy kvázi-jogi normákat fogalmazzanak meg, melyeket a kelet-európai országok elé teljesítésre váró feladatként állítottak. A legfontosabb mindezek közül nyilván az Európai Uniónak az a – korábban már említett – döntése volt, hogy a kisebbségvédelmet fölveszi a csatlakozási kritériumok közé. Ezáltal a kisebbségvédelem megszűnt pusztán a kelet-európai országok belpolitikai kérdésének lenni, s az európai egyesülési folyamat integráns részévé vált.

Mivel azonban az Amszterdami Szerződés nem tette a kisebbségvédelmet az elsődleges jog részévé, ez nem vált az uniós jog részévé. Tulajdonképpen ma is vita zajlik körül, hogy a „kisebbségek tisztelete és védelme” része-e az *acquis*-nak vagy sem. Szakértők szerint azonban, ha nincs meghatározott jogi standard, akkor a keleti bővítés során alkalmazott standardnak pusztán politikai természetűnek kell lennie.³⁰⁴

Az európai normák és standardok megfogalmazását mindezekon túl az is megnehezítette, hogy az európai szervezetek között vagy az európai szervezeteken belül sem létezett konszenzus a kisebbségi jogokat illetően.

A kisebbségi jogok alapvető formája, mint már említettem (III.2. alfejezet), a hátrányos megkülönböztetés tilalma és a jogegyenlőség.³⁰⁵ Egy kisebbség jogi státusának alapja a hátrányos megkülönböztetés tilalmának az elve. Ez azt jelenti, hogy a törvényeknek nem szabad semmilyen negatív következményt társítaniuk ahhoz, ha egy személy egy kisebbséghez tartozik. Ha a hátrányos megkülönbözte-

304 Gabriel Toggenburg i. m. 29.

305 Georg Brunner – Herbert Küpper i. m. 471.

tés tilalmának negatív hangsúlyait (a negatív következmények hiánya) pozitívan fogalmazzuk újra, azt jelenti, hogy a kisebbség tagjainak ugyanannyi, és nem kevesebb joggal (sem köteleességgel) kell rendelkezniük, mint bármely más állampolgárnak. Így a hátrányos megkülönböztetés tilalma és a *jogegyenlőség* elve szorosan összetartoznak. Az egyenlőség elve azonban többet is jelenthet, mint a hátrányos megkülönböztetés tilalmát: értelmezhető úgy is, hogy kifejezetten a kisebbség érdekeit szolgálja, és így túlmenjen a hátrányos megkülönböztetés pusztá tilalmán, sőt elvezethet egyenesen a pozitív jogi diszkriminációhoz. Az egyenlőségnek ugyanis nincs abszolút, hanem csak relatív értéke, azaz csak valaki más helyzetével való összehasonlításban határozható meg. Ez az összehasonlítás és a mérvadó tényezők meghatározása különböző módokon történhet, és így helyet kaphat ebben az eljárásban az egyenlőség elvének kisebbségközpontú értelmezése is.

Az egyenlőség elvének egyik példája, hogy minden tanulónak joga van az oktatáshoz. Ez az elv nem veszi figyelembe a kisebbség sajátos szükségleteit. Ha azonban az elvet kisebbségközpontúan fogalmazzuk újra, így hangzik: valamennyi tanulónak joga van az anyanyelvén való oktatáshoz. Mindkét elv formális egyenlőséget biztosít, azonban a kisebbségközpontú megközelítés megfogható egyenlőséget is teremt. Ehhez az elvhez társíthatunk további, kiegészítő megfontolásokat is. Általában valamely állam közoktatási törvénye megszab bizonyos minimális beiskolázási számokat – kvótát –, amelyet minden induló osztálynak teljesítenie kell. Szórványban élő kisebbségek azonban ezeket a feltételeket nem tudják teljesíteni, így a formális jogegyenlőség, még kisebbségközpontú értelmezésben sem biztosítja az anyanyelven való tanuláshoz való jogot. Ilyen esetben tehát indokolt eltekinteni a kvótától, ami már a po-

zitiv jogi diszkrimináció jellemző esete. A fentiek fényében érdemes megjegyezni, hogy valamennyi európai ország aláírta az 1950. november 4-i *Egyezményt az emberi jogok és alapvető szabadságok védelméről*, amelynek 14. cikke tartalmazza az egyenlőség elvét. Ennek jelentősége az Európai Emberi Jogi Bíróság gyakorlatában azonban csekély.³⁰⁶

Mint a fentiekben is láttuk, a hátrányos megkülönböztetés tilalma és a jogegyenlőség általában még egy kisebbségközpontú megközelítésben sem elegendőek ahhoz, hogy a kisebbség fenntarthassa megkülönböztető közösségi öntudatát. Identitásuk sajátos vonásait épp különbözőségük okán fenyegeti számszerűen, társadalmilag, gazdaságilag és kulturálisan a környező többség. A *sajátos jogok* célja, hogy felruházzák a kisebbséget a szükséges védekezési eszközökkel. Így a sajátos jogok túlmennek a jogegyenlőség szimpla kívánalmán (még azok kisebbség-központú értelmezésében is): a többség jogaitól különböző, azoknál kiterjedtebb jogokkal ruházzák fel a kisebbséget és/vagy annak tagjait.

A sajátos kisebbségi jogok alapvető formáját az egyéni jogok képezik. Ezeknek a jogoknak a hordozói a kisebbségekhez tartozó *egyének*. Az egyéni jogokhoz olyan jogok tartoznak, mint az anyanyelvhasználat joga a magán- és közéletben, illetve a közigazgatásban, bíróságokon stb.; a kisebbségek nyelvét használó médiavállalkozások létrehozása és a kisebbségi célokat szolgáló szervezetek létrehozása más egyénnel. Az egyéni jogok szorosan kötődnek az emberi jogi megközelítéshez, tekintve, hogy az emberi jogok is egyéni jogok. Az általános emberi jogokon kívül, amelyek a kisebbség tagjainak céljait is szolgálhatják, léte-

306 Uo., 472.

zik néhány sajátos egyéni emberi jog, amelyek kizárólag a kisebbségi érdekek védelmét szolgálják. Idézhetnénk itt a hagyományos személynevek használatának jogát. Vagy egy tényszerűbb szinten a vallásszabadság egy, jellemzően a kisebbségeket érintő jog, mert a többségi vallás elvei és fontosabb előírásai az általános jogrendben fognak helyet kapni. A koedukációs iskolai sportok körülményei Európában beilleszkednek a keresztény (vagy a vallási szempontok iránt közömbös) többség erkölcsi nézeteibe, de sérthetik más vallások, például az iszlám híveit.³⁰⁷

Az egyénközpontú kisebbségvédelem azonban nem veszi figyelembe azt az alapvető ténytet, hogy a kisebbségi identitást sok esetben csak csoportban, nyilvánosan lehet megélni és fenntartani. Semmi értelme fríz nyelven beszélni vagy szorb népviseletbe öltözni egyedül egy szobában. Ez nem felel meg sem az egyén, sem a fríz vagy szorb közösség igényeinek. A fríz nyelv vagy a szorb viselet csak a közösség jelenlétében nyilvánítja ki a hagyományos identitás iránti ragaszkodást. Bizonyos mértékig mindazáltal a kisebbség tagjainak egyéni jogai létrehozhatnak egy teret, amelyben a kisebbségi identitás kifejeződik.

Az egyéneket megillető sajátos jogokat ezért célszerű kiegészíteni a csoportot mint kollektívát megillető *kollektív* vagy *csoportjogokkal*. Ezeknek a közösségi jogoknak a hordozója a kisebbség „mint olyan”. A szó szigorú értelmében vett kollektív jogok hordozója azonban már nem az egyén önmagában vagy másokkal együtt, hanem valamely, a kisebbséget képviselő *jogi entitás*. Éppen ezért mindig kérdéses lesz, hogy ez legitim módon beszélhet-e a kisebbség nevében, és képviselheti-e azt. Ebből a szempontból lényeges

307 Uo., 473.

feltétel, hogy a kollektív jogokat, adott esetben az önrendelkezési jogot gyakorló szervezet belső struktúráit demokratikusan alakítsuk ki, ezáltal megakadályozva, hogy a kisebbségi szervezetek monopolizálják a kisebbségi kérdéseket, és így megsértsék a kisebbség azon tagjainak egyéni jogait, akik egyéni önrendelkezési jogukat nemcsak az állammal és többségi intézményekkel, hanem a kisebbségi intézményekkel szemben is érvényesíteni kívánják. Ez a liberális demokráciák egyik belső paradoxona (lásd ezzel kapcsolatban az I.3.2, a II.3. és különösen a II.3.1. alfejezeteket), hogy bár lehetővé teszik a kisebbségek számára az önrendelkezést, de az emberi jogok védelme miatt megkövetelik, hogy a belső önrendelkezés struktúrái szintén demokratikusak (liberálisak) legyenek, azaz védjék az egyéni jogokat.

A kisebbségi intézményekre ruházott jogok általában kulturális kérdésekre összpontosítanak. Jellegzetes példája a kisebbségi iskolák létrehozásának, fenntartásának és igazgatásának joga; ugyanide tartoznak az elemi iskolák, a színházak, kiadók, műsorszóró szolgáltatások vagy a nyelvtanítás. Ezeknek az intézményeknek a működtetése általában meghaladja a kisebbséghez tartozó egyéneknek vagy a kisebb magánszervezeteknek a lehetőségeit, mert szilárd anyagi és szervezeti háttérrel kívánnak. Ám a kultúra nem feltétlenül a kollektív jogok egyetlen lehetséges területe, mert ezek a jogok a kisebbségi élet számára fontos kérdések széles skáláját foglalhatják magukban.

Ha a kollektív jogok az önrendelkezés valamilyen lényeges (politikai vagy kulturális) formájának felelnek meg, autonómiává válnak. Egy, a kisebbség kulturális vagy politikai autonómiajogait gyakorló testület számos kisebbségi kérdés fölött rendelkezik fennhatósággal, és ezt a fennhatóságát saját felelősségére gyakorolja. Így az autonómia a leg-

magasabb jogi státus, amelyet egy kisebbség egy államban elérhet.³⁰⁸

Az európai szintű kisebbségvédelmi jogalkotás intézményes keretét az elmúlt évtizedekben az EBEÉ/EBESZ és az ET adták, az alábbiakban tehát döntően az említett szervezetek dokumentumait tárgyalom, röviden és a teljesség igénye nélkül.

Kiindulópontnak az EBEÉ 1975. évi *Helsinki záróokmányát* tekinthetjük, amely kimondja: „A részt vevő államok, melyeknek területén nemzeti kisebbségek vannak, tiszteletben tartják az ilyen kisebbséghez tartozó személyek jogát a törvény előtti egyenlőségre, maradéktalanul biztosítják számukra azt a lehetőséget, hogy ténylegesen élhessenek az emberi jogokkal és alapvető szabadságjogokkal, és ily módon védelmezik a nemzeti kisebbségek törvényes érdekeit ezen a téren” (1. rész VII. cikk).³⁰⁹

Az EBEÉ 1990. évi *Koppenhágai dokumentumáról* korábban már beszéltem (lásd a III.2. alfejezetet).

A *Párizsi chartát az új Európáért* (EBEÉ 1990. november 19.) a kommunizmus bukása utáni demokratikus és egységes Európa „születési bizonyítványának” tekinthetjük. Az új Európa felépítésének irányelvei között szerepel: „Megerősítjük azt, hogy a nemzeti kisebbségek etnikai, kulturális, nyelvi és vallási identitása védelmet élvez, és a nemzeti kisebbségekhez tartozó személyeknek joguk van szabadon kifejezni, megőrizni és fejleszteni ezen identitást megkülönböztetéstől mentesen és a törvény előtti teljes egyenlőség alapján.”³¹⁰ „Eltökélten arra, hogy előmoz-

308 Georg Brunner – Herbert Küpper i. m. 474.

309 Fábrián Gyula – Ötvös Patrícia i. m. II., 56.

310 Uo., 60.

dítsuk a nemzeti kisebbségek gazdag hozzájárulását társadalmaink életéhez, vállaljuk, hogy tovább javítjuk helyzetüket.”³¹¹ A nemzetközi jog értelmében az okmány kötelezi az aláíró államokat, hogy ezen elvek jegyében cselekedjenek, és hogy az ezirányú jogi kodifikációs munkában részt vegyenek.³¹²

Az Európa Tanács dokumentumai közül mindenekelőtt említést érdemel a *Regionális és kisebbségi nyelvek európai chartája* (1992. június 24., aláírásra megnyitva 1992. október 2-án). A charta preambuluma kijelenti, hogy Európa történelmi, regionális vagy kisebbségi nyelveinek magánéleti és közéleti használata elidegeníthetetlen jog. Megadja a regionális vagy kisebbségi nyelvek definícióját is, amely szerint a kifejezés alatt azon nyelvek értendők, amelyeket egy állam területén az állam lakosságának számszerű kisebbségét alkotó polgárok hagyományosan használnak, és amelyek különböznek ezen állam hivatalos nyelve(i)től (1. cikkely).³¹³ Előírja, hogy minden egyes regionális vagy kisebbségi nyelv földrajzi körzetét oly módon kell tiszteletben tartani, hogy „a fennálló vagy később létesítendő közigazgatási felosztás ne képezze a regionális vagy kisebbségi nyelv támogatásának akadályát” (7. cikkely 1. b.).³¹⁴ Részleteiben megállapítja a kisebbségi nyelvek használatának módozatait az oktatásban (8. cikkely), az igazságszolgáltatásban (9. cikkely), a közigazgatásban (10. cikkely), a tömegtájékoztatásban (11. cikkely), a kulturális (12. cikkely),

311 Uo., 60.

312 Vogel Sándor: A kisebbségi jogok kodifikációjának lehetőségei Európában, 21.

313 Fábíán Gyula – Ötvös Patrícia i. m. II., 83.

314 Uo., 84–85.

valamint a gazdasági és társadalmi életben (13. cikkely).³¹⁵ A charta előírásai mindazonáltal nem mindig egyértelműek, az aláíró államok számára választási lehetőséget nyújtanak. Viszont leszögezi, hogy a nyelv helyzetének megfelelő intézkedések kiválasztása és azok végrehajtásának ellenőrzése során a nyelveket beszélő közösségek is szót kapjanak.³¹⁶

Az ET parlamenti közgyűlésének 1201/1993 ajánlásáról szintén részletesen beszéltem már korábban (III.2. alfejezet).

Az *Európa Tanács keretegyezményét a nemzeti kisebbségek védelméről*, az ET 1993 októberében megtartott csúcstalálkozójának határozata alapján dolgozták ki, és az ET miniszteri bizottsága 1994. november 10-én fogadta el – 1995 januárjától pedig megnyitotta aláírásra. Az egyezményt az ET tagjain kívül bármely más állam aláírhatja, amely részese az EBESZ-folyamatnak. Jelentősége elsősorban az, hogy ez az első olyan, a kisebbségvédelem teljes területét átfogó ET-dokumentum, amely eltérően az eddigi politikai nyilatkozatoktól és ajánlásoktól, *jogilag kötelező*. A nemzeti kisebbségek védelmét biztonságpolitikai megfontolásokra vezeti vissza, amikor megállapítja: „Az európai történelem megázkódtatásai megmutatták, hogy a nemzeti kisebbségek védelme alapvető fontosságú kontinensünk stabilitása, demokratikus fejlődése, biztonsága és békéje szempontjából” (preambulum).³¹⁷ Ugyanakkor a nemzeti kisebbségek és a kisebbségekhez tartozó személyek védelmét az *emberi jo-*

315 Uo., 86–94.

316 Vogel Sándor: A kisebbségi jogok kodifikációjának lehetőségei Európában, 22–24.

317 Fábíán Gyula – Ötvös Patrícia i. m. II., 99.

gok nemzetközi védelme szerves részének, a nemzetközi együttműködés keretébe tartozónak tekinti (I. szakasz 3 cikk 1.), tiltja a diszkriminációt (4. cikk), és védi a kisebbséghez tartozó személyeket minden olyan akciótól, amely asszimilációjukra irányul (5. cikk).³¹⁸

Az egyezmény egyik pozitívuma, hogy utal a kisebbség által lakott területre, és megfogalmazza, hogy a felek tartózkodnak olyan intézkedésektől, amely a nemzeti kisebbséghez tartozó személyek által lakott területeken a demográfiai arányokat megváltoztatják (16. cikk).³¹⁹ Érdemi előrelépés az is, hogy megerősíti a pozitív diszkrimináció koncepcióját, és a következő vállalást írja elő: „A Felek elfogadják, hogy – ahol szükséges –, megfelelő intézkedéseket hoznak, hogy előmozdítsák a gazdasági, társadalmi, politikai és kulturális élet minden területén a nemzeti kisebbséghez tartozó személyek és a többséghez tartozók közötti teljes és hatékony egyenlőséget. E tekintetben kellő figyelmet fordítanak a nemzeti kisebbségekhez tartozó személyek sajátos körülményeire” (4. cikk 2. §). A 2. paragrafusnak megfelelően elfogadott intézkedések nem tekinthetők diszkriminatív aktusnak (4. cikk 3. §).³²⁰

Az egyezmény a hozzá csatolt kommentár szerint szigorúan az *egyéni jogok elve* alapján áll. Nem ismeri el a kollektív jogok fogalmát, és ezt a tételt a kommentár az 1. cikk és a 3. cikk 2. paragrafusához csatolt értelmezésben megerősíti: „Az 1. cikkely a nemzeti kisebbségekre mint olyanokra és a nemzeti kisebbségekhez tartozó személyek jogaira és szabadságjogaira vonatkozik.” A különbségtétel

318 Uo., 100–101.

319 Uo., 103.

320 Uo., 100.

és az eltérés a szóhasználatban világossá teszi, hogy nem a nemzeti kisebbségek kollektív jogait célozza meg, ami azt a meggyőződést is magába foglalja, hogy „a nemzeti kisebbségek védelme az ilyen kisebbségekhez tartozó személyek jogainak védelme által valósítható meg”. A 2. paragrafus előírja, hogy a keretegyezmény elveiből származó jogok és szabadságjogok *egyénileg és másokkal közösségekben gyakorolhatók*. Ennélfogva a *Keretegyezmény* a jogok és szabadságjogok közös gyakorlásának lehetőségét elismeri, amely azonban – a kommentár szerint – különbözik a kollektív jogok fogalmától. Az egyezmény e felfogás jegyében egyetlen kollektív megközelítésű cikkelyt sem tartalmaz.

A fenti dokumentumokról általánosságban még elmondható, hogy a Párizsi Charta politikai jellegű dokumentum, amely kötelezi az aláíró államokat, így az EU tagállamait is, hogy a benne lefektetett elvek jegyében cselekedjenek. A többi kisebbségi jogokat tartalmazó EBEÉ/EBESZ-dokumentum, így a koppenhágai is, ajánlásjellegű, de mivel az EU közös kül- és biztonságpolitikájában hivatkozik rájuk, az EU tagállamaiban kötelezőnek tekinthetők. Az ET által kidolgozott kisebbségvédelmi dokumentumok abban különböznek az EBEÉ/EBESZ által kidolgozottaktól, hogy nemzetközi jogi szerződések, amelyek kötelezővé válnak, ha a tagállamok ratifikálják őket. Az EU számára jogilag amiatt is jelentőssé váltak, hogy bevonták őket az *Emberi jogok és alapvető szabadságjogok egyezményének* jogszolgáltatási rendszerébe, amelynek alapján az egyének panaszai az Európai Emberi Jogi Bizottság és az Európai Bíróság elé kerülhetnek.³²¹

321 Vogel Sándor: Az Európai Unió és a nemzeti kisebbségek, 76.

III.5. Az európai szintű kisebbségvédelem konceptuális és funkcionális zavarai

A fenti dokumentumokat vagy legalábbis azok egy részét áttekintve Will Kymlicka a *Multicultural Odysseys* című könyvében arra a következtetésre jut, hogy az európai szintű kisebbségvédelmet megalapozó és szabályozó dokumentumok két szempontból is deficitesek. Részint fogalmi/konceptuális szempontból, hiszen nem tartalmazzák a védelem tárgyának, a nemzeti kisebbségnek a definícióját (s ennek megfelelően nem beszélnek kollektív jogokról sem),³²² részint pedig azért, mert a felkínált jogok nem

322 A nemzeti kisebbségekre vonatkozó normatív jogszabályok megalkotásának koncepcionális nehézségeit részletesen elemzi Vogel Sándor is, mégpedig az Európa Tanács nemzeti kisebbségek védelmével foglalkozó szakértői bizottságának 1993. július 28-án készült jelentése alapján. A bizottság, írja, a nemzeti kisebbség fogalmát a következő kritériumok szerint próbálta meghatározni: a csoport nagyságában kisebb, mint az állam lakosságának többi része; tagjai az állam területén élnek és/vagy annak állampolgárai, és az államhoz hosszú idő óta szoros és tartós kapcsolat fűzi őket; közös etnikai, kulturális, vallási és nyelvi vonásokkal rendelkeznek, amelyek megkülönböztetik a lakosság többi részétől; kifejezik azon kívánságukat, hogy kisebbségként ismerjék el őket. Kérdéses volt, hogy a bevándorlók, vendégmunkások kisebbségnek tekinthetők-e vagy sem. Konszenzus a kérdésben nem alakult ki. Mindazonáltal a szakértők többsége elfogadta, hogy egy kisebbségvédelmi jogi okmány előfeltétele a jog alanyaként fel fogott nemzeti kisebbség definíciója. A kollektív jogok definíciójának vitája ugyancsak holtpontra jutott. A szakértők egy részének véleménye az volt, hogy a kollektív jogok fogalma lételemében kapcsolódik a kisebbség fogalmához. A kollektív jogoknak a nemzeti kisebbségre mint jogalanyra kell irányulniuk. A nemzeti kisebbségek definíciójának hiányában a kollektív jogok fogalma sem definiálható. Egyes szakértők azonban még azt is kétségbe vonták, hogy a kollektív jogok az emberi jogokkal kapcsolatba

fedik a kisebbségek valós követeléseit. Megfigyelhető például, hogy a hivatkozott nemzetközi dokumentumok, noha zömmel a nemzeti kisebbségeket, pontosabban az ezekhez tartozó személyeket jelölik meg a kisebbségi jogok alanyaiként, feltűnően hallgatnak – kevés, korábban részletesen tárgyalt kivételtől eltekintve (lásd a III.2. alfejezetet) – az önrendelkezéshez való jogról és az autonóm státushoz való jogról. Ennek vélhetőleg az az oka, hogy nem csupán a kelet-európai kormányok tekintették a kisebbségi kérdést nemzetbiztonsági kérdésnek, hanem a nemzetközi szervezetek is elfogadták azt a véleményt, miszerint az autonómiamodellek kelet-európai intézményesítésének tényleges biztonságpolitikai akadályai vannak. Hogy nem csupán a törzsi nacionalizmus és a premodern előítéleteség, hanem a geopolitikai instabilitás sem kedvez az autonómia szorgalmazásának. Mindaddig, amíg az európai szervezetek képtelenek voltak a biztonsági kockázatok kivédésére effektív garanciákkal szolgálni, nehéz lett volna a kisebbségi autonómia intézményesítését például a csatlakozás feltételeként megszabni.³²³ Következésképpen az európai szervezetek visszaléptek attól, hogy a területi autonómia intézményesítését beépítsék az európai kisebbségvédelem standardjaiba, s ez a jogoknak és a normáknak egy sokkal „gyengébb” csoportját eredményezte.

Csakhogy a nemzeti kisebbségek rendszerint nem csupán a szabad anyanyelvhasználatot követelik, hanem egyrészt mind autonómiára vonatkozó követeléseket is megfo-

hozhatók. Ennek nyomán, mint írja Vogel, a bizottság elhatározta, hogy a kollektív jogok definíciójának ügyét leveszi a napirendről. (Lásd Vogel Sándor: A kisebbségi jogok kodifikációjának lehetőségei Európában, 27.)

323 Will Kymlicka: *Multicultural Odysseys*, 213.

galmaznak: azt szeretnék, ha maguk kormányoznák önmagukat, ha adva lennének ennek a gazdasági és pénzügyi feltételei, s ha nyilvánosan ünnepelhetnék nyelvüket, történelmüket és kultúrájukat a nyilvánosság tereiben és a közintézményekben. Az ET *Keretegyezménye* azonban semmiféle iránymutatással nem szolgál arra nézvést, hogy ezeket a követeléseket milyen jogok formájában kellene a kisebbségeknek megfogalmazniuk.

A kisebbségi jogok jelenleg Európában érvényben lévő normarendszere tehát nem csupán konceptuális hiányosságokban szenved, de egyszersmind politikai szempontból is hasznavethetetlen, ha egyszer a felkínált kisebbségi jogok csupán részben fedik a kisebbségek valós követeléseit. Pontosan azokat a problémákat leszünk képtelenek ezeknek a jogoknak a segítségével megoldani, amelyek kezelésére ezeket a normákat és jogokat megalkották. Ne felejtjük el, az eredeti szándék az európai kisebbségvédelmi normarendszer megalkotásával az volt, hogy a posztkommunista Kelet-Európa erőszakos természetű etnikai konfliktusait Koszovóban, Boszniában, Horvátországban, Macedóniában, Grúziában, Azerbajdzsánban, Moldvában, Csecsenföldön az európai közösség leszerelje. És nyilvánvaló, hogy egyik konfliktus sem azért a jogért robbant ki, hogy egyének más egyénekkel együtt szabadon ápolhassák kulturális identitásukat. Nem ennek a jognak a sérelme volt a konfliktus oka, következésképpen e jog tiszteletben tartása nem is fogja a konfliktust megoldani. Ugyanez igaz az olyan kisebbségek esetében, amelyeket az európai szervezetek potenciális konfliktusforrásként kezeltek, mint a magyarok Romániában vagy Szlovákiában, az oroszok a Baltikumban stb.³²⁴

324 Uo., 215.

Ez nem jelenti azt, hogy az ET vagy az EBEÉ/EBESZ dokumentumai hasznavehetetlenek lennének: de csak ott kielégítőek az általuk megfogalmazott jogok, ahol az érintett nemzetállamok gyakorlatilag etnikai szempontból homogének, azaz a lakosság 90–95 %-a egyazon etnikumhoz tartozik. Így a maradék lakosság, etnikai vagy nemzeti kisebbség kevés tagot számlál, rendszerint szétszórtan él és félig-meddig máris asszimilált. Ez a helyzet Csehországban, Szlovéniában, Magyarországon. Egyik ország nemzeti kisebbségei sem lennének képesek területi autonómiát működtetni. Az ET/EBESZ normái fedik az ilyen kisebbségek követeléseit. Csakhogy az a probléma, hogy nem ezek a kisebbségek voltak a felelősek a kelet-európai etnikai konfliktusokért. S ha megnézzük ezeknek a konfliktusoknak a végkifejletét (már ahol ilyesmiről egyáltalán beszélhetünk), azt látjuk, hogy a konfliktusok leszerelését korántsem az európai normák érvényesítésének, hanem esetről esetre a nemzetközi katonai vagy diplomáciai intervenciónak köszönhetjük.

III.6. Konklúziók

Amiként azt a fentiekben megpróbáltam részletesen is vázolni, az európai szervezetek az etnikai konfliktusok tényével szembesülve a kilencvenes évek elején kettős stratégiát követtek a kisebbségek helyzetének rendezésében: részint megpróbálták a nyugati területi autonómiák rendszerének modelljét elfogadtatni a kelet-európai posztkommunista államokkal, részint pedig igyekeztek minimális kisebbségvédelmi normákat és standardokat megfogalmazni. Azt is igyekeztem bizonyítani, hogy mindkét stratégia végeredményét tekintve kudarcot vallott: az első azért, mert a te-

rületi autonómiák és a föderatív államszerkezet modelljét végül is nem sikerült elfogadtatni a kelet-európai államokkal, sőt biztonságpolitikai megfontolásokból maguk a nyugati államok is elálltak e modell szorgalmazásától. A másik pedig azért, mert a kisebbségvédelmi normáknak a nemzetközi szervezetek által megalkotott rendszere konceptuális szempontból megalapozatlannak, politikai szempontból pedig hasznavehetetlennek bizonyult. Mindehhez járul még, hogy az Európai Unió a koppenhágai csatlakozási kritériumok között szereplő kisebbségvédelmi normákat Amszterdamban nem tette az elsődleges jog részévé, így a mai napig nincs közös uniós jogszabálycsomag a kisebbségvédelem terén.

Ezek után joggal kérdezhetjük, hogy mit tettek akkor az európai szervezetek az etnikai konfliktusok megfékezéséért? A válasz mindenki számára nyilvánvaló, aki valamennyire is ismeri a kelet-európai régió legújabb kori történelmét: esetről esetre *ad hoc* jellegű katonai vagy diplomáciai intervencióhoz folyamodtak. Nyilván nem mindenütt került sor Kelet-Európában véres etnikai konfliktusokra, így nem mindenütt volt szükség katonai intervencióra, ott viszont, ahol felmerült egy ilyen konfliktus lehetősége, az európai szervezetek általában aktív, közvetítő szerepet vállaltak a felek közötti tárgyalások lebonyolításában. Így például kulcsszerepet játszottak abban, hogy Macedóniában létrejöjjön az Ohridi Egyezmény, mely hivatalos nyelvi státust és jelentékeny helyhatósági hatalmat biztosított az albán nyelv és kisebbség számára. A nyugati szervezetek úgyszintén döntő szerepet játszottak abban, hogy Boszniában létrejöjjön a Daytoni Egyezmény, amely egyfajta, a bosnyákok, szerbek, horvátok regionális autonómiáira s a hatalom megosztására épülő konszociációs demokráciát hozott létre az országban. Mindezen esetekben az egyez-

mények jelentős mértékű kisebbségi jogokat biztosítottak a kisebbségeknek, amelyek messze túlmentek a nemzetközi kisebbségvédelmi dokumentumok, például a *Keretegyezmény* által biztosított jogokon.³²⁵ Nem véletlen tehát, ha ezek után az európai szervezeteket önkényességgel, elvtelenséggel és inkonzisztenciával vádolták.

Mindazonáltal a nemzetközi szervezetek eseti intervenciói mögött nem nehéz felfedezni az elvszerű megfontolásokat, azonban ezek nem a föderalizmus és a területi autonómia értékén alapszanak, hanem egyszerűen biztonságpolitikai megfontolások.³²⁶ Tulajdonképpen azt látjuk, hogy az európai szervezetek a kilencvenes évek során mindvégig kettős mércével mérték a kisebbségi helyzetet, s ez nyomon követhető az általuk kifejtett monitoringtevékenységben is: részint nyomon követték, hogy ezek az államok megfelelnek-e a kisebbségvédelmi normáknak, de ugyanakkor azt is figyelemmel követték, hogy veszélyt jelentenek-e a regionális béke és biztonság számára, külön figyelmet szentelve azoknak az országoknak, ahol a kisebbségi kérdés potenciális erőszakforrást jelentett. A kettős monitoring legfőbb szerve az EBESZ Nemzeti Kisebbségi Főbiztosa volt.

A nemzeti kisebbségek problémájának nemzetközi problémává alakításában tehát nem csupán elvszerű, a nemzetközi kisebbségvédelmi dokumentumokban foglalt jogvédő szempontok, hanem biztonságpolitikai szempontok is belejátszottak, s ez utóbbiak rendszerint többet nyomtak a latban, ha a nyugat katonai vagy diplomáciai intervenciójáról kellett dönteni. És valahányszor a nyu-

325 Uo., 231–232.

326 Uo., 232–233.

gati szervezetek interveniáltak a posztkommunista övezet etnikai konfliktusaiban, Moldvában, Grúziában, Azerbajdzsánban, Koszovóban, Boszniában, Macedóniában, mindannyiszor messze túlmentek a *Keretegyezményben* foglalt jogokon, ezzel is elismerve, hogy ezeknek csekély hasznát lehet venni az etnikai konfliktusok megoldásában. Az intervenció minden esetben reálpolitikai megfontolásokból történt, és kevés köze volt a kisebbségi jogok elvszerű végelméhez. S mindemellett még csak azt sem tudjuk teljes biztonsággal állítani, hogy a reálpolitikai megfontolásokból történő diplomáciai vagy katonai intervenció tartós megoldásokat eredményezett volna Boszniában, Macedóniában és egyebütt a Balkánon.



KÖNYVÉSZET

- Acton, Lord (John Emerich Edward)
A nacionalizmus, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai I.*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1991, 120–152.
- Alcock, Antony
A History of Protection of Regional Cultural Minorities in Europe from the Edict of Nantes to the Present Day, Palgrave (Macmillan), London, St. Martin Press, LLC, New York, 2000.
- Appiah, Kwame Anthony
Ethics of Identity, Princeton University Press, Princeton, 2005.
- Arendt, Hannah
Mi a politika? in: *Uő: A sivatag és az oázisok*, Gond – Palatinus, Budapest, 2002, 9–222.
- Arendt, Hannah
Emberségről sötét időkben, in: *Világosság*, 1996/6., 17–37.
- Arendt, Hannah
Mi a szabadság? in: *Uő: Múlt és jövő között*, Osiris – Readers International, Budapest, 1995, 151–180.
- Arendt, Hannah
A totalitarizmus gyökerei, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992.
- Arendt, Hannah
A forradalom, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991.

Arisztotelész

Politika, Gondolat Kiadó, Budapest, é. n.

Ash, Timothy Garton

Az iszlám Európában (Eurábia),

<http://www.c3.hu/scripta/lettre/web/index.htm>.

Benhabib, Seyla

Another Cosmopolitanism, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Benhabib, Seyla

The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Benhabib, Seyla

The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg – Gilligan Controversy and Feminist Theory, in: Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (eds.): *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, 77–95.

Berlin, Isaiah

Two Concepts of Liberty, in: Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2006 [1997], 369–386. (Magyarul lásd: Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma, in: Uő: *Négy esszé a szabadságról*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990, 334–444.)

Berlin, Isaiah

A meghajlított vessző. A nacionalizmus kialakulásáról, in: Uő: *Az emberiség göcsörtös fája*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996, 327–357.

Berlin, Isaiah

A nacionalizmus. Valaha elhanyagolták, ma hatalmas úr, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992, 213–244.

Bibó István

A kelet-európai kisállamok nyomorúsága, in: Uő: *Válogatott tanulmányok II.*, Magvető Kiadó, Budapest, 1986, 185–266.

Bibó István

Az európai egyensúlyról és békéről, in: Uő: *Válogatott tanulmányok I.*, Magvető Kiadó, Budapest, 1986, 295–635.

Bock, Gisela – Skinner, Quentin – Viroli, Maurizio (eds.) *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Breuilly, John

Állam és nacionalizmus, in: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*, Rejtjel Kiadó, Budapest, 2004, 134–149.

Brunner, Georg – Küpper, Herbert

Európai autonómia-megoldások: A kisebbségi önkormányzatok autonómia-modelljeinek tipológiája, in: *Magyar Kisebbség*, 2004/1–2., 466–496.

Burke, Edmund

Töprengések a francia forradalomról és egynémely londoni társaságok ezen eseménnyel kapcsolatos tevékenységéről, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1990.

Carter, Ian

How are Power and Unfreedom Related, in: Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008, 58–82.

Cicero

Az állam, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995.

Charvet, John and Kaczynska–Nay, Elisa

The Liberal Project and Human Rights. The Theory and Practice of a New World Order, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Constant, Benjamin

A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében, in: *Uő: A régiék és a modernék szabadsága*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997, 33–72.

Czeglédi Sándor

A hivatalos nyelv és az Egyesült Államok Szövetségi Kongresszusa. A nyelvi ideológia és a politikai elit viszonya, in: *Társadalmak, nyelvek, civilizációk*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2008, 31–38.

Deák Ágnes – Bretter Zoltán (szerk.)

Eszmék a politikában. A nacionalizmus, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995.

Demeter M. Attila – Tonk Márton

A nemzeti/etnikai kisebbségek kérdésének megközelítése az EU-ban, in: Garaczi Imre – Szilágyi István (szerk.): *Társadalmak, nyelvek, civilizációk*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2008, 86–104.

Demeter M. Attila

Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek, Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2005.

Demeter M. Attila

Írástudók forradalma, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2004.

Dieckhoff, Alain

Egy megrögzöttség túlhaladása: a kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése, in: *Regio*, 2002/4., 7–22.

Dworkin, Ronald

Liberalizmus, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992, 173–211.

Egyed Péter

A közösség kérdése a kommunitarista valamint a hagyományos (közösségi) diskurzusban, in: *Kellék*, 2005/26., 41–53.

Egyed Péter

Kisebbségi jogok mint emberi jogok, in: *Korunk*, 2002/2., 48–58.

Eötvös József

A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra I–II., Magyar Helikon, Budapest, 1981.

Farkas Zsolt

Kánonvita és kultúrháború az Egyesült Államokban, in: *Magyar Lettre Internationale*, 1997–1998. tél, 27., 72–77.

Fábián Gyula – Ötvös Patrícia

Kisebbségi jog II., Komp-Press, Kolozsvár, 2003.

Finkielkraut, Alain

A hálátlanság, Európa Kiadó, Budapest, 2001.

Finley, Moses I.

Politika az ókorban, Európa Kiadó, Budapest, 1995.

Freeman, Michael

Human Rights, Polity, Cambridge, 2004.

Fukuyama, Francis

Identity, Immigration and Democracy, in: *Journal of Democracy*, 2006, vol. 17, no. 2, 5–20.

Gutmann, Amy (ed.)

Multiculturalism, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, [1992] 25–73.

Habermas, Jürgen

Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State, in: Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, [1992], 107–148.

(Magyarul lásd: Habermas, Jürgen: Harcok az elismerésért a demokratikus jogállamban, in: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 155–172.)

Habermas, Jürgen

Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe, in: *Praxis International*, 1992, vol. 20, 1–19.

Harrington, James

The Commonwealth of Oceana; A System of Politics, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Harty, Siobhán and Murphy, Michael

In Defence of Multinational Citizenship, University of Wales Press, Cardiff, 2005.

Hobbes, Thomas

Leviatán, Polisz Könyvkiadó, Kolozsvár, 2001.

Honohan, Iseult

Civic Republicanism, Routledge, London, 2002.

Huntington, Samuel P.

Kik vagyunk mi? Az amerikai nemzeti identitás dilemmái, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.

Jefferson, Thomas

Political Writings (ed. by Joyce Appleby and Terence Ball), Cambridge University Press, Cambridge, 2004 [1999].

Feischmidt Margit (szerk.)

Multikulturalizmus, Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

Kant, Immanuel

Az örök békéről, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1971.

Kántor Zoltán (szerk.)

Nacionalizmuselméletek, Rejtjel Kiadó, Budapest, 2004.

Kastoryano, Riva

French secularism and Islam: France's headscarf affair, in: Tariq Modood, Anna Triandafyllidou and Ricard Zapata-Barrero (eds.): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, Routledge, London and New York, 2006, 57–69.

Keating, Michael

Nations against the State, Palgrave, New York, 2001.

Kivisto, Peter

The United States as a Melting Pot: Myth and Reality, in: Uő: *Multiculturalism in a Global Society*, Blackwell Publishing, Oxford, 2002, 43–83.

Kořakowski, Leszek

Emberi jogok? Mi végre? in: *Kritika*, Budapest, 2004/2., <http://www.szochalo.hu/hireink/article/-102261/1359/>

Kovács Péter

Egyéni és kollektív kisebbségi jogok az alkotmányos fejlődésben – pozitivisták szempontból ..., in: *Magyar Kisebbség*, 1996/3., 17–38.

Kramer, Matthew H.

Liberty and Domination, in: Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008, 31–57.

Kukathas, Chandran

Liberalism and Multiculturalism, in: Colin Farrelly (ed.): *Contemporary Political Theory. A reader*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 2004, 288–294.

Kukathas, Chandran

The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Kukathas, Chandran

Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka, in: *Political Theory*, 1992, vol. 20, 674–680.

Kukathas, Chandran

Are There Any Cultural Rights? in: *Political Theory*, 1992, vol. 20, 105–139. (Magyarul lásd: Kukathas, Chandran: Vannak-e kulturális jogaink? in: Deák Ágnes – Bretter Zoltán (szerk.): *Eszmék a politikában. A nacionalizmus*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, 68–107.)

Kukathas, Chandran – Pettit, Philip

A Theory of Justice and its Critics, Polity, Oxford–Cambridge, 1990.

Kymlicka, Will

Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Kymlicka, Will

Justice and security in the accommodation of minority nationalism, in: Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires (eds.): *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 144–175.

Kymlicka, Will

Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Kymlicka, Will

Nation-building and minority rights: comparing West and East, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2000, vol. 26, no. 2, 183–212. (Magyarul lásd: Kymlicka, Will: Etnikai kapcsolatok és a nyugati politikaelmélet, <http://symposion-line.eu>.)

Kymlicka, Will

Liberalism and Minority Rights. An Interview, in:
Ratio Juris, 1999, vol. 12, no. 2, 133–152.

Kymlicka, Will – Straehle, Christine

Cosmopolitanism, Nation-States and Minority
Nationalism: A Critical Review of Recent Literature,
in: *European Journal of Philosophy*, 1999, vol. 7, no. 1,
65–88. (Magyarul lásd: Kymlicka, Will – Straehle,
Christine: Kozmopolitanizmus, nemzetállamok,
kisebbségi nacionalizmus, in: *Kellék*, 2001/17., 27–56.)

Kymlicka, Will

Multicultural Citizenship, Clarendon Press, Oxford,
1995.

Kymlicka, Will (ed.)

The Rights of Minority Cultures, Oxford University
Press, Oxford, 1995.

Kymlicka, Will – Norman, Wayne

Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on
Citizenship Theory, in: *Ethics*, 1994, vol. 104, 352–381.

Kymlicka, Will

The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas,
in: *Political Theory*, 1992, vol. 20, 140–146.

Kymlicka, Will

Contemporary Political Philosophy, Oxford University
Press, Oxford, 1990.

Kymlicka, Will

Liberalism, Community and Culture, Clarendon Press,
Oxford, 1989.

Laborde, Cécile

The Hijab Controversy and Political Philosophy, Oxford
University Press, Oxford, 2008.

Larmore, Charles

Liberal and Republican Conceptions of Freedom, in:
Daniel Weinstock – Christian Nadeau (eds.):
Republicanism: History, Theory and Practice, Frank Cass,
London – Portland, OR, 2005, 83–103.

Lipset, Seymour Martin

American Exceptionalism: A Double-Edged Sword, W. W.
Norton, New York, 1995.

Livius, Titus

A római nép története a város alapításától I–IV., Európa
Könyvkiadó, Budapest, 1982.

Locke, John

Értekezés a polgári kormányzatról, Gondolat Kiadó,
Budapest, 1986.

Losoncz Alpár

Minoritási nemzetforma, in: *Kellék*, 2005/26., 63–69.

Ludassy Mária

Liberalizmus, közösség és kultúra, in: *Új holnap*,
Miskolc, 1997/1., 11–19.

Ludassy Mária (szerk.)

Az angolszász liberalizmus klasszikusai I–II., Atlantisz
Kiadó, Budapest, 1992.

Machiavelli, Niccolò

Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről, in:
Niccolò Machiavelli művei I., Európa Könyvkiadó,
Budapest, 1978, 87–441.

Madison, James

10. levél, in: Alexander Hamilton – James Madison –
John Jay: *A föderalista*, Európa Kiadó, Budapest, 1998,
91–100.

Manent, Pierre

Politikai filozófia felnőtteknek, Osiris Kiadó, Budapest,
2003.

Manent, Pierre

Tocqueville and the Nature of Democracy, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Maryland, 1996.

Mann, Michael

A modern európai nacionalizmus kialakulása, in: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*, Rejtjel Kiadó, Budapest, 2004, 109–133.

Mann, Michael

Megállította-e a globalizáció a nemzetállam emelkedését? in: *Magyar Kisebbség*, Kolozsvár, 2002/2., 136–161.

Mann, Michael

Az állam autonóm hatalmának eredete, mechanizmusai és következményei, in: *Regio*, Budapest, 2001/4., 5–33.

Marko, Joseph

Egyenlőség és különbözőség, in: *Magyar Kisebbség*, 2004/3., 161–185.

McGarry, John and Keating, Michael

European Integration and the Nationalities Question, Routledge, London and New York, 2006

Meinecke, Friedrich

Fichte és a német nemzetállam eszméje az 1806–1813-as években, in: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: A nacionalizmus*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, 147–170.

Mester Béla

A kontraktualizmus védelmében. A kollektív jogok visszavezethetősége az egyéni jogokra, in: *Kellék*, 2005/26., 55–61.

Mill, John Stuart

Considerations on Representative Government, in: H. Acton (ed.): *Utilitarianism, Liberty, Representative*

- Government*, J. M. Dent, London, 1972. (Magyarul lásd: John Stuart Mill: *A képviseleti kormány*, Emrich Gusztáv, Pest, 1867.)
- Mill, John Stuart
The Subjection of Women, Hackett Publishing, Indianapolis, 1988. (Magyarul lásd: John Stuart Mill: *A nő alárendeltsége*, Nagy, Szatmár, 1876.)
- Miller, David
Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism, in: *Political Studies*, 2005, vol. 53, 100–123.
- Miller, David
Citizenship and National Identity, Polity Press, Cambridge, 2000.
- Miller, David
On Nationality, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Montesquieu
A törvények szelleméről, Osiris Kiadó – Attraktor, Budapest, 2000.
- Mouritsen, Per
Four models of republican liberty and self-government, in: Iseult Honohan and Jeremy Jennings (eds.): *Republicanism in Theory and Practice*, Routledge, London and New York, 2006, 17–38.
- Öllös László
Emberi jogok – nemzeti jogok, Fórum Kisebbségkutató Intézet – Lilium Aurum Könyvkiadó, Somorja – Dunaszerdahely, 2004.
- Parekh, Bhikhu
A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World, Palgrave – Macmillan, New York, 2008.

Parekh, Bhikhu

Rethinking Multiculturalism, Palgrave – Macmillan,
New York, 2006 [2000].

Parekh, Bhikhu

A Commitment to Cultural Pluralism, <http://kvc.minbuza.nl/uk/archive/commentary/parekh.html>

Parekh, Serena

Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights, Routledge, New York, 2008.

Pettit, Philip

Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems, in: Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008, 102–130.

Pettit, Philip

Republicanism, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Pettit, Philip

The freedom of the city: a republican ideal, in: Alan Hamilton and Philip Pettit (eds.): *The Good Polity*, Blackwell, Oxford, 1989, 141–168.

Pettit, Philip

A definition of negative liberty, in: *Ratio*, 1989, no. 2, 153–168.

Plamenatz, John

A nacionalizmus két típusa, in: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: A nacionalizmus*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, 52–67.

Pocock, J. G. A.

The Machiavellian Moment; Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton University Press, Princeton, 1975.

- Price Foley, Elisabeth
Liberty for All. Reclaiming Individual Privacy in a New Era of Public Morality, Yale University Press, New Haven, 2006.
- Rahe, Paul A.
Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Rawls, John
Az igazságosság elmélete, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 86–92.
- Rechel, Bernd (ed.)
Minority Rights in Central and Eastern Europe, Routledge, London and New York, 2009.
- Renan, Ernest
Mi a nemzet? in: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: A nacionalizmus*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, 171–187.
- Rousseau, Jean-Jacques
A társadalmi szerződésről, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1972.
- Rorty, Richard
The Priority of Democracy to Philosophy, in: Gene H. Outka – John P. Reeder (eds.): *Prospects for a Common Morality*, Princeton University Press, Princeton, 1993, 254–278.
- Roy, Oliver
Globalized Islam: The Search for a New Ummah, Columbia University Press, New York, 2004.
- Safi, Omid (ed.)
Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism, Oneworld Publications, Oxford, 2008 [2003].

Salat Levente

Etnopolitika a konfliktustól a méltányosságig, Mentor
Kiadó, Marosvásárhely, 2001.

Sandel, Michael J.

Public Philosophy, Harvard University Press,
Cambridge, Massachusetts, London, England, 2005.

Sandel, Michael J.

*Democracy's Discontent; America in Search of a Public
Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University
Press, Cambridge, Massachusetts, London, England,
1998 [1996].

Sandel, Michael J.

The Procedural Republic and the Unencumbered Self,
in: Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.):
Contemporary Political Philosophy, Blackwell
Publishers, Oxford, 1998, 247–255. (Magyarul lásd:
Sandel, Michael J.: A procedurális köztársaság és
a „tehermentes én”, in: Horkay Hörcher Ferenc
(szerk.): *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó –
Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1998, 161–173.)

Sandel, Michael J. (ed.)

Liberalism and Its Critics, Blackwell, Oxford, 1984.

Sandel, Michael J.

Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge
University Press, Cambridge, 1982.

Schlett István (szerk.)

A nemzetiségi törvényjavaslat országgyűlési vitája, TTFK
– Kortárs Kiadó, Budapest, 2002.

Schmitt, Carl

A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia
ellentéte, in: Uő: *A politikai fogalma*, Osiris Kiadó –
Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 191–204.

Schöpflin György

Kommunizmus, posztkommunizmus és a nemzet, in: *Világosság*, 1996/2., 5–21.

Scruton, Roger

A nyugat és a többi. A globalizáció és terrorveszély, in: *Uő: A nemzetek szükségességéről*, Helikon Kiadó, Budapest, 2005, 7–153.

Sieyès, Emmanuel Joseph

Mi a harmadik rend? in: Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*, Osiris Könyvkiadó, Budapest, 1999, 36–43.

Skinner, Quentin

Freedom as the Absence of Arbitrary Power, in: Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell Publishers, Oxford, 2008, 83–101.

Skinner, Quentin

Liberty before Liberalism, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Skinner, Quentin

The State, in: Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2006 [1997], 3–25.

Skinner, Quentin

A szabadság és a honpolgárság két rivális hagyománya, in: *Világosság*, 1995/10., 21–33.

Skinner, Quentin

The idea of negative liberty, in: Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, Quentin Skinner (eds.): *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, 193–221.

Skinner, Quentin

Machiavelli on the maintenance of liberty, in: *Politics*, 1983, vol. 18, 3–15.

Smith, Anthony D.

The Ethnic Revival, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Strauss, Leo

Mi a politikai filozófia? in: *Világosság*, 1994/7., 20–50.

Sullivan, William M.

Reconstructing Public Philosophy, University of California Press, Berkeley, 1982.

Szalayné Sándor Erzsébet

A kisebbségvédelem nemzetközi jogi intézményrendszere a 20. században, Gondolat Kiadói Kör – MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 2003.

Tamir, Yael

Liberal Nationalism, Princeton University Press, Princeton, 1993.

Taylor, Charles

Nacionalizmus és modernitás, in: *Magyar Kisebbség*, 2002/3., 174–202.

Taylor, Charles

Hegel and Modern Society, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Taylor, Charles

The Politics of Recognition, in: Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, [1992] 25–73. (Magyarul lásd: Taylor, Charles: Az elismerés politikája, in: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 124–152.)

Taylor, Charles

Sources of the Self. The Making of Modern Identity,
Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts,
1989.

Tocqueville, Alexis de

A demokrácia Amerikában, Gondolat Kiadó, Budapest,
1983.

Toggenburg, Gabriel

Egy kényes kapcsolatrendszer: az Európai Unió és
a kisebbségi jogok, in: *Pro Minoritate*, 2002. tavasz,
14–50.

Torbisco Casals, Neus

*Group Rights as Human Rights. A Liberal Approach to
Multiculturalism*, Springer, Dordrecht, The
Netherlands, 2006.

Van Dyke, Vernon

Human Rights, Ethnicity and Discrimination,
Greenwood, Westport, 1985.

Van Dyke, Vernon

Collective Rights and Moral Right: Problems in
Liberal-democratic Thought, in: *Journal of Politics*,
1982, vol. 44, 21–40.

Van Dyke, Vernon

The Individual, the State and Ethnic Communities in
Political Theory, in: *World Politics*, 1977, vol. 29, no. 3,
343–369. Újranyomva in: Kymlicka, Will (ed.): *The
Rights of Minority Cultures*, Oxford University, Oxford,
1995, 31–56. (Magyarul lásd: Van Dyke, Vernon:
Az egyén, az állam és az etnikai közösségek a politikai
elméletben, in: *Kellék*, 2005/26., 9–32.)

Van Dyke, Vernon

Justice as Fairness: For Groups? in: *American Political
Science Review*, 1975, vol. 69, 607–714.

- Van Dyke, Vernon
Human Rights and the Rights of Groups, in: *American Journal of Political Science*, 1974, vol. 17, 725–741.
- Varouxakis, Georgios
Mill on Nationality, Routledge, London and New York, 2002.
- Viroli, Maurizio
Republicanism, Hill and Wang, New York, 2002.
- Viroli, Maurizio
For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism, Clarendon Press, Oxford, 1997, [1995].
- Vogel Sándor
Az Európai Unió és a nemzeti kisebbségek, in: *Uő: Európai kisebbségvédelem – erdélyi nemzetiségpolitikák*, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2001, 50–86.
- Vogel Sándor
A kisebbségi jogok kodifikációjának lehetőségei Európában, in: *Uő: Európai kisebbségvédelem – erdélyi nemzetiségpolitikák*, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2001, 9–49.
- Walzer, Michael
On Toleration, Yale University Press, New Haven and London, 1997.
- Walzer, Michael
Pluralism: A political perspective, in: Will Kymlicka (ed.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995, 139–154.
- Walzer, Michael
Comment, in: Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, [1992], 99–103.
- Walzer, Michael
Spheres of Justice, Basic Books, New York, 1983.

Weber, Eugen

Peasants into Frenchmen, Stanford University Press,
Stanford, CA, 1976.

Weber, Max

A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme, Cserépfalvi
Könyvkiadó, Budapest, 1995.

Witte, Bruno de

Az etnikai kisebbségek kérdésének megközelítése
az EU-ban: politika a jog ellenében, in: *Magyar
Kisebbség*, 2003/2–3., 241–267.

Young, Iris Marion

*Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal
of Universal Citizenship*, in: *Ethics*, 1989, vol. 99, no. 2,
250–274.



NÉVMUTATÓ

A

- Acton, Harry Burrows 23,
285
Acton, Lord (John Emerich
Edward) 76–82, 124,
219, 223, 275
Alcock, Antony 239, 275
Ali, Ayaan Hirsi 147
Appiah, Anthony 45, 275
Aquinói Tamás 168
Arendt, Hannah 20,
98–100, 120, 124–134,
275, 287
Arisztotelész 68, 98–100,
134, 167, 168, 185, 213,
217, 276
Ash, Timothy Garton 149,
152, 157, 276

B

- Ball, Terence 210, 280
Bayrou, Francois 151, 152
Beer, Samuel 206
Bellow, Saul 40

- Benhabib, Seyla 43, 61,
127–132, 134, 148, 160,
276
Berlin, Isaiah 75, 174, 175,
211, 220, 276, 286
Bibó István 72, 236,
253–255, 277
Bock, Gisela 169, 277
Bouyeri, Mohammed 147,
156
Bretter Zoltán 84, 249, 250,
278, 282, 285, 287, 288
Breuille, John 236
Brunner, Georg 243, 258,
263, 277
Burke, Edmund 122, 123,
277

C

- Carter, Ian 174, 277
Cato, Marcus Porcius 209,
210
Chanière, Ernest 148
Charvet, John 117, 277
Cicero, Marcus Tullius 168,
277

Constant, Benjamin 23, 24,
57, 175, 213, 278
Cornell, Drucilla 43, 276
Croly, Herbert 205
Cromwell, Oliver 169
Czeglédi Sándor 191, 278

D

Deák Ágnes 84, 249, 250,
278, 282, 285, 287, 288
Demeter M. Attila 38, 77,
94, 150, 250, 278
Deschamps, Léger Marie
57
Dieckhoff, Alain 249, 250,
278
Dworkin, Ronald 202–204,
208, 278

E

Egyed Péter 95, 97, 279
Eötvös József 9, 10, 73, 74,
76, 101, 221–232, 279

F

Fábián Gyula 244, 263–265,
279
Farkas Zsolt 39, 279
Farrelly, Colin 52, 281
Feischmidt Margit 16, 37,
280, 291
Finkielkraut, Alain 47, 279

Finley, Moses I. 100, 279
Freeman, Michael 279
Fukuyama, Francis 37, 115,
195, 197–202, 216, 279

G

Garaczi Imre 38, 278
Goodin, Robert E. 168, 175,
276, 289, 290
Gutmann, Amy 16, 37, 189,
279, 291, 293

H

Habermas, Jürgen 16, 37,
103, 197, 216, 279, 280
Hahner Péter 125, 290
Hamilton, Alan 167, 287
Hamilton, Alexander 170,
284
Harrington, James 169, 171,
175, 212, 213, 280
Harty, Siobhán 189, 280
Hobbes, Thomas 174, 175,
280
Honohan, Iseult 170, 174,
280, 286
Horkay Hörcher Ferenc 76,
202, 289
Huntington, Samuel P. 196,
197, 280

J

Jay, John 170, 284

- Jefferson, Thomas 170, 173, 206, 209, 210, 280
 Jennings, Jeremy 174, 286
 Jospin, Lionel 151
 József, II. 175
- K**
- Kant, Immanuel 41–45, 119, 127, 129, 131, 211, 280
 Kántor Zoltán 236, 277, 280, 285
 Kanvar, Rúp 158
 Karamustafa, Ahmet 166
 Kastoryano, Riva 148, 281
 Kaczynska-Nay, Elisa 117, 277
 Keating, Michael 121, 122, 234, 281, 285
 Kerbaj, Richard 139
 Kivisto, Peter 193, 281
 Kołakowski, Leszek 20, 56–62, 281
 Kovács Péter 90, 239, 281
 Kramer, Matthew H. 174, 281
 Kukathas, Chandran 52, 83, 84, 93, 160, 162, 163, 189, 281–283
 Küpper, Herbert 243, 258, 263, 277
 Kymlicka, Will 14, 30–35, 37, 43, 66, 71, 83–85, 91, 93, 94, 100–117, 162, 188, 193, 219, 242, 243, 252, 257, 268, 269, 282, 283, 292, 293
- L**
- Laborde, Cécile 148, 172, 174, 277, 281, 283, 287, 290
 Larmore, Charles 174, 284
 Leclerq, Daniel Youssouf 148
 Lincoln, Abraham 206
 Lipset, Seymour Martin 177, 195, 196, 284
 Livius, Titus 168, 169, 284
 Locke, John 99, 169, 170, 176, 284
 Losoncz Alpár 103, 284
 Ludassy Mária 57, 75, 76, 89, 94, 110, 111, 203, 275, 276, 278, 284
- M**
- MacDonald, Stuart 137
 Machiavelli, Niccolò 167, 169, 171, 217, 277, 284, 287, 288, 291
 MacIntyre, Alasdair 98
 Madison, James 170, 173, 284
 Manent, Pierre 20, 21, 42, 44, 134–136, 187, 284, 285

Mann, Michael 47, 49, 60,
177, 236, 285
Marko, Joseph 236, 241, 285
May, Stephen 243, 282
Maynor, John 172, 174, 277,
281, 287, 290
McGarry, John 234, 285
Meinecke, Friedrich 249,
285
Mester Béla 97, 165, 285
Mill, John Stuart 22, 23, 45,
50, 70–74, 76, 79, 100,
101, 216, 219, 251, 285,
286, 293
Miller, David 52–54, 59, 75,
83, 84, 286
Milton, John 169, 171, 212,
213
Modood, Tariq 32, 148, 243,
281, 282
Mogra, Ibrahim 138
Mommsen, Theodor 249
Montesquieu,
Charles-Louis de
Secondat 170, 190, 225,
286
Mouritsen, Per 174, 286
Murphy, Michael 189, 280

N

Nadeau, Christian 174, 284
Nagy Frigyes 174
Napier, Lord 158

O

Outka, Gene H. 204, 288

Ö

Öllös László 95, 286
Ötvös Patrícia 244,
263–265, 279

P

Parekh, Bhikhu 14, 22, 32,
91, 92, 115, 140–145,
157, 162, 201, 286, 287
Parekh, Serena 129, 287
Parris, Matthew 137, 152,
153, 158
Pettit, Philip 83, 167, 168,
171, 173, 175, 276, 282,
287, 289, 290
Plamenatz, John 250, 287
Pocock, J. G. A. 169, 170,
287
Pollard, Stephen 138, 139
Price Foley, Elisabeth 48,
288

R

Rahe, Paul A. 169, 288
Rawls, John 107, 110, 167,
202–204, 288
Rechel, Bernd 235, 288
Reeder, John P. 204, 288
Renan, Ernest 250, 288

- Robespierre, Maximilien 98, 122
 Roosevelt, Theodor 205
 Rorty, Richard 167, 203, 288, 290
 Rousseau, Jean-Jacques 77, 122–124, 150, 170, 190, 222–224, 288
 Roy, Oliver 32, 288
- S**
- Safi, Omid 166, 288
 Salat Levente 106, 109, 113, 114, 117, 118, 289
 Sandel, Michael J. 109, 167, 170, 171, 202–210, 217–219, 289
 Sasse, Gwendolyn 235
 Schlett István 74, 289
 Schmitt, Carl 64, 289
 Schneewind, Jerome B. 167, 290
 Schöpflin György 256, 290
 Scruton, Roger 155, 290
 Sidney, Algernon 169
 Sieyès, Emmanuel Joseph 122, 125, 290
 Skinner, Quentin 167–173, 175, 176, 212, 277, 290, 291
 Smith, Anthony D. 69, 291
 Spinoza, Baruch 165
 Squires, Judith 243, 282
- Straehle, Christine 71, 84, 105, 283
 Strauss, Leo 26, 291
 Sullivan, William M. 100, 291
- Sz**
- Szalayné Sándor Erzsébet 239, 291
 Szilágyi István 38, 278
- T**
- Tamir, Yael 83, 84, 93, 109, 111, 117, 291
 Taylor, Charles 15–18, 39–41, 83, 107, 188, 189, 291, 292
 Tocqueville, Alexis de 20, 21, 153, 170, 177–180, 182–187, 196, 215, 225, 226, 229, 230, 285, 292
 Toggenburg, Gabriel 233, 258, 292
 Tonk Márton 38, 233, 278
 Torbisco Casals, Neus 93, 292
 Triandafyllidou, Anna 32, 148, 281
- V**
- Van Dyke, Vernon 14, 83–85, 87–90, 93, 94, 96, 162, 292, 293

Van Gogh, Theo 147
Van Gogh, Vincent 147
Varouxakis, Georgios 71,
293
Vergniaud,
Pierre-Victurnien 78
Viroli, Maurizio 154, 167,
169–173, 175–177, 210,
211, 214–217, 277, 293
Vogel Sándor 234, 240, 241,
245, 247, 264, 265,
267–269, 293

W

Walzer, Michael 14, 16, 83,
84, 159, 166, 171, 177,
188–191, 193–195, 201,
202, 219, 220, 293

Weber, Eugen 72
Weber, Max 196, 197, 294
Weinstock, Daniel 174, 284
Williams, Rowan 137, 147,
152, 154, 155, 159, 161
Witte, Bruno de 234, 244,
246, 294
Wolf, Susan 16

Y

Young, Iris Marion 27, 28,
294

Z

Zapata-Barrero, Ricard 32,
148, 281