

Chandran Kukathas

Vannak-e kulturális jogaink?

Azt a tételt fogom kifejtteni, mely szerint ha léteznek egyáltalán erkölcsi jogok, akkor ebből következik, hogy van legalább egy természeti jog, nevezetesen a valamennyi embert egyenlően megillető jog, hogy szabad legyen.

H.L.A. Hart: *Are There Any Natural Rights?*

I.

Az amerikai polgárjogi mozgalom sok emberben tudatosította az etnikai vagy kulturális kisebbségeket ért sérelmeket, melyeket az elmúlt évtizedek vagy inkább évszázadok során kialakult diszkriminatív gyakorlatok vagy méltánytalanságok okoztak. Az amerikai feketék és indiánok, a kanadai eszkimók, az új-zélandi maorik vagy az ausztrál bennszülöttek életkörülményeivel számos kormányzati vagy törvénykezéssel kezdemenyezés foglalkozott. Nagyobb figyelmet szenteltek a baszkok, a tamilok vagy a kanadai franciák politikai követeléseinek is. A legutóbbi időkben azonban egy sajátos probléma került az érdeklődés középpontjába: ezen etnikai kisebbségek kulturális egészének kérdése. Egyre inkább vitát, sőt aggodalmat keltett az a hatás, melyet a többségi társadalom gyakorol az etnikai kisebbségek kulturális integritására és kultúrájuk életképességére. És napjainkban jelentős mértékben éppen a kulturális integritás iránti igény alkotja e kisebbségek erkölcsi és politikai követeléseinek alapját. Különösen azok a kultúrák, melyek telepes kultúrák által előzönlött „őshonos népnek” nevezik magukat — mint például a polinézek, az új-zélandi maorik és az amerikai indiánok —, nem pusztán gazdasági körülményeik javítását, hanem kulturális gyakorlatuk védelmét is követelik.

Ezeknek a fejleményeknek jelentős hatásuk volt a politikai elméletre, különösen a liberális elméletre. E modern „etnikai újjászületés” fényében többen megkérdőjelezték a liberális politikai gondolkodás relevanciáját. Úgy vélték, a liberalizmus, amiért makacsul ragaszkodik a társadalom individualista megközelítéséhez, nem képes kezelni a csoporthoz való kötődés és a kulturális identitás megerősödésének jelenségeit. A liberális gondolkodásmód lenézése erőteljesen fejeződik ki Anthony Smith *The Ethnic Revival* című művének bevezetőjében:

„Az etnikai elkülönülés megszűnése. A nacionalizmus meghaladása. A kultúra nemzetközivé válása. Ezek voltak gyakorlatilag minden országban a liberális és racionalista gondolkodók álmai és Várákozásai, és gyakorlatilag minden esetben zavarodottá és csalódottá váltak. (...) A kozmopolita eszmények manapság hanyatlóban vannak, a racionalista várakozások pedig szertefoszlottak. Napjainkban a liberálisok és a szocialisták egyaránt kénytelenek a nemzetállamért és a nemzetállammal, illetve annak egyre inkább etnikai jellegűvé váló kultúrájával dolgozni, vagy szavuk pusztába kiáltott szó marad.”¹

Az efféle bírálatok többsége annak az erősödő meggyőződésnek a hatására született, hogy nincs esélye azoknak az egyéneknek, akik egy univerzalista humanizmus kedvéért feladják partikuláris kötődéseiket. Így hát el kell fogadni azt a végkövetkeztetést, „mely régóta jól ismert a széles tömegek, de nem úgy a humán tudományok elitje és az emberi nem tökéletesíthetőségének harcosai számára: nevezetesen azt, hogy törzsi elkülönültségünk fennmarad. (...) Nem oldódik fel egy új, átfogóbb emberi rendben.”² A liberalizmussal az a probléma, mondják, hogy individualista szemlélete azoknak a közösségi érdekeknek a figyelmen kívül hagyásához vezet, amelyek sokkal fontosabbak annál, mint amilyenek a liberálisok gondolják. Vernon Van Dyke például tanulmányok sorában érvelt amellett, hogy „az egyén jelentőségének liberális hangsúlyozása megakadályozza egy adekvát államelmélet kidolgozását; ami alapvetően azt sugallja, hogy a liberalizmustól nem várhatjuk, hogy kielégítő módon kezelje az etnikai közösségek státusának és jogainak kérdését”.³ Frances Svensson, Van Dyke munkájára támaszkodva, hasonlóképpen azt panaszolja, hogy „a liberális demokrácia elmélete azzal, hogy csaknem kizárólag az egyéni jogokat hangsúlyozza, s mellőzi a közösségi érdekeket, olyan helyzetet alakított ki, melyben nem lehetséges egyensúlyt teremteni az egyének és a sokdimenziós közösségek követelése között”.⁴

A liberalizmus barátai, kritikusaikhoz hasonlóan, maguk is gyakran adnak hangot fenntartásaiknak. John Gray például azt állítja, hogy a liberális gondolkodás végzetes hibát követ el, amikor az embereket nem „szikhek-

ként vagy lengyelekként, palesztinokként vagy izraeliekként, feketékként vagy fehér-angolszász-protestánsokként [Wasp]” tartja számon, „hanem pusztán személyekként, jogokat hordozó (és kétségtelenül semleges nemű) entitásokként”.⁵ Sőt, azt állítja, hogy „a liberális modernitást támogató mítoszok — a globális fejlődés, az alapvető jogok, valamint az egyetemes civilizáció felé haladás mítosza — századunk utolsó évtizedének szellemi és politikai környezetében még hasznos fikciókként sem tarthatók fenn”.⁶ Gray számára ez azt jelenti, hogy fel kell adnunk a liberalizmust, és az elméletalkotás más, koherensebb módszerei után kell néznünk.

Will Kymlicka ettől némiképp eltérő választ ad *Liberalism, Community, and Culture* című jelentős könyvében. Kymlicka is elfogadja, hogy a liberalizmus, „ahogy általában értelmezik, (...) nem tekinti önálló tényezőnek kulturális hovatartozásunkat, és ennél fogva egyenlő állampolgári jogokat követel, tekintet nélkül arra, hogy az milyen következményekkel jár a kisebbségi kultúrák léte szempontjából”.⁷ Kymlicka azonban a liberális hagyomány újraértelmezését javasolja, annak megmutatását, hogy a kisebbségi jogok tiszteletben tartása valójában összeegyeztethető a liberális egyenlőséggel: „Újra kell gondolni a világháború utáni liberális közhelyeket — ugyanis rosszul mutatják be a problémát és magát a liberális hagyományt.”⁸

Ebben a tanulmányban vitába kívánok szállni ezekkel a szerzőkkel. Amellett fogok érvelni, hogy joggal aggódunk ugyan a kisebbségi közösségek kulturális egészségéért, ez azonban nem elégséges indok arra, hogy feladjuk, módosítsuk vagy újraértelmezzük a liberalizmust. A liberalizmus figyelmének középpontjába helyezi a kisebbségek problémáit, távol áll tőle ugyanis, hogy közömbös legyen követeléseik iránt. Az, hogy az *egyéni* jogokat vagy az *egyéni* szabadságot hangsúlyozza, nem a közösségek érdekeivel szembeni ellenségességéről, hanem a többség kisebbségek fölötti hatalma miatt érzett aggodalmáról tanúskodik. Nincs tehát szükség arra, hogy a liberalizmus alternatíváit keressük, vagy hogy meg szabaduljunk az individualizmustól, mely oly kedves a liberálisok szívének. Inkább meg kell erősítenünk az egyéni szabadság vagy egyéni jogok alapvető jelentőségét, és meg kell kérdőjeleznünk azt a gondolatot, hogy a kulturális kisebbségek kollektív jogokkal rendelkeznek.

Azonban hangsúlyoznom kell, ebből az álláspontból nem következik az, hogy a csoportoknak vagy kulturális közösségeknek ne lennének érdekei, vagy hogy bizonyos népcsoportoknak ne lehetnének jogos panaszai, melyeket orvosolni kell az igazságosság érdekében. Tanulmányom fő tézise nem az, hogy a csoportok nem számítanak, hanem az, hogy nem szükséges eltérni az *egyéni* jogok liberális nyelvétől, hogy igazságot szolgáltassunk számukra.

E tétel védelmét azzal kezdem, hogy a következő részben a liberális álláspont mellett érvelek, vitába szállva azokkal, akik megkérdőjelezzik individualista premisszáit. A harmadik részben azután kidolgozom érveimet válaszul azoknak, akik úgy módosítanák a liberális elméletet, hogy az vegye figyelembe a kulturális követeléseket. Majd a negyedik részben azzal a kérdéssel foglalkozom, hogy mit is takar egy ilyen álláspont, és megpróbálom meghatározni a kulturális kisebbségek helyét a liberális társadalomban. Az ötödik részben, mielőtt végleges megfogalmazását adnám tanulmányom végkövetkeztetéseinek, áttekintem a fontosabb ellenvetéseket.

II.

A liberális politikai elméletek általános véleménye szerint abból a feltevésből indulnak ki vagy amellett érvelnek, hogy a jó társadalmat nem meghatározott közös célok vezérik, hanem a jó társadalom csak jogok vagy szabadságok vagy kötelességek olyan keretét biztosítja, amelyen belül az emberek — egyéenként vagy együttműködve — követhetik különböző céljaikat. Ez egy olyan társadalom, amelyet a jog irányít és amelyet, mint ilyet, helyes alapelvek szabályoznak. Ezek az igazságosság alapelvei, melyek önmagukban nem előfeltételezik semmilyen meghatározott életmód helyességét vagy jobb voltát. A liberálisok, bár rendszerint nem szkeptikusak a jó élet kérdéseit illetően, azt hangsúlyozzák, senkit sem szabad arra kényszeríteni, hogy elfogadja a jó élet valamilyen konkrét eszményét. Tehát a modern társadalomban egymás mellett élő vallási és erkölcsi hagyományok sokféleségére adott liberális válasz: a különböző életmódokkal szembeni lehető legnagyobb tolerancia.

Sokféleképpen próbálták igazolni ezt a választ a liberális gondolkodók, akik vagy a természetjog követelményeire, vagy az eredeti szerződésekre, vagy a hasznosság kalkulussaira alapozták végkövetkeztetéseiket. E sokféleség ellenére a liberális érvek mögött ugyanazok a közös előfeltevések húzódnak meg.⁹ Először is, a liberális elmélet *individualista*, mivel azt állítja vagy feltételezi, hogy a személy morális szempontból prioritást élvez mindenfajta társadalmi közösség követeléseivel szemben. Másodszor, a liberális elmélet *egalitárius*, mivel minden egyén számára „ugyanazt az erkölcsi státust” biztosítja, és „tagadja, hogy a jogi vagy po-

litikai berendezkedés szempontjából bármiféle jelentősége lenne azoknak a különbségeknek, amelyek az emberi lények között az erkölcsi érték tekintetében fennállnak”. És harmadszor, *univerzalista*, mivel azt állítja, hogy az emberi nem erkölcsi szempontból egységes, és „másodlagos jelentőséget” tulajdonít „a sajátos történeti társulásoknak és kulturális formáknak”.

Ezek a jellegzetesen liberális előfeltevések, különösen az első és a harmadik, hosszú ideje kedvenc céltáblái a komunitárius oldal bírálatainak. E kritikák általában azt az érvet hozzák fel, hogy a liberalizmus individualista premisszái azért elfogadhatatlanok, mivel az egyénről kialakított elképzelések mindegyike előfeltételez valamilyen elképzelést a társadalomról és a közösségről, az egyének ugyanis társadalmi lények. Ez az ellenvetés azonban egyénibb színezetet kapott abban az érven, amely szerint a csoportok köztes helyet foglalnak el az egyén és az állam között, s különleges morális státus illeti meg őket. Különösen Vernon Van Dyke kifogásolta, hogy „a modern politikai elmélet liberális művelői az állam és az egyén viszonyára összpontosítanak, mintha a közbeeső csoportok nem is számítanának”.¹⁰ John Plamenatztól és John Rawlstól kezdve egészen Carole Patemanig és Hanna Pitkinig számos kortárs elméletírónak tesz szemrehányást ezért a mulasztásért.¹¹ Abból a politikai tényből kiindulva, hogy sok országban valóban adnak „jogokat” a legkülönfélébb etnikai csoportoknak, Van Dyke jó néhány indokot hoz fel, miért fontos, hogy „azon elv mellett, mely szerint az egyének jogokkal és kötelességekkel rendelkező egységek, elfogadjunk egy hasonló elvet az etnikai közösségekkel kapcsolatban”.¹² Érvére érdemes odafigyelnünk.

Az individuális és egyenlő bánásmód fontosságának hangsúlyozása, érvel Van Dyke, azt a nézetet mozdítja elő, hogy még csak gondolnunk sem szabad a faji különbségekre, hacsak nem a diszkrimináció legyőzése érdekében tesszük, és így azt idézheti elő, hogy elsiklunk a csoportok közti különbségek fölött, valamint azt a feltételezést támogathatja, hogy a társadalmat, helyes megközelítésben, homogénnek kell tekinteni.¹³ Ha elismernénk a csoportok közti különbségeket, valamint a közösségeket jogokkal és kötelességekkel rendelkező egységeknek tekintenénk, akkor nagyobb esélyünk lenne arra, hogy egy olyan koherens elméletcsoportot dolgozzunk ki, amely választ ad a valós világ problémáira. Az elmélet sokkal érzékenyebb lenne a közösségi érzés és a csoporthoz való kötődés iránt.¹⁴ Ez jelentős hatással lenne a „nem domináns” közösségek sorsára és tagjaik lelki egészségére. Az individualizmus azonban, „összekapcsolódva a személyes érdem szokásos hangsúlyozásával, romboló hatású a többségi vagy domináns kultúrán kívüli kultúrákra”.¹⁵ Ha az etnikai kö-

zösségeket jogokkal és köteleességekkel rendelkező egységeknek ismer-
nénk el, egyszerűbb lenne „ellensúlyozó intézkedéseket” foganatosítani,
hogy kárpótlást nyújtsunk a hátrányos megkülönböztetést elszenvedett
közösségeknek. Ez „megfelelőbb elméleti alapot” nyújtana „néhány már
érvényesülő gyakorlat számára”.¹⁶ Például a wisconsini amish szekta
esetében a Legfelsőbb Bíróság a vallásszabadságot biztosító első alkot-
mánykiegészítés alapján megadta a jogot a közösségnek, hogy gyerme-
keiket ne kelljen a 8. osztály után is állami iskolába járatniuk. Bár az amish
szekta megnyerte ezt a — közösségük fennmaradásáért vívott — csatát,
győzelmük érintetlenül hagyta azt a feltételezést, hogy „a nem vallásos
etnikai közösségeknek nincs ehhez hasonló joguk”.¹⁷ Van Dyke azt sugall-
va zárja érvelését, hogy az etnikai közösségek státusának és jogainak el-
ismerése — elvileg — kiterjeszti az igazságosságot, mivel megadja a ki-
sebbségeknek, ami megilleti őket. Ez előmozdítja a békét, ugyanis az igaz-
ságosság a béke egyik feltétele.¹⁸

A méltányosság kedvéért hangsúlyoznunk kell, hogy Van Dyke érve-
lésének lényege nem az egyéni jogok eszméjének leértékelése. Az ő cél-
ja az, hogy biztosítsa: nem veszik semmibe „a közösség jogát, hogy fenn-
tartsa önmagát”.¹⁹ Van Dyke azt javasolja, hogy számos egyéni jogot fog-
junk fel úgy, mint amely a közösség önfenntartáshoz való jogából szár-
mazik. Az egyén szólásszabadsága például gyakran értelmezhető egy nyel-
vi közösség azon joga szempontjából, hogy megőrizze nyelvét. De ha úgy
tekintjük, hogy az egyéni jogok az összes jogot magukban foglalják, ak-
kor nem vehetjük védelmünkbe a közösségek érdekeit, mindenekelőtt az
önrendelkezéshez fűződő érdeküket. E szemléletmód szerint a közössé-
geket inkább asszimilálni, semmint felszabadítani kell, és elfogadhatat-
lan számára az állandó kisebbségi önkormányzat [communalism].²⁰

Van Dyke, másokhoz hasonlóan, jogosan állítja, hogy a liberális elmé-
let a közösség követeléseit alárendeli az egyén követeléseinek. Csakhogy
az alárendelés nem semmibevevés. Azt kell megmutatnunk, a liberális
elméletnek jó oka van arra, hogy az egyénnek kitüntetett jelentőséget tu-
lajdonítson, de mégsem megy el odáig, hogy lebecsülje a közösségek ér-
dekeit — olyan érdekeket, amelyek nem redukálhatók az egyének érde-
keire. Ez a feladata e szakasz hátralévő részének. Azonban már most vi-
lágossá kívánom tenni, hogy az itt következő érvelés során nem *egysze-
rűen* a liberális elméletet védelmezem, hanem *egy sajátos* liberális elmé-
let kidolgozására törekszem.

Az általánosan elfogadott és gyakorta hangoztatott véleménnyel ellen-
tétben a liberális elmélet nem abból az előfeltevésből indul ki, hogy a tár-
sadalmi világ egymástól elszigetelt egyénekből épül fel. (Még Hobbes-t,

a leginkább individualista gondolkodót is a társadalomban meglévő partikuláris csoportok tevékenysége — az 1640-es évek zűrzavarát jellemző pártvillongások — indították arra, hogy politikai elméleteit előterjessze.) Az egyének mindig csoportok vagy társulások tagjai, ami nemcsak viselkedésüket befolyásolja, hanem kötődéseiket és identitásérzésüket is alakítja. Egyetlen liberális teoretikusnak sincs oka tagadni ezt. El kell viszont utasítania azt a javaslatot, hogy az alapvető morális követeléseket ilyen csoportokhoz kapcsoljuk, s hogy a politikai társulás feltételeit ezen partikuláris követelésekre tekintettel határozzuk meg.

A legfőbb indok, mely miatt el kell vetni azt a gondolatot, hogy a csoportok követelésesei legyenek az erkölcsi és politikai megállapodások alapjai, az, hogy a csoportok nem állandó és változatlan létezői az erkölcsi és politikai univerzumnak. Csoportok állandóan képződnek és felbomlanak a politikai és intézményi körülmények változásának függvényében. A csoportok vagy politikai közösségek léte nem előzi meg a jogi és politikai intézményeket, illetve nem független tőlük, hanem ezek az intézmények adnak nekik formát.²¹ Mint Donald Horowitz megfogalmazta: „az etnikai identitás nem statikus; a környezettel együtt változik”.²²

Nem lehet eléggé hangsúlyozni ennek a megállapításnak a jelentőségét. A liberalizmust bíráló kutatók, mint például Anthony Smith, kitartanak az etnikai hovatartozás „természetes volta” mellett, és amiatt bírálják az újabb kutatásokat, hogy „abból az előfeltevésekből indulnak ki, mely szerint a nemzetek és a nacionalizmus sajátosan modern jelenségek, és nincs semmi »természetes« vagy velünk született a nemzeti kötődésekben és sajátosságokban”.²³ Horowitz munkája azonban világosan megmutatja, hogy ez a kritika elhibázott. A csoportidentitással összefüggő változók — a kultúra, a határok, a konfliktus és a konfliktus politikai következményei — rendelkeznek egy „interaktív tulajdonsággal”.²⁴ Az etnikai identitás kontextuális jellegű: a csoporthatárok „általában a politikai környezettel együtt változnak”.²⁵

Hogy egy példát hozzunk, a hajdani indiai Madras államban a telugu lakosságon belül nem voltak különösebben jelentős nézeteltérések. Mégis, amint kihalították egy telugu nyelvű államot Madrasból, a telugu alcsoportok gyorsan politikai csoportokká szerveződtek. Afrika és Ázsia gyarmati időszakában hasonlóképpen számos etnikai csoport jött létre alcsoportok összeolvadásából. A malájok Malaysiában például csak azután jelentek meg „önálló” csoportként, hogy a gyarmatosítók a szétszórt falvakból és régiókból meghatározott körzeteket hoztak létre. Nagyjából ugyanez mondható el a nigériai ibokról és a fülöp-szigeteki morokról is. Valóban, mint Horowitz állítja, néhány „ilyen csoport a gyarmati hatóságok és a

misszionáriusok »mesterséges« teremtménye volt, akik felgyorsították az emberek közötti rokonsági kapcsolatok összefüggő etnikai egységgé alakulásának lassú folyamatát. Mégpedig azáltal, ahogyan kategorizálták azokat, akikkel összeütközésbe kerültek, valamint azon ösztönzők révén, amelyeket létrehoztak, hogy tökéletesítsék az összeolvadást²⁶. Természetesen nem kizárólag a gyarmati rendszer alakította ezeket az identitásokat. Például a malájok, annak ellenére, hogy sokan közülük olyan távoli szigetekről származtak, mint Szumátra, Sulawesi, Borneo és Jáva, részben a *kínai* bevándorlók megjelenésének hatására alakították ki identitásukat, melyet az összetartozás rendkívül erős tudata jellemez.²⁷ A legfontosabb azonban itt is ugyanaz: a csoportformálódás a környezeti hatások eredménye, és e környezeti tényezők között ott találjuk a politikai intézményeket.

Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a kultúra nem lényeges, csak azt, hogy nem alapvető, még a csoportidentitás kialakítása szempontjából sem. A törvény biztosította jogok maguk is fontos meghatározók lehetnek. Az 1960-as évek végén Assamban a bengáliai muszlimok előnyösnek találták annak deklarációját, hogy nyelvük az asszámi, mégpedig részben azért, hogy hozzájuthassanak az őslakosok számára fenntartott földekhez.²⁸ Mint Horowitz megjegyzi, „[A] kultúra fontos az etnikai csoportok kialakításában, azonban fontosabb, hogy *post facto* tartalmat adjon a csoportidentitásnak, mint az, hogy valamilyen elengedhetetlen feltételét jelentse egy identitás létrejöttének».²⁹

A csoportformálódás okai nem teszik a csoportérdekeket illegitimé. Mindamellet rávilágítanak, miért nem lehet megfelelő, ha a létező csoportok érdekeire hivatkozva próbáljuk megválaszolni az arra irányuló kérdéseket, hogy milyen politikai intézmények védhetők. Ezek az érdekek gyakran csak bizonyos történelmi körülmények folytán léteznek, illetve öltik fel sajátos alakjukat, vagy amiatt, hogy meghatározott politikai intézmények állnak fenn; nem pedig azért, mert részei valamilyen természetes rendnek. Nem szól több indok amellett, hogy az adott érdekeket állandónak tartsuk, mint amellett, hogy az adott politikai megállapodásokat megváltoztathatatlanak tekintsük. Ezért a liberális politikai elméletek jellemzően az — egymással gyakran versengő, ha nem éppen konfliktusban álló — érdekek sokaságának létezését teszik meg kiindulópontjuknak, és azt kérdezik, hogyan vagy milyen elvek alapján dönthet egy politikai rend a versengő követelések között vagy egyeztetési össze őket. A liberális elmélet — elismerve, hogy sok kulturális vagy másfajta érdek jól megalapozott követelés lehet — megpróbálja a politikai szabályok megállapításának problémáját olyan nézőpontból szemlélni, amely nem

részesít előnyben egyetlen konkrét érdeket sem, legyen az múltbeli, jelenlegi vagy a jövőben várható.

Ezért a liberális elmélet az alapvető politikai kérdéseket inkább az egyén, nem pedig a csoport vagy kultúra vagy közösség szemszögéből vizsgálja. Az ilyen közösségek csak azért fontosak, mert nélkülözhetetlenek az egyén jólétéhez. Ha a közösség vagy a kultúra állapota nem számítana egyetlen egyén élete szempontjából sem, akkor a közösség állapota nem lenne fontos.³⁰ Mindebből azonban nem következik, hogy létezik valamiféle absztrakt „egyén”. Az egyének, csakúgy mint az érdekek, nem léteznek elvontan. De az érdekek csak azért *számítanak*, mert az egyének lényegesek. Így a csoportok vagy kultúrák vagy közösségek rendelkezhetnek olyan karakterrel vagy természettel, mely nem redukálható az őket alkotó egyének természetére, erkölcsi követeléseiknek azonban csak annyiban van súlyuk, amennyiben valóságos egyének életén alapulnak most vagy a jövőben.³¹ A liberális politikai elméletek azon a feltevésen nyugszanak, hogy a csoportok, kulturális közösségek vagy más ilyen közösségek érdekei lényegesek ugyan, de végső soron csak olyan mértékben számítanak, amennyire érintik a valóságos egyéneket.

Tehát a csoportoknak vagy közösségeknek nincs különleges erkölcsi elsőbbségük valamilyen természetes prioritás folytán. Változó történelmi képződmények — egyének társulásai —, melyeknek követelései erkölcsileg értékelhetők. És minden erkölcsi értékelésnek végső soron azt kell mérlegelnie, hogy a valóságos egyéneket hogyan érintik vagy érinthetik a közösség követelései, nem pedig a csoport érdekeit elvontan. Elfogadhatatlan, hogy a kulturális közösségek követelései vagy érdekei alapján értékeljük vagy válasszuk meg a politikai intézményeket vagy alapozzuk meg a törvény biztosította jogokat, mivel ezek az intézmények vagy jogok mélyrehatóan befolyásolni fogják, milyen kulturális közösségek megőrzését vagy kialakítását határozzák el az egyének. A csoportok szert tehetnek jogcímekekre, de a jogcímekek is létrehívhatnak csoportokat. A történelmi elsőbbség nem ruház fel egy közösséget azzal a joggal, hogy léte folytadjon (bár forrása lehet más, jogos követeléseknek — melyekre később visszatérek).

Ezt az utolsó (általános) mondatot a kulturális jogok védelmezője azonnal megkérdőjelezné a következő ellenvetést téve. Ha az intézményeket vagy a törvény biztosította jogokat kell igazolni, akkor miért nem választunk konzervatív módon, és védjük meg a létező kulturális közösségeket? Megengedve, hogy a törvények és intézmények megválasztása valóban megváltoztathatja a csoportok összetételét, vajon nincs érv ama jogok elismerése mellett, amelyek megvédenék a létező kulturális közösségeket,

amelyektől az egyének függenek? Végül is az ilyen közösségek összeomlása vagy felbomlása, mivel társadalmi zavart és anómiát idéz elő, aligha jó a csoport vagy az egyén számára. Tehát, úgy tűnik, jó okunk van arra, hogy elismerjük a csoportok jogát, hogy megvédjék magukat a külvilág betolakodásától, s hogy meghatározzák saját sorsukat.

De mindez nem olyan egyértelmű, mint amilyennek tűnik, mégpedig a kulturális közösségek változékony természetével összefüggő indokok miatt nem az. Ezt elismerve nemcsak azt fontos megemlíteni, hogy a csoportok összetétele változik az idők során, hanem azt is, hogy a legtöbb csoport nem homogén egyetlen adott pillanatban sem. A kulturális közösségekben belül jelentős érdekkonfliktusok és érdekkülönbségek létezhetnek. A belső megosztottságok két formát ölthetnek: a nagyobb közösségen belüli alcsoportok közötti megosztottságok, valamint az elitek és a tömegek közötti megosztottságok, melyeknek teljesen eltérő érdekeik lehetnek. Az alcsoportok közötti érdekkülönbségek megfigyelhetők például az olyan közösségek esetében, mint a nigériai yurubák, a zambiai lozik, a zairei, angolai és kongói (Brazzaville) bakongók. A csoport mind-egyik esetben az alcsoportok közötti belső differenciálódásra válaszul alakult ki, mely alcsoportok közül sok harcolt is egymás ellen. Csak a gyarmati rendszerrel való szembeszállás érdekében törekedtek vezetőik arra, hogy minimalizálják az alcsoportok kulturális különbségeit, egységesítsék a nyelvet, és más lépéseket tegyenek, hogy a sokféle érdeket egy politikai erővel rendelkező, egységes szövetségbe tömörítsék. Bár ezen asszimilációs mozgalmak közül sok sikeres volt, az alcsoport-identitások fennmaradtak, és az alcsoportok közötti konfliktusok néhány esetben máig folytatódnak.³²

A csoportokon belüli érdekellentétek közül azonban fontosabb a tömegek és az elitek közötti konfliktus. Ez az ellentét világosan megmutatkozik a modernizációval szembekerülő etnikai kulturális közösségekben. Ilyenkor az eliteknek „jellegzetes érdekei fűződnek a modernizációhoz: a jó állások, a városi kényelem, az iskolák, az utazás és a tekintélyszerzés lehetősége”.³³ Kétségtelen, az elitek bizonyos esetekben kihasználják előnyös helyzetüket, hogy előmozdítsák személyes céljaikat, néhány esetben manipulálva az etnikai érzelmeket karrierjük érdekében.³⁴ Más esetekben viszont a dolgok bonyolultabbak. Az Ausztrál Államszövetség kormánya által létrehozott Nemzeti Őslakók Konzultatív Tanácsának bennszülött képviselőit népeik még akkor is gyakran gyanúsították azzal, hogy engedtek a „fehér” gyámkodásnak, amikor ártatlanok voltak.³⁵ Ez bizonyos fokig a tudatlanság következménye volt: a bennszülöttek sok esetben nem értették meg azokat az egyezményeket, amelyeket „képviselőik” az ő ne-

vükben kötöttek. És a hivatalok működésében járatlanoknak nem is mindig könnyű megérteni, milyen nehéz elkerülni, hogy „elnyelje” őket a hivatal.³⁶ Mindamellet ezek az esetek felfedik azt a szakadékot is, amely néha az elit érdekei és a csoporttagok tömegének érdekei között tátong.

Ez sajátos dilemma elé állítja azokat a kulturális kisebbségeket, amelyek önrendelkezésre törekszenek a nagyobb társadalom keretein belül, s meg kívánják őrizni kulturális integritásukat. Az, hogy önrendelkezéssel bírjanak a nagyobb társadalomban, a politikai hatalom egy fokát kívánja meg, ez pedig azt jelenti, hogy részesévé válnak a nemzet politikai folyamatainak. A kisebbségi kultúrák elitjének érintkezésbe kell kerülnie más kisebbségek és a domináns társadalom művelt elitjével. Azonban e folyamat során a kisebbségi elit érdekei még inkább eltávolodnak kulturális közösségük érdekeitől. Ha viszont kulturális közösségük megy át változásokon, akkor a kulturális integritás megőrzésének lehetősége csökken.

A kulturális közösségnek és elitjének természetesen közös érdeke fűződhet a csoport mint egész társadalmi tekintélyéhez. Ha mindkettő nyer a kollektív önbecsülés növekedésén, akkor lehet, hogy a csoport örömmel fogadja a tekintélyt, mely a tehetősebb vagy magasabb pozíciójú csoporttagok sikeréből származik. Egy maláj vezető valóban ebből a szempontból vette védelmébe a megkülönböztetett bánásmód politikáját, azal érvelve, hogy jóllehet az előnyök aránytalanul a maláj elitre háramlanak, a tömegeknek, ismerve a maláj csoport sikerét, olyan örömben van részük, melyet a személyes anyagi nyereségnél többre becsülnek.³⁷ Bár igaz lehet, hogy „a tekintély elosztása valódi és racionális konfliktusforrás”³⁸ az etnikai csoportok között, azonban e cél elérése fokozhatja a közösségen belüli megosztottságokat. Valójában lehetne amellet is érvelni, hogy a tömegeknek nagyobb érdekük fűződik az állásokhoz és a gazdasági fejlődéshez; az elitek viszont, akik már élvezik ezeket az anyagi előnyöket, inkább a szimbolikus tradicionalizmusban érdekeltek.³⁹

Liberális nézőpontból a kulturális közösségek megosztott természete megerősíti azt az érvet, hogy ne gondolkodjunk a kulturális jogok fogalmaiban. A kulturális csoportok nem osztatlan egészek, hanem egyének társulásai, akik egymástól különböző mértékben eltérő érdekekkel rendelkeznek. Tehát az ilyen kisebbségeken belül más, kisebb kisebbségeket találunk. Ha a nagyobb csoportot tekintjük a kulturális jogok hordozójának, akkor megerősítjük a létező struktúrákat, és ennél fogva a létező többségeknek kedvezünk. A kulturális közösségen belüli kisebbségek, melyek az idők során teljesen eltérő koalíciókat alkothatnak más érdekcsoportokkal, úgy találhatják, hogy érdekeik jelentős mértékben alá vannak vetve a nagyobb, jogokat hordozó közösség ellenőrzésének. De ami

fontosabb, ez korlátozza a csoporton belüli kisebbségek lehetőségét, hogy — akár közvetlenül, akár a csoport kívülállókkal való interakcióján keresztül — átalakítsák a kulturális közösséget. A liberális elmélet általában arra törekszik, hogy elkerülje a többségek bebetonozását vagy állandó kisebbségek teremtését.

Ezt mondani annyi, mint elismerni: nem mindig igaz, hogy az egész kulturális közösség ég a vágytól vagy akár csak hajlandó arra, hogy bármi áron megőrizze kulturális integritását. A közösségen belül egyes egyének vagy csoportok gyakran arra vágnak, hogy kihasználhassák azoknak a lehetőségeknek az előnyeit, amelyek azzal a nem szándékolt következménnyel jártak, hogy megváltozott a közösség jellege. Így például míg az őslakos elitek amellett érveltek, hogy a földhöz való jogoknak, amelyeket az őslakosoknak mint népnek adtak, örökre fenn kellene tartaniuk ezeket a földeket az őslakos közösségek számára, addig néhány őslakos egyén amellett érvelt: e közösségeknek szabadságukban kellene álljon, hogy eladható és megvásárolható gazdasági aktívaként használják a földet.⁴⁰ Itt tagadhatatlanul van egy konfliktus a kulturális közösség mint egész érdekei — legalábbis ahogy elitje értelmezi — és az egyes tagok (csoportok) érdekei között. A liberális elmélet nem ad elsőbbséget azok nézetének, akik igényt tartanak arra, hogy a közösség mint egész érdekében szólaljanak fel, még akkor sem, ha ők vannak többségben, mivel a kisebbség érdekeit nem lehet figyelmen kívül hagyni.

A liberalizmus a kulturális közösségeket végső soron a magántársulásokhoz vagy — hogy egy kissé eltérő metaforát használjunk — a választói többségekhez hasonlónak tekinti. Mindkettő tényező sokaságának eredménye, és egyiknek sem szükséges különösebben tartósnak lennie, bár lehet az. Azonban a lehetőség, hogy tartósak lehetnek, nem igazolja, hogy védjük azokat az érdekeket, amelyeket megjelenítenek.

Ezen a ponton az a fontos ellenvetés merül fel, hogy ez az individualista nézet alapvetően asszimilációpárti, romboló hatású a kisebbségi kultúrákra, mivel figyelmen kívül hagyja, hogy speciális védelemre van szükségük. A liberalizmus effajta kritikájának legerőteljesebb megfogalmazását Van Dyke nyújtotta, mely megérdemli, hogy részletesebben ismertessük. A liberális elmélet, érvel Van Dyke, ha nem is az asszimiláció, de legalábbis az integráció pártján áll, s elfogadhatatlannak tartja az állandó kisebbségi önkormányzatot. A probléma az, hogy egyes csoportok, nevezetesen az „őshonos népek” lehet, hogy éppen az állandó kisebbségi önkormányzatra vágnak.⁴¹ A liberális „ideológia” azonban hajlamos arra, hogy „feloszlassa a rezervátumokat, lerombolja a törzsi viszonyokat, letelepítse az indiánokat a saját birtokaikon, bekapcsolja őket a nemzeti életbe,

és hogy ne népekként vagy törzsekként vagy csoportokként kezelje őket, hanem egyes polgárokként”, annak ellenére, hogy „sok indián nem akar integrálódni a társadalom főáramába”.⁴² Van Dyke idéz azoknak az indiánoknak a kiáltványából, akik megszervezték a Hosszú Sétát (1978): „Hogyan győzzük meg az USA kormányát, hogy hagyjon bennünket békén, hadd éljünk a magunk életformái szerint? (...) Jogunk van ahhoz, hogy gyermekeinkkel megismertessük életformáinkat. (...) Jogunk van ahhoz, hogy egy nép legyünk. Ezek velünk született jogok. (...) Küzdelmünk ma azért folyik, hogy népként fennmaradjunk.”⁴³

Mindez nem hagy kétséget Van Dyke-ban afelől, hogy az individualista perspektíva, ahogyan ő jellemzi, „előnyös helyzetbe hozza a domináns csoport tagjait”, akik könnyebben alakítanak ki kapcsolatot a befolyással és hatalommal rendelkezőkkel, és akik „hajlamosak arra, hogy aránytalan képviseletet eszközöljenek ki a különböző elitekben”.⁴⁴ (Az elit kisebbségekből származó tagjai, teszi hozzá Van Dyke,⁴⁵ hajlamosak arra, hogy ne legyenek „képviselők”, gyakran azért, mert már feladták a kultúrát, amelyből származnak.) Továbbá az individualizmus, „összekapcsolódva az egyéni érdem szokásos hangsúlyozásával”, gyakran romboló hatású a kisebbségi kultúrákra, mivel az iskolák valószínűleg a domináns kultúrát támogatják és aláássák az összes többit. A kisebbséghez tartozó személy valószínűleg úgy találja, hogy kultúráját lenézik: „Az egész attitűd támadás a csoport léte és tagjainak önbecsülése ellen. Ez elnyomást jelent és talán kizsákmányolást is.”⁴⁶

Ez a szemléletmód azonban mind a liberális nézet jellemzését, mind a liberalizmus következményeiről tett állításait tekintve elhibázott. Nem szól semmi amellett, hogy a liberálisoknak a kultúrák asszimilációját vagy integrációját kellene követelniük, vagy hogy a kisebbségi önkormányzatot elfogadhatatlannak kellene találniuk. Liberális nézőpontból arra sincs nyomós indok, hogy leromboljuk a törzsi közösségeket, hogy kényszerítsük az indiánokat, csatlakozzanak a nemzeti élet főáramához. Ez nem azt jelenti, hogy egyetlen liberális sem védett olyan nézeteket, amelyek felhasználhatók ilyen szándékok igazolására, azonban nincs nyomós indok annak feltételezésére, hogy bármely liberálisnak is egyet kellene értenie az efféle szándékokkal. Épp ellenkezőleg, liberális nézőpontból minden amellett szól, hogy teljesítsük az indiánok kívánságát, hogy „hagyjanak bennünket békén, hadd éljünk a magunk életformái szerint”. A következőkben egy olyan liberális álláspontot vázolok, mely éppen ezt teszi — anélkül, hogy csoportjogok iránti igényekhez folyamodna.

Liberális nézőpontból nem azért kell tiszteletben tartani az indiánok kívánságát, hogy saját kulturális közösségük szokásai szerint élhessenek,

mert a kultúrának joga van ahhoz, hogy fennmaradjon, hanem azért, mert az egyéneknek szabadságukban kell álljon, hogy társuljanak: közösségeket alkossanak és ezeknek a társulatoknak a feltételei szerint éljenek. Ennek egyik folyománya: az egyéneknek szabadságukban kell álljon, hogy kiváljanak az ilyen közösségekből. Ha vannak egyáltalán alapvető jogok, akkor van legalább egy jog, mely döntő jelentőségű: az egyén azon joga, hogy elhagyja azt a közösséget vagy társulást, amelynek feltételei szerint nem akar tovább élni. A kulturális közösségeket tehát olyan egyének társulásainak kell tekinteni, akiknek alapvető jelentőségű szabadságuk, hogy olyan közösségi gyakorlatok szerint éljenek, amelyeket elfogadhatónak tartanak.

Úgy tűnik, ez a nézet nagy súlyt helyez a kulturális közösségek mint *önkéntes* társulások természetére. Bizonyos mértékig ez így van — de csak nagyon kis mértékben. A legtöbb kulturális közösség semmilyen értelemben nem önkéntes társulás. A tagságot általában a születés határozza meg, nem pedig a tudatos választás, továbbá a csoporton kívül születetteknek sok esetben még akkor sincs belépésük, amikor a csoport, mint láttuk, törekszik arra, hogy — amennyiben a körülmények kedvezőek — megváltoztassa a tagság (és a csoportidentitás) határait. A kulturális közösségek annyiban tekinthetők 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 a joggal, 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.⁴⁷

Az egyén jogairól alkotott ezen nézet jelentős hatalmat ad a kulturális közösségeknek. Nem támaszt semmilyen követelményt velük szemben, hogy valamilyen meghatározott típusú közösségek legyenek. Nem kívánja meg tőlük, hogy „asszimilálódjanak” vagy akár csak „integrálódjanak” — valamilyen határozott értelemben — a modern társadalom főáramába. Semmilyen értelemben nem követeli meg tőlük, hogy liberális közösségek legyenek; lehetnek akár teljesen illiberálisak is. Ez a nézet nem igazolja tehát, hogy feloszlassuk az ilyen kulturális közösségeket, például azáltal, hogy elűzzük a törzseket földjeikről vagy erőszakkal áttelepítjük őket. A szélesebb társadalomnak nincs joga különleges oktatási mintákat vagy rendszereket megkövetelni az ilyen kulturális csoportokon belül,

vagy iskoláikat arra kényszeríteni, hogy támogassák a domináns kultúrát. Ha egy kulturális közösség tagjai továbbra is saját meggyőződéseik szerint kívánnak élni, a külső közösségnek nincs joga beavatkozni, hogy megakadályozza ezeket a tagokat abban, hogy jogaik értelmében cselekedjenek.

Ugyanakkor ez a nézet nem ruházza fel a kulturális közösséget semmilyen alapvető joggal. A közösség autoritásának alapja nem a kultúra valamilyen joga, hogy állandósuljon vagy fennmaradjon, hanem tagjainak beleegyezése. A tagok rendelkeznek azzal az elidegeníthetetlen joggal, hogy elhagyják a közösséget, hogy lemondjanak a tagságukról. Ez a jog hatékonyabb, mint első pillantásra tűnhet, mivel következik belőle, hogy a kulturális közösséghez tartozó egyéneknek számos helyzetben szabadságukban áll, hogy *együtt vagy, másokkal társulva* kilépjenek a közösségből, és új közösséget hozzanak létre módosított társulási feltételek szerint. A kulturális közösségek tehát tagjaik széles körű támogatása vagy elkötelezettsége nélkül elsorvadnak; azok a közösségek viszont jól érvényesülhetnek, amelyekben belül csak elszigetelten fordul elő elégedetlenség a kulturális normákkal.

A liberális individualista álláspont ezen változata tehát arra törekszik, hogy egyensúlyt teremtsen az egyén igényei és a közösség érdekei között. Elismeri a kulturális csoportok létezését, azonban tagadja, hogy bármilyen értelemben „természetesek” lennének, inkább olyan egyének társulásainak tekinti őket, akiket a történelem és a körülmények hoztak össze. Rendelkeznek bizonyos szerzett érdekekkel, azonban ezek semmiképpen sem azonosak tagjaik összességének érdekeivel. Az ilyen közösségek változékonysága természetüket tükrözi, azt, hogy eltérő érdekekkel rendelkező egyének társulásai. A közösség mint egész érdekei és a közösséghez tartozó egyének (illetve csoportjaik) érdekei összeütközésbe kerülhetnek. Az itt körvonalazott liberális individualista nézet elutasítja azt a gondolatot, hogy a csoportnak mint olyannak bármiféle joga lenne az önfenntartásra vagy fennmaradásra, mivel úgy tekinti, hogy a csoport annak közhatalmi erkölcsi alapját, hogy tagjai elfogadják kulturális normáit. Viszont azzal, hogy a társulás jogát alapvetőnek tekinti, jelentős hatalmat ad a csoportnak, megtagadva másoktól azt a jogot, hogy beavatkozzanak gyakorlatába — akár a liberalizmus, akár más erkölcsi eszmény nevében.

Azonban tételelem ellen, jelenlegi formájában, számos ellenvetést foglalkoztatni mind a kulturális jogok védelmezői, mind a liberálisok; további finomításra és alaposabb kifejtésre szorul. Néhány különösen fontos bírálatot vizsgállok meg a következő részekben.

III.

Az itt kidolgozott álláspontot két általános irányból éri bírálat: egyfelől azok részéről, akik úgy gondolják, hogy a kultúra túl kevés elismerésben részesült, másfelől azok részéről, akik úgy gondolják, hogy túl sok elismerésben részesült. Ezeket az ellenvetéseket meg kell válaszolni. Némi képp meglepő, hogy mindkettő megjelenik Will Kymlicka *Liberalism, Community, and Culture* című legutóbbi könyvében, melyben egy olyan liberalizmus mellett érvel, amely különleges súlyt ad a kulturális csoporttag-ság igényeinek. Így hát a szóban forgó bírálatokra azáltal igyekszem választ adni, hogy megvizsgálom azon érvek egy részét, amelyeket Kymlicka e munkájában kifejtett.

Kymlicka azt állítja, hogy a liberálisok tévednek, amikor a kisebbségi kultúrák kollektív jogainak eszméjét elméletileg inkoherensnek, gyakorlatilag pedig veszélyesnek tekintik.⁴⁸ Véleménye szerint a liberálisok magukévá tehetik — és kell is tegyék — a kulturális jogok eszméjét, anélkül hogy megtagadnák a liberalizmus individualista premisszáit — olyan típusú individualista premisszákat, amelyeket korábban tárgyaltam.⁴⁹ A kérdés helyes megközelítési módja az — javasolja Kymlicka —, hogy ne lássunk konfliktust az egyéni jogok és csoportjogok vagy „az egyént iránti tisztelet” és „a csoport iránti tisztelet” között. A igazi ellentét, mely valóban felvet egy dilemmát az egyén iránti tisztelet két fajtája között van. Az egyének tiszteletet érdemelhetnek egy meghatározott kulturális közösség tagjaiként — mely esetben „el kell ismernünk azon követeléseik jogosságát, amelyeket e kultúra védelme érdekében előterjesztenek” —, illetve tiszteletet érdemelhetnek a politikai közösség polgáraiként — mely esetben „el kell ismernünk annak fontosságát, hogy képesek legyenek érvényt szerezni az állampolgári jogok egyenlőségének”.⁵⁰ A polgári státus igényei és a kulturális tagság igényei ellentétbe kerülhetnek, mert „pótlólagos állampolgári jogokra lehet szükség, hogy egy kulturális közösséget megvédjünk a nem kívánt felbomlástól”.⁵¹ Kymlicka szerint e dilemma feloldása nem a liberalizmus elutasításában, hanem a kisebbségi jogok és a „liberális egyenlőség” összebékítésében rejlik, a pótlólagos (kulturális) jogok egyfajta individualista igazolását nyújtva ezáltal.⁵² És ez annak megmutatását jelenti, hogy „a kulturális közösségben való tagság releváns szempont lehet a hasznok és terhek elosztásában, ami egy liberális igazságosságelmélet célja”.⁵³ Megpróbálván ezt bebizonyítani, Kymlicka valójában amellet érvel, hogy a liberális elméletalkotásban a kultúra túlságosan kevés elismerésben részesült. Kétségtelen, a védelem, melyet a kulturális közösségeknek

nyújtani kíván, meghaladja azt a védelmet, melyet a tanulmányomban korábban kidolgozott liberális elmélet biztosít számukra. Tehát gondos vizsgálatot igényel az a két megfontolás, melyek alapján a kulturális jogokat védelmébe veszi. Az első megfontolás a kultúrának és a kulturális csoporttagság státusának az értéke. A kultúra azért fontos, érvel Kymlicka, mert az előttünk nyitva álló választási lehetőségek tartományát kulturális örökségünk határozza meg. A kultúra keretében — példákön és történeteken keresztül — szerzünk tudomást azokról az életformákról, amelyeket élhetünk, és „azáltal döntjük el, hogyan éljük életünket, hogy belehelyezzük magunkat ezekbe a kulturális narratívákba; azáltal hogy elfogadjuk azokat a szabályokat, amelyek értékesnek tünnek számunkra, amelyek érdemesek arra, hogy szerintük éljünk (ezek természetesen magukban foglalhatják azokat a szerepeket is, amelyekre heveitek bennünket)”.⁵⁴ A kulturális struktúrák tehát azért fontosak, mert ezek alkotják „a választás kontextusát”.⁵⁵ A kulturális csoporttagság támogatása mellett alapvető indok az, hogy „ez teszi lehetővé az értelmes egyéni választást”.⁵⁶ A liberálisoknak azért kell törődniük a kulturális struktúrák sorsával, mert „az emberek kizárólag annak révén szerezhethetnek tudomást életszerű módon a számukra elérhető lehetőségekről, és vizsgálhatják meg értelmesen értékeiket, ha egy gazdag és szilárd kulturális struktúrával rendelkeznek”.⁵⁷ Tehát a kulturális struktúra iránti aggodalom „inkább összhangban, semmint ellentétben áll a liberálisok azon törekvésével, hogy képesek legyünk és szabadságunkban álljon megítélni életterveink értékét”.⁵⁸

A második megfontolás, amelyre Kymlicka a kulturális jogok védelmét alapozza, a liberális egyenlőség. Az olyan kulturális kisebbségek, mint az eszkimók, érvel Kymlicka, sajátosan hátrányos helyzetben vannak, mivel, „olyan egyenlőtlenségekkel szembesülhetnek, amelyek körülményeik és adottságaik, nem pedig választásaik és törekvéseik következményei”.⁵⁹ Kulturális közösségeiket gyakran aláássák a közösségen kívüli emberek döntései. A kulturális kisebbségek, a többségi kultúrához hasonlítva, egyenlőtlen feltételek mellett tevékenykednek, és ez igaz, állítja Kymlicka, az ilyen kisebbségek összes tagjára; tehát „az összes eszkimó ember ugyanazzal az egyenlőtlenséggel szembesül a körülményeket illetően”.⁶⁰ Kymlicka végkövetkeztetése az, hogy „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”.⁶¹

Bár Kymlicka nézete is liberális individualista nézet, álláspontja nyilvánvalóan teljesen különbözik attól az állásponttól, amelyet e tanulmány-

ban kidolgoztam. Míg én megpróbáltam kisebbitem a csoportjogok iránti igény jelentőségét azzal, hogy azt mondtam, a kulturális közösségek legitimitásának alapja az egyének társulási szabadságában rejlik, addig Kymlicka hangsúlyozni kívánja a csoportérdekeket, és úgy látja, hogy a választási lehetőség biztosításáért és az egyenlőség érvényesüléséért érzett liberális aggodalomban lelhető fel alapjuk. Van Dyke-hoz hasonlóan őt is az etnikai kisebbségek, különösen az „őshonos” népek helyzete iránti aggodalom motiválja. Elmélete azonban tarthatatlan mind liberális nézőpontból, mind annak nézőpontjából, aki szíven viseli a kulturális kisebbségek érdekeit.

A probléma abból a törekvéséből származik, hogy igazolja a kulturális jogokat, melyeknek a liberális elmélettel összeegyeztethető megalapozást kell kapniuk. Kymlicka megalapozása lényegében az egyéni *autonómia* alapvető fontossága melletti érv. A kulturális jogok védik az autonómiát. Védik, mivel — úgy tűnik — biztosítják a kulturális környezet stabilitását, amelyen belül az egyén képes gyakorolni az értelmes választás képességét. Sajnos sok kultúra nem helyez ekkora súlyt a választásra. Ez egy olyan eszmény, mely J. S. Mill liberalizmusának hívei között talál rendkívüli támogatásra. Mint Kymlicka maga is megjegyzi: „Mill számára i jelentőséggel bírtak azok a körülmények, amelyek között az emberek céljai kialakultak: lényeges volt, hogy neveltetésük és kulturális szocializációjuk lehetővé tette-e vagy kizárta céljaik felülvizsgálatát”.⁶² Viszont sok kultúra, beleértve számos kultúrát azok közül, amelyekre az „őshonos népek” kifejezés utal, nem tulajdonít ekkora értéket az *egyén* ama szabadságának, hogy megválassza céljait. Az egyén és érdekei gyakran alárendeltek a közösségnek. Sőt, az egyéntől elvárhatják, hogy kritikátlanul fogadja el a kulturális csoport régóta fennálló szokásait. Nem szükségszerű, hogy a kritikai reflexió szerepet játsszon a jó életről alkotott elképzeléseikben.

Nézzük például Kenneth Maddock következő összefoglalását az ausztrál bennszülött társadalom természetéről: „Anderson szabadságról alkotott elképzelése alapján vagy azt kellene mondanunk, hogy a bennszülött társadalom hagyományosan szolgai szellemű, vagy azt, hogy ez nem olyan típusú társadalom, amelyben a szervilitás és a függetlenség attitűdjei kialakulhattak. Esetükben az ellenzék és bírálat hiánya nem magyarázható az egyenlőtlenség vagy a jogfosztottság hiányával. Inkább úgy tűnik, a magyarázatot abban keressük, hogy a bennszülöttek elfogadják egy utópisztikus társadalomelméletet, amely szerint mivel egy rend már le van fektetve, csak annyi tennivaló maradt, hogy megfeleljenek neki. Ez a dolgok létrejöttéről alkotott történetetlen elképzelés szorosan összekapcsolódik a teremtőképesség elkülönítésével. A teremtőképességet a ha-

talmaknak és a hagyománynak tulajdonítják, melyeknek az emberek engedelmességgel tartoznak. Amint az ilyen eszmék meggyökereznek — és a beavatási folyamatot úgy tervezték, hogy biztosítsa meggyökerezésüket —, az ellenzék és a bíráló minden lehetséges szertefoszlik.”⁶³

Itt egy olyan társadalommal van dolgunk, amelyben a rend és a konformitás értékeit a rítus révén belenevelik az emberekbe, elfojtva ezáltal a teremtőképességet, valamint az ezen értékek iránti egyéni elkötelezettség alapvető voltára vonatkozó reflexiót. Ha meg akarjuk engedni, hogy ezek a gyakorlatok folytatódjanak, akkor ezt nem igazolhatjuk azzal, hogy azt hangsúlyozzuk: fontos megőrizni a választás kontextusát. Ha a választást és a kritikai reflexiót értékeljük a legtöbbre, akkor inkább kulturális beavatkozásra van szükség, nem pedig kulturális védelemre. Ha elutasítjuk a beavatkozást, akkor a választás többé nem szempont.

Kymlicka, elfogadva azt a gondolatot, hogy a választás döntő jelentőségű tényező, a beavatkozás útjára kényszerül. Ez megmutatkozik a pueblo indiánok problémájára adott válaszában. A probléma, melyet Svensson vetett fel,⁶⁴ akkor keletkezett, amikor e kultúra néhány tagja a keresztény hitre való áttérését követően nem volt hajlandó ellátni bizonyos közösségi feladatait, viszont továbbra is követelte „részesedését” a közösségi erőforrásokból. A következmény az lett, hogy a hitehagyottakat, akik így megsértették a pueblok vallási normáit, kiközösítették, és megtagadták tőlük az erőforrásokat. E bánásmód ellen tiltakozva vallási védelemért fordultak az „Indian Bill of Rights”-hoz (az 1968-as Polgárjogi Törvény kiegészítése, II. szakasz). A törzs más tagjai viszont tiltakoztak az Indian Bill of Rights pueblo indiánokra történő kiterjesztése ellen, mivel az romboló hatású hagyományaikra, melyekben a vallás szerves része a közösségi életnek. Kymlicka válasza az, hogy „a vallásszabadság korlátozása *nem* védhető a kisebbségi jogok [ő általa adott] magyarázata alapján”, mivel, először is, „a kulturális tagságot tekintve nem áll fenn egyenlőtlen helyzet, melyre adott válasznak lehetne tekinteni”, másodsor pedig „az nem veszélyezteti a pueblo rezervátum tagjainak lehetőségét, hogy (...) e közösségben éljenek, ha engedélyezik, hogy a protestáns tagok kifejezzék vallási meggyőződésüket”.⁶⁵ A Svenssonhoz hasonló tudósok azon ellenvetésére, mely szerint sok pueblo indián „a vallási normák megsértését úgy tekinti, hogy az a szó szoros értelmében fenyegeti az egész közösség fennmaradását”,⁶⁶ Kymlicka azt válaszolja, hogy az egyetlen valódi bizonyíték egy ilyen állítás mellett az az ellenszenv, amelyet a többség az eltérő gyakorlat iránt érez. Ebben a tekintetben ezt az ellenvetést Lord Devlin azon állításához hasonlítja, hogy a homoszexualitás elfogadása aláássa az angol társadalmat. A hiba, melyet a Lord Devlinhez hasonló emberek

itt elkövetnek, mondja Kymlicka, az, hogy mindent a közösség *aláadásának* tekintenek, ami megváltoztatja a közösség *jellegét*.

Kymlicka igen világossá teszi saját nézetének alapját: „Ha a cél annak biztosítása, hogy minden személy egyaránt élhesse a maga választotta életet a saját kulturális közösségében, akkor a vallásszabadság korlátozása semmiképpen nem segíti elő ezt.”⁶⁷ Nem kételkedik abban, hogy ha a teokráciá véget érne, a pueblo indiánok valamennyi többségi tagja továbbra is „ugyanúgy képes lenne arra, hogy használja és értelmezze saját kulturális tapasztalatait”, és nem kétli azt sem, hogy „egy kulturális közösség intoleráns karakterének támogatása magát a kulturális csoporttagság támogatása melletti indokot ásná alá — azt, hogy ez teszi lehetővé az értelmes egyéni választást”.⁶⁸

A fő kérdés azonban az, hogy miért tegyük meg az „értelmes egyéni választást” a kulturális csoporttagság támogatásának alapjává — különösen akkor, amikor azt nem ismeri el értéknek a szóban forgó közösség. A pueblo indiánok mellett sok más kulturális kisebbség sem teszi előkelő helyre az értékék rangsorában az egyéni autonómiát vagy választást. Amikor meg kellett védeniük kulturális integritásukat valamilyen invázióval vagy kizsákmányolással szemben, akkor közösségük életmódjának függetlenségére és *identitásuk* megőrzésének fontosságára hivatkoztak.⁶⁹ Ha a szélesebb társadalom ragaszkodna ahhoz, hogy a kulturális közösség kiüntetett értéknek tekintse az egyéni választást, akkor valójában azt mondaná, hogy a kisebbségi kultúrának sokkal liberálisabbá kellene válnia. Kymlicka nem utasítja el ezt a konklúziót, amikor amellet érvel, hogy „megtalálni annak módját, hogy egy kulturális közösséget úgy liberalizáljunk, hogy közben ne romboljuk le, ez egy olyan feladat, amellyel a liberálisok minden országban szembekerülnek, amint felismerjük a választás szilárd kulturális kontextusának fontosságát”.⁷⁰ Ez azonban minden kétséget kizáróan elfogadhatatlan azok számára, akik arra töreksenek, hogy megőrizték a kisebbségi közösség csoportidentitását vagy kulturális integritását. Először is, felhozhatnák azt az ellenvetést, melyet Hume említett: hogy túlságosan könnyű megítélni társadalmakat olyan mércék alapján, amelyeket azok nem ismernek el.⁷¹ Ami azonban fontosabb, minden bizonnyal felhoznák azt az ellenvetést, hogy nem vesszük komolyan kultúrájukat, ha felmagasztaljuk az egyéni választást, és azt javasoljuk, hogy kultúrájukat „liberalizálni” kellene, „anélkül hogy lerombolnánk”. Ha kultúrájuk nem liberális, ha nem értékelik az individualitást és az egyéni választást, akkor liberalizálásról beszélni annyi, mint kultúrájuk aláadásáról beszélni. A kultúra nem pusztán színpompás táncok és rítusok összessége, de még csak nem is csupán az egyéni választás kerete

vagy kontextusa. Inkább egyének társulásának az idők során létrejött terméke, mely alakítja az egyéni, elkötelezettségeket, és értelmet ad az egyének életének — olyan életeknek, amelyek számára az egyéni választás vagy autonómia teljesen értéktelen lehet. Ha megpróbálnánk átalakítani a kultúrát az egyéni választás eszményeivel összhangban, lerombolnánk a kultúra magját.

Továbbá nem világos, miért kellene megengedni a létező kulturális gyakorlatba való beavatkozást, még ha az eredmény nem is a kultúra lerombolása, hanem „pusztán” „jellegének” megváltozása. Sok kulturális közösség, mint az amerikai indiánok korábban idézett kiáltványa is mutatja, azt kéri, hogy hagyják őket békén.⁷² Sőt, azt kívánják, hogy közösségük átalakítása, amennyire csak lehetséges, a saját szokásaik által rögzített szempontok alapján történjen. Ha a közösség jellegének változása annak következtében megy végbe, hogy a kisebbségi közösség elpártoló tagjai segítségül hívják azokat a „jogokat”, melyeket a domináns kultúra biztosít számukra, akkor a változás nem a közösség válasza az új körülményekre, melyekkel szembekerül, hanem olyan változás, amelyet a közösség belső gyakorlataiba beavatkozó szélesebb társadalom kényszerített ki.

Bár ezeket az érveket jogosan fel lehet hozni Kymlicka álláspontja ellen, azt is szem előtt kell tartanunk, hogy ezek egyike sem kívánja azt sugallni, hogy a kulturális közösségek elszigetelhetők a szélesebb társadalomtól. Mint T. S. Eliot mondta, ez egy illúzió, melyet csak azáltal lehetne fenntartani, ha „gondosan támogatnánk a helyi »kultúrát« — mely a szó korlátozott értelmében kultúra —, mindent, ami festői, ártalmatlan és a politikától elválasztható, mint például a nyelv és az irodalom, a helyi művészetek és szokások”.⁷³ Szükségképpen lennie kell azonban valamilyen politikai kapcsolatnak a domináns és a kisebbségi kultúra között, és a változás elkerülhetetlen mindkettő számára. A probléma itt az, hogy megállapítsuk azokat az elveket, amelyek meghatározzák a kisebbségi kultúrák helyét a szélesebb társadalomban, nem pedig az, hogy megtaláljuk azokat a módszereket, amelyekkel a kisebbségi kultúra megvédhető a változástól.

Kymlicka álláspontja elleni érvem az, hogy a kulturális kisebbségek helyéről adott magyarázata olyan alapon igyekszik védelmébe venni a kulturális jogokat, mely aláássa a kulturális közösségek számos formáját, különösen azokat, amelyeknek szokásai nincsenek összhangban a tolerancia liberális normáival, és amelyek nem becsülik az autonómia liberális eszményét. A kulturális kisebbségek védelemben részesülnek — feltéve, hogy jó útra térnek. Végző soron csak a „szó korlátozott értelmében”

vett kultúra részesül védelemben. Tehát a kulturális kisebbségek érdekeinek védelmezője szempontjából Kymlicka nézetét hiányosnak kell ítélni.

Álláspontja azonban liberális nézőpontból sem tartható. A probléma itt abból adódik, hogy a liberális egyenlőség alapján kíván pótlólagos jogokat nyújtani a kulturális kisebbségeknek. Állítása az, hogy a kulturális kisebbségek különösen hátrányos helyzetben vannak, mivel olyan egyenlőtlenségekkel szembesülhetnek, amelyek inkább a körülményeik, mint választásaik eredményei, s hogy az olyan esetekben, mint az eszkimóké, a kisebbség minden egyes tagja a körülmények ugyanazon egyenlőtlenségével áll szemben — a többségi kultúrához viszonyítva. Azonban érvelésének mindkét része rendkívül gyengének tűnik. Először is, nincs nyomós indokunk azt gondolni, hogy kizárólag a kisebbségek kerülhetnek szembe olyan egyenlőtlenségekkel, amelyek nem választás következményei. Bárki mondhatná ezt, aki például testileg vagy szellemileg fogyatékosan született, bármilyen kultúrához tartozzék is; csakúgy mint azok, akik szegénységbe születtek. Ha szólnak egyáltalán indokok amellet, hogy különleges jogokat adjunk a kulturális kisebbségeknek, a körülmények feletti hatalom hiánya biztosan nem tartozik közéjük.

Másodszor, abszurdnak tűnik az a gondolat, hogy a kisebbség *összes* tagja a körülmények *ugyanazon* egyenlőtlenségével szembesül. Még ha az, ausztráliai bennszülöttek együttesen és átlagosan a legrosszabb helyzetűek is (és azok, ha megnézzük a társadalmi mutatókat — a csecsemőhalandóságtól a börtönbüntetések arányszámaiig), van sok (még ha vitathatatlanul nem is elég) bennszülött, aki jobb helyzetű — gazdagabb, iskolázottabb, több hatalommal rendelkezik —, mint az ausztrálok többsége. Így hát miért nem adjuk meg más hátrányos helyzetű ausztráloknak ugyanazokat a jogokat? Újra csak úgy tűnik, hogy nincs érv a különleges kulturális jogok mellett.

Ha ez a két empirikus kijelentés az alapja Kymlicka kulturális jogokat illető követelésének, akkor ez a követelés rendkívül kétségesnek tűnik az egyenlő bánásmód liberális eszményének nézőpontjából.

Összefoglalva: Kymlicka elmélete, úgy tűnik, a kulturális kisebbségeknek egyszerre nyújt túl sok és túl kevés elismerést. Túl sokat nyújt nekik annyiban, hogy a liberális egyenlőség, úgy tűnik, nem indokol különleges jogokat, és túl keveset nyújt nekik annyiban, hogy — a választást és az autonómiát alapvető liberális kötelezettségnek tekintve — figyelmen kívül hagyja azoknak a kulturális közösségeknek az érdekeit, amelyek nem értékelik az egyén választási szabadságát. Ha így van, akkor Kymlicka elmélete nem jelenthet komoly liberális kihívást az ebben a tanulmányban kidolgozott individualista nézet számára.

IV.

*E*zen a ponton azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy furcsa dolog azért bírálni Kymlicka álláspontját — vágy bármely más liberális nézetet, mely arra törekszik, hogy magában foglalja a kulturális jogokat —, mert nem tisztel bizonyos kisebbségi kultúrákat, miközben az ebben a tanulmányban kidolgozott elmélet szerint a kultúráknak nem kell különleges védelmet nyújtani, s nincsenek kulturális jogok. Ezért érdemes megismételni, e tanulmány lényege nem az, hogy lekicsinyeljük a kisebbségek érdekeit, hanem az, hogy amellet érveljünk: nem szükséges feladni vagy módosítani a liberális elméletét ahhoz, hogy méltányosan kezeljük gondjait. E célkitűzések alapján kérdőjeleztük meg Kymlicka elméletét, s ítéltük hiányosnak mind a kulturális kisebbségek, mind a liberalizmus szempontjából. A feladat most az, hogy alaposabban kifejtsük, mi is ez a liberalizmus, és hogyan határozza meg a kulturális kisebbségek helyét a szélesebb társadalomban.

Kymlicka álláspontja ellen intézett bírálatomból világossá kellett válnia, hogy az a liberális nézet, melyet itt kidolgoztam, teljesen eltérő módon individualista, mint más liberális elméletek. Az én nézetem abból a viszonylag ártatlan, sokak által osztott feltevésből indul ki, hogy az erkölcsi értékelés abban az értelemben individualisztikus, hogy végső soron az számít, hogyan érinti valami a valóságos egyének életét. „Az egyén, az érző lény az, akiknek élete javul vagy rosszabbodik, aki szenved vagy virul, és így az ő jóléte az erkölcs tárgya.”⁷⁴ De néhány más liberális elméletől eltérően, beleértve Kymlickáét is, ez az elmélet *nem* azzal folytatja, hogy komoly korlátozásokat ír elő arra vonatkozóan, mi számít az emberi jólét legitim formájának. Nem azzal folytatja, hogy azt állítja: az emberi jólét megköveteli, hogy az egyén képes legyen az autonómiára vagy rendelkezzen azzal a képességgel, hogy megválassza életmódját a lehetőségek kritikai értékelése alapján. Inkább kész elfogadni, hogy egy életmód legitimitásának értékelésekor az a legfontosabb, vajon az egyének, akik benne élnek, hajlandók-e elfogadni azt.

Ezek a premisszák meglehetősen egyszerűek. Talán még azoknál is egyszerűbbek, amelyek alapján Loren Lomasky védelmezi a liberális alapjogokról alkotott elképzelését: nevezetesen az egyéneknek mint tervekvetőknek az eszméjénél.⁷⁵ Lomasky bírálja azt a gondolatot, hogy az egyéni autonómia eszményére alapozzuk a liberális jogokat — és jó okkal: az autonómia védelme gyakran együtt jár a tényleges gyakorlatok és életmódok figyelmen kívül hagyásával.⁷⁶ Ezért az a legfontosabb, s azt kell elis-

mernünk — érvel Lomasky —, hogy az egyének tervkövetők. A terveket nem lehet választani: „Egy személy elkötelezettsége lehet megfogalmazatlan, és lehet, hogy egyáltalán nem olyan tudatos megfontolás eredménye, mely a végső döntés pillanatával éri el csúcspontját. Inkább valami olyasmi lehet, amit fokozatosan és észrevétlenül vállalunk fel az idők során, majdnem ugyanúgy, ahogy egy jellemző hanghordozást vagy arcki-fejezést teszünk magunkévá.”⁷⁷ Mindazonáltal a tervkövetés „részleges”. „Elköteleződni egy hosszú távú terv iránt, a tevékenységeket ennek fényében elrendezni, megítélni önmagunk sikerét vagy kudarcát ennek vonatkozásában: mindezek elképzelhetetlenek anélkül, hogy az ember őszintén ne ragaszkodna legszeretettebb céljaihoz.” Tehát, állítja Lomasky, az „egyént tervei látják el egy *személyes* — és bensőségesen személyes — értékmérővel, mely alapján megválasztja cselekvéseit. Központi és tartós céljai nyújtanak indokokat a cselekvésre, melyet sajátjának ismer el”⁷⁸.

De még az is kizárja az emberi gyakorlat egy részét, ha a személyes tervkövetést tekintjük alapvetőnek természetünket illetően, mivel néhány kultúra nem fogadja el, hogy az *egyéni* tervek értékmérőül szolgálhatnak, Nézzük meg még egyszer Maddock leírását az ausztráliai bennszülött társadalomról:

„Ha az emberi kultúrát ember által teremtettnak tekintjük, akkor arra a végkövetkeztetésre kényszerülünk, hogy a bennszülöttek között mély-séges ellenállás tapasztalható azzal szemben, hogy önmaguknak tulajdonítsák saját kulturális eredményeiket. Úgy tartják, hogy életterveiket a hatalmak állapítják meg az Álom során, s hogy alkalmanként módosulnak életterveik e hatalmak beavatkozása révén, amikor az egyik megjelenik az embernek álmában és elmond egy új dalt vagy rítust. A bennszülöttek csak a hagyományhoz való hűséget vagy, mint ők mondják, »az Álom követését« tekintik érdemnek. Kizárólag a hatalmakat tartják teremtőnek, mivel az ember pusztán a meg nem érdemelt ajándékok passzív elfogadója. Mivel az emberek elutasítják a teremtőképességet, mely valójában az ő teremtőképességük, csak azáltal tudnak magyarázatot adni kultúrájukra, hogy kijelentik: a teremtés nem emberi tevékenység. Embernek lenni annyi, mint másolni a formákat.”⁷⁹

Egy ilyen társadalomban, úgy tűnhet, az egyének nem tervkövetők; bár mondhatjuk róluk, hogy elkötelezettségeket mutatnak, azonban nem gondolják magukról, hogy *személyes* célokkal rendelkeznek.⁸⁰ Mindazonáltal még elég indokunk lehet arra, hogy tiszteljük azt az életmódot, amelybe bevezették őket, és amelyen kívül más életet nem ismernek.

Az általam itt kidolgozott elmélet legitim kulturális közösségeknek ismeri el azokat is, amelyeknek szokásai nincsenek összhangban az indivi-

dualista normákkal, vagy nem ismerik el a személyes tervek érvényességét. Ugyanakkor mégis liberális elmélet, mivel nem szentesíti, hogy bárkit is arra kényszerítsenek, hogy belépjen egy kulturális közösségbe, vagy hogy tagja maradjon egy közösségnek. Senkitől sem *követelhető* meg, hogy elfogadjon egy konkrét életmódot. Tehát ha — mint gyakran megtörténik — egy meghatározott kulturális csoport néhány tagja, kapcsolatot teremtve a szélesebb társadalommal, arra vágyik, hogy felhagyjon régi életmódjával, akkor szabadságában áll, hogy így tegyen, és eredeti közösségük kifogásait nem kell figyelembe venni. Ebben a tekintetben a kulturális kisebbségen belüli kisebbségek bizonyos védelemben részesülnek. Azok a tagok viszont nem kapnak semmilyen védelmet, akik nem kívánják elhagyni közösségüket, de mégis követelik azokat a jogokat, amelyeket a szélesebb társadalom elismer, saját kultúrájuk azonban nem. Legelsősorban a társulás (és kiválás) egyéni szabadsága részesül elismerésben. Viszont azon egyének közösségeinek gyakorlatait is el kell fogadni, az elpártolók véleménye ellenére, akiknek többsége legitimnek ismeri el a társulást.

Érdeemes e nézet következményeit konkrét példákon keresztül kifejezni. Például a Van Dyke által említett wisconsini amish szekta esetében ez azt jelenti: joguk lenne ahhoz, hogy a hagyományaik szerint éljenek. Az a joguk, hogy ne küldjék gyermekeiket állami iskolákba a nyolcadik osztály után, nem a vallásszabadságot biztosító első alkotmánykiegészítéssel alapulna, hanem a társulási szabadság alapelvén. (Valójában megkérdőjelezhetővé válik, hogy kötelességük-e egyáltalán az amish szülőknek, hogy gyermekeiket állami iskolákba küldjék.)

Hasonló végkövetkeztetésre juthatunk a cigánygyerekek esetében. Az 1944-es brit nevelésügyi törvény 39. szakasza a szülő vétkének tekinti, ha gyermekét nem küldi rendszeresen iskolába, azonban tartalmaz egy speciális rendelkezést azon cigánygyerekekre vonatkozóan, akik nem rendelkeznek állandó tartózkodási hellyel. Mivel szüleik idénymunkát keresve állandóan vándorolnak, tőlük csak azt követeli meg, hogy az iskolai tanévek felét teljesítsék. De mivel a cigány szokások nem értékelik az iskoláztatást, a szülők ugyanis meg vannak győződve arról, hogy kielégítő nevelésben tudják részesíteni gyermekeiket kultúrájuk informális oktatása révén, a gyerekeknek csak egy kis része kap valamilyen formális elemi szintű oktatást. Azonban szabadságuk, hogy társuljanak és a maguk módján éljenek, érvem alapján, ezt megengedhetővé tenné. Azt a Sebastian Poulter által kifejtett érvet viszont elutasítaná, amely szerint — mivel „jelenleg sok cigánygyermek nem kapja meg azt a fajta nevelést, mely alkalmassá tenné őket arra, hogy felnőttként életstílusukat racionálisan megválasszák” — indokolt lenne, hogy a szülőket a nevelésügyi törvény

alapján elítélik, s „a cigány hagyomány és kultúra e különösen káros aspektusát”⁸¹ elnyomják. Nem szól több indok annak megkövetelése mellett, hogy a cigány szülők kínálják fel gyermekeiknek életstílusuk „racionális megválasztásának” lehetőségét az állami nevelés révén, mint annak megkövetelése mellett, hogy más szülők viszont adják meg a lehetőséget gyermekeiknek, hogy cigányokká váljanak.

A pueblo indiánok esetében mindez azt jelenti, hogy ha a közösség nem fogadja el néhány tagjának protestáns hitre való áttérését, akkor ezeknek az egyéneknek választaniuk kell aközött, hogy alávetik magukat a közösség kívánságainak vagy kilépnek a közösségből. Természetesen törekedhetnek arra, hogy belülről megváltoztassák a közösség beállított-ságát, azonban nem folyamodhatnak segítségért semmilyen külső hatalomhoz. Az amerikai társadalom tagjaiként rendelkeznek vallásszabadsággal, pueblo indiánokként azonban nem. Ugyanilyen helyzetben vannak azok a muzulmánok, akik tagadni kívánják, hogy nincs más isten, csak Allah, és Mohamed az ő prófétája. Egy liberális társadalom polgáriként rendelkeznek a szólásszabadság jogával, muzulmánokként azonban nincs joguk ahhoz, hogy megkérdőjelezzék az iszlám alapvető tételeit, vagy tagadják, hogy a Korán Isten lényegének része, mondjuk azáltal, hogy magukévá teszik a mutazila iskola metafizikai doktrínáit.⁸² Az egyének ennél fogva választania kellene aközött, hogy tagja marad a muzulmán közösségnek vagy fenntartja a szólásszabadság jogát. A közösségnek joga lenne kiközösíteni azt az egyént, aki nem hajlandó megfelelni normáinak; azonban nem lenne joga ahhoz, hogy valamilyen nagyobb büntetést rójon ki rá.⁸³

Miként ezek a példák illusztrálják, az itt kidolgozott liberális elmélet a közösségnek jelentős hatalmat ad a tagságát alkotó egyének felett. Az individualista premisszák ellenére néhány nagyon erős „kommunitárius” végkövetkeztetésre jutottunk. A közösségek vitathatatlanul fontosak, azonban nem szükségszerű elutasítani az individualista premisszákat ahhoz, hogy valamilyen védelmet nyújtsunk számukra. Ehhez azonban mindenél fontosabb a társulási szabadság elsődlegessége; prioritást kell élveznie más szabadságokkal szemben — olyanokkal szemben, mint a szólásszabadság vagy vallásszabadság —, melyek a liberális hagyomány magját alkotják. Másként „illiberális” közösségek nem maradhatnának fenn, illetve létre sem jöhetnének.

Ez az utolsó pont talán még élesebben megvilágítja, milyen liberális elméletet védelmezek itt. Ez egy olyan elmélet, amely szerint nem szükséges, hogy egy liberális társadalom liberális közösségekből épüljön fel. Ha a társadalom, Rawls kifejezésével élve, „társadalmi szövetségek tár-

sadalmi szövetsége”,⁸⁴ akkor nem szükségszerű, hogy ezek mindegyike liberális társadalmi szövetség legyen. Az azonban döntő jelentőségű, hogy mindegyik közösség bizonyos fokú függetlenséget és integritást élvezzen: hogy valóban *egyének* társadalmi szövetségei legyenek, ne pedig pusztán azok a kategóriák, amelyekben a társadalom a különböző csoportokat elhelyezi. Ahhoz, hogy mindegyik társadalmi szövetség rendelkezzen valamilyen jelentős mértékű integritással, *bizonyos fokig* érzéketlennek kell lennie a szélesebb liberális társadalom értékrendjével szemben.

Azonban a „bizonyos fokig” pontosítása fontos kérdés. A szélesebb társadalmon belül egyetlen közösség sem maradhat teljesen érintetlen a politikai intézmények, valamint a jogi és erkölcsi normák egészének hatásaitól. (Robert Nozick utópiakoncepciójának⁸⁵ egyik gyengéje, hogy egy olyan társadalom lehetőségét sugallja, amely teljesen független, más társadalmi szövetségek vagy a társadalom mint egész hatásaitól érintetlen közösségekből áll.) A legtöbb kulturális közösséget, számos okból, mélyrehatóan befolyásolja a szélesebb közösség. A legfontosabb ok az, hogy a társadalom elismeri az egyének azt a szabadságát, hogy elhagyja közösségét. Amint az egyének lehetősége van kilépni közösségéből, közösségének természete megváltozik, különösen ha a formális jog valóságos lehetőségekkel jár együtt.

Az új-zélandi maorik esete ezen érv egy illusztrációjául szolgálhat. A maori társadalom az európaiakkal való kapcsolata előtt, mint Richard Mulgan megvilágítja, határozottan nem individualista alapokon felépült kultúra volt. A csoport és jóléte volt az elsődleges érték, az egyének a csoport részeként, a közös célok szolgálatáért élve találták meg identitásukat. Az egyéneket igazolhatóan alá lehetett vetni a csoport javának vagy fel lehetett áldozni a csoport java érdekében. A maori társadalmi élet ma jóval kevésbé közösségi beállítottságú; sok maori él városban, távol törzsi környezetétől. A maori identitás sokkal inkább egyéni, személyes döntés kérdésévé vált. E változás oka a közösség elhagyásának lehetősége volt. Az európaiakkal való kapcsolatteremtés előtt egy maori sohasem fontolgatta volna, hogy elhagyja a nemzetséget vagy a falut, de ma már nem ez a helyzet. Mint Mulgan megjegyzi, „amint lehetővé válik, hogy az egyén büntetlenül kilépjen a csoportból, és az ő átgondolt döntésének kérdése lesz, hogy a csoportban marad-e, az egyén és a csoport közötti erkölcsi egyensúly visszaállíthatatlanul az egyén felé billen. A csoporthoz való teljes hűség, valamint a csoport tevékenységeiben és céljaiban való feloldódás soha többé nem állítható vissza”.⁸⁶

Bár az itt védelt elmélet szerint a kulturális közösség törekedhet arra, hogy megvédje magát a szélesebb társadalom betolakodásától,

azonban nem tehet meg bármit, amit szeretne, hogy kikényszerítse a csoporthoz való hűséget. Tehát, elismerve a kilépés jogát, tartaniuk kellene magukat a szolgásgát⁸⁷ és a fizikai erőszakot tiltó liberális normákhoz. Általánosabban fogalmazva, köteleznék őket a „kegyetlen, embertelen vagy megalázó bánásmóddal”⁸⁸ szembeni liberális tilalmak. Ennélfogva azok a kulturális közösségek eltűnnének, melyek ragaszkodnak az ilyen normák megsértéséhez, mivel a kilépő tagok a közösséggel szemben érvényesítenék kikényszeríthető jogaikat.

A kulturális közösségeket, bármennyire próbáljanak is elzárkózni, a szelesebb társadalom olyan mertekben befolyásolhatja, amennyire életmódjaiknak külső hatásai lehetnek. Még olyan közösségek is előidézhetnek egymásra nézve kedvezőtlen környezeti hatásokat, amelyek egymástól elkülönültek és távoliak. Ilyenkor nem hivatkozhatnak a szabad társulás jogára, hogy védekezzenek — például — egy kártérítési perben. Ennek újra csak az lehet a következménye, hogy alapvetően megváltoznak a közösségen belüli gyakorlatok.

A kulturális közösségeket valójában még mélyrehatóbban befolyásolja a szélesebb társadalom, amennyiben úgy döntenek, hogy szorosabb kapcsolatra lépnek vele. Például egy indiai bevándorló közösség, mely (akár egyénenként, akár együttesen) úgy dönt, hogy letelepszik az angol társadalom közepén, eltökélten törekedhetne bizonyos szokások vagy gyakorlatok megőrzésére, azonban alá lenne vetve az érvényes jogi rendelkezéseknek, például annak, hogy az örökösök köteles családjáról gondoskodni. Ebben a tekintetben az ilyen közösségeket jogilag megkérdőjelezhetnék azok a tagjai, akiknek véleménye eltér a közösség határozataitól. Ez befolyásolná a közösség házassági szerződésről alkotott véleményét is, és talán a gyermekek szüleikkel szembeni kötelezettségeiről alkotott felfogást is.

Most talán világosabb az a gondolat, hogy a kisebbségi kulturális közösségek követeléseire azzal válaszolunk, hogy a társulási szabadságot és a közösségből való kilépés abból következő jogát tesszük meg alapvetőnek. Bár a korábbi megfogalmazás alapján ez olyan szabadságnak tűnt, mely pusztán formális garanciákat nyújt, nyilvánvalóan rendelkezik bizonyos valódi hatékonysággal. Tehát számot lehet adni a kulturális közösségek legitim követeléseiről egy liberális társadalmi rendszerben anélkül, hogy kulturális jogokat vezetnénk be. De mielőtt erősebben hangsúlyoznám ezt a végkövetkeztetést, szükséges egy pillantást vetni néhány nehezen eloszlatható aggodalomra, és egy kicsit többet kell mondani annak a társadalomnak a természetéről, mely ezen elmélet kontextusát szolgáltatja.

V.

Az itt kidolgozott liberális elmélettel kapcsolatos kételyek és fenntartások, mint mindig, két irányból származnak. Először is lesznek olyanok, akik amellet érvelnek, hogy a kulturális közösségek érdekei túl kevés elismerésben részesültek; másodsor pedig lesznek olyanok, akik fenntartják, hogy túlságosan sok elismerésben részesültek.

Az olyan szerzőknek, mint Van Dyke, számos indokuk van, hogy felpanaszolják: a liberális elmélet csekély jelentőséget tulajdonít a csoportoknak. Közülük kettő további figyelmet érdemel. Az első az, hogy a liberális nézet nem ismeri el a csoport önrendelkezési igényét; a második, ezzel szorosan összefüggő indok pedig az, hogy speciális jogosultságok nélkül az ilyen csoportok nem képesek megőrizni identitásukat. Van Dyke azt állítja, hogy az önrendelkezés életbevágóan fontos, és „lényegében egy csoport erkölcsi joga”.⁸⁹ Az e nézet mellett felhozott legelső érv — nevezetesen az, hogy „a szükségletek léte maga után vonja a jogot, hogy (bizonyos korlátokon belül) kielégítésük érdekében cselekedjünk, vagy hogy egy jóról alkotott fogalom ugyanilyen következménnyel jár”⁹⁰ — nem különösebben kényszerítő erejű, ugyanis nem magyarázza meg, a szükségletek hogyan vonnak maguk után jogokat. Van Dyke azonban két további megfontolást is ajánl. Először is, néha „az egyének valamely érdekét az szolgálja a legjobban vagy csak az szolgálja, ha a vonatkozó jogot ráruházzák egy csoportra; és pontosan ez a helyzet az önrendelkezéssel”.⁹¹ Mint a történelem bizonyítja, az őshonos népek csoportjai „szabad és nyílt individualisztikus versengésben” nem képesek megvédeni érdekeiket „azokkal szemben, akik magasabb fejlettségi fokon állnak”.⁹² Másodsor Van Dyke — a dolgot ténykérdésként kezelve — úgy érvel, hogy sok társadalom, beleértve az olyan szervezetek révén létrejött nemzetközi társadalmat is, mint az UNESCO és az ENSZ, úgy döntött, hogy elismeri a népek jogát az önrendelkezéshez vagy kultúrájuk megőrzéséhez.⁹³ Ennek kizárólag az önrendelkezéshez való csoport- vagy kollektív jogok elméletének összefüggésében van értelme. Ha nem vagyunk hajlandók a csoportjogok fogalmaiban gondolkodni, akkor a modern gyakorlat nagy része nem igazolható.

Minderre válaszul több dolgot is el kell mondani. Először is és legáltalánosabban, fel kell ismerni, hogy a kollektív önrendelkezés csak igen korlátozottan valósítható meg. Amint a kultúrák kapcsolatba kerülnek egymással, és a kereskedelem, valamint a társadalmi érintkezés más formái kifejlődnek, rendkívül megnehezül, hogy egy közösség megőrizze

saját szokásait.⁹⁴ Mint Richard Mulgan rámutatott, amint az egyénnek lehetősége van arra, hogy büntetlenül elhagyja a csoportot, az egyensúly felborul, és néhány gyakorlat soha többé nem állítható vissza. Jóllehet igaz, hogy sok kulturális kisebbség nehéznek találja, hogy megőrizze a saját szokásait egy idegen kultúra közepén, nagyon kevés indokunk van azt gondolni, hogy a probléma alaptermészetét megváltoztatná, ha jogokat adnánk a csoportnak.

Másodszor: még ha az önrendelkezés lehetséges is lenne, a csoportok nem mindig egységesek. Ahogy e tanulmányban korábban rámutattam, a közösségek gyakran csak valamilyen kulturális invázió (akár bevándorlók, akár gyarmatosítók inváziója) után alakítják ki identitásukat. A kollektív önrendelkezés utáni vágyat sok esetben az elitek ébresztgetik, akik arra töreksenek, hogy egyesítsenek különálló csoportokat, amelyek nem mindig igényelnek egy közös identitást. Tehát például a maorik nem léteztek népként a gyarmatosítás előtti időszakban, hanem különböző altörzsekből álltak, amelyek nagyobb *iwiben* vagy törzsekben egyesültek.⁹⁵ Csak az európaiak betelepítése után ébredtek közös identitásuk tudatára. De még ha így is van, jelentős bizonytalanság tapasztalható a maori identitás kérdésében a fajok közti házasságok generációi következtében, s amiatt, hogy sokan bizonytalanok, melyik csoporthoz tartoznak. A maorik — akárcsak sok más kultúra — esetében az önrendelkezés azért problematikus, mert jelentős nézeteltérések vannak azt illetően, hogy az milyen irányt vegyen.

Harmadszor: mindig szem előtt kell tartanunk, hogy megadni egy közösségnek az önrendelkezés jogát sohasem annyi, mint megadni neki a hatalmat, hogy kizárólag a saját sorsát határozza meg. Mint Donald Horowitz írja, „bátorítani bizonyos csoportokat, hogy határozzák meg saját jövőjüket, azt is jelentheti, hogy megengedjük nekik, hogy meghatározzák mások jövőjét”.⁹⁶ Ha a hatalmat ily módon meg kell osztani, akkor nagyon gondosan kell eljárni, részben azért, mert ez kedvezőtlenül befolyásolhatja a nagyobb társadalom békéjét és stabilitását, de azért is, mert káros hatásai lehetnek ama kisebb kulturális közösségen belül, mely szert tesz az úgynevezett önrendelkezés hatalmára. Ez utóbbi kérdés különösen akkor fontos, amikor néhány olyan kisebbségről van szó, akik őslakosoknak hirdetik magukat. A politikai hatalom megosztása áttolhatja a konfliktust a nagyobb központokból az alcsoporthoz.⁹⁷ Az eredmény — az etnikumon belüli megosztottságok elmérgesedése. Bár ebből hasznot húzhat a nagyobb társadalom, mely így nem viseli többé az etnikai összekötés terhét, rendkívül romboló hatású lehet bizonyos viszonylag gyenge etnikai közösségekre. A salish halászközösségek esete egy szembeütnő — bár tragikus — példája ennek.⁹⁸

Ez átvezet bennünket negyedik pontunkhoz, Van Dyke azon ellenvetéséhez, hogy csak akkor igazolható sok modern gyakorlat, ha a csoportjogok fogalmaiban gondolkodunk. Itt arra a tényre gondol, hogy sok alkotmány és nemzetközi gyakorlat védelemben részesíti a csoportokat. Libanonnak például az 1943-as nemzeti paktumtól az 1975–76-ban kezdődő polgárháborúig olyan választási rendszere volt, amely megkövetelte az etnikumok közötti koalíciót, és „megakadályozta, hogy az elkötelezettségek a mohamedán, illetve a keresztény hit körül kristályosodjanak ki”.⁹⁹ Ezt úgy érte el, hogy elismerte és intézményesített formák közé szorította az etnikai követeléseket. Például az összes fontosabb hivatal fenn volt tartva: az elnöki poszt a maroniták számára, a miniszterelnöki poszt a szunniták számára, a képviselőház elnöki tiszte a síiták számára és így tovább. A liberális nézet alapján, mondaná Van Dyke, az ilyen gyakorlat elfogadhatatlan.

Az első megjegyzés, melyet tennünk kell, az, hogy nem mindig járnak sikerrel az etnikai konfliktusok szabályozására és megfékezésére irányuló kísérletek; a libanoni eset enyhén szólva csak korlátozott sikerrel járt. Mindazonáltal néha nyomós indokaink lehetnek arra, hogy a politikai intézmények tervezésekor figyelembe vegyünk a társadalom etnikai és kulturális összetételét. Azonban nincs semmilyen okunk arra, hogy úgy véljük, ez összeegyeztethetetlen a liberális, elmélettel, mely — legalábbis Montesquieu óta — elismeri a társadalmi rend természetével összhangban lévő intézmények fontosságát. Bár az *egyéni* jogok és szabadságok tiszteletének vezérelvét fenn kell tartani, az a kérdés, hogy milyen társadalmi mechanizmusok szükségesek az egyéni jogok védelméhez és a társadalmi rend stabilitásának biztosításához, bizonyos fokig ettől független kérdés. Például a választási rendszerek megválasztása sok tényező függvénye lehet a szélesebb politikai rendszer struktúrájától kezdve a népesség földrajzi eloszlásáig és az ország politikai történetéig.

Az egyik tényező, melyet tekintetbe kell vennünk, amikor intézményes mechanizmusokat hozunk létre — vagy szervezünk újjá —, az az államon belüli jelentősebb csoportok ereje. Az a politikai struktúra, mely figyelmen kívül hagyja egy jelentős kisebbség erejét, a szeparatista követelésekkel induló és polgárháborúba torkolló kisebbségi elégedetlenséget kockáztatja; itt Srí Lanka esete juthat eszünkbe. Viszont a többségi csoport erejéről megfelelő struktúra is hasonlóan kellemetlen következményeket idézne elő. Azonban nincs szükség arra, hogy a csoportok jogait hívjuk segítségül olyan mechanizmusok tervezésének igazolásához, amelyek megbirkóznak a politikai hatalommal és megszelídítik annak gyakorlását.

Valójában néha életbevágóan fontos, hogy a csoportjogok ne játsszának szerepet azon mechanizmusok igazolásában, amelyek fenntartják a modus vivendit. Ahhoz, hogy az ilyen mechanizmusok sikerrel járjanak, döntő fontosságú, hogy érzékenyek legyenek a politikai rendszer csoportösszetételének megváltozására, és képesek legyenek a konkrét csoportokra ráruházott formális hatalmat hozzáigazítani tényleges erejükhöz. (A libanoni állam összeomlásának egyik oka az volt, hogy az eltérő születési arányok megváltoztatták a demográfiai struktúrát, és ez az erőegyensúly felborulásához vezetett, néhány csoport pedig úgy érezte, hogy ez nem tükröződik formális hatalmában.)¹⁰⁰ Ha elismerjük, hogy a csoportok *mint csoportok* rendelkeznek jogokkal, akkor sokkal nehezebbé válik, hogy igazoljunk olyan mechanizmusokat, amelyek a csoport méretével és befolyásával összhangban változtatják politikai jogcímeiket. Sokkal jobb tehát, ha továbbra is az egyének jogait és szabadságait hangsúlyozzuk, miközben elfogadjuk, hogy az intézményeket e szabadságok védelme céljából kell tervezni — figyelembe véve a csoport hatalom szeszélyeit (és védekezve ellenük).¹⁰¹

Idáig csak azoknak az ellenvetéseit tárgyaltam, akik a csoportjogok nagyobb elismerését szeretnék látni. A másik oldalról azonban az az ellenvetés merülne fel, hogy még az itt védelt individualista nézet is túlságosan nagy súlyt helyez a kulturális kisebbségek érdekeire. Azok alapvető aggodalmát, akik ezt az álláspontot képviselik, kitűnően fejezi ki Poulter fejtegetése a bevándorlók kultúráival szembeni toleranciáról. „A kulturális tolerancia — írja — magától értetődően nem válhat »a bevándorló közösségeken belüli elnyomás és igazságtalanság leplévé«, valamint nem terhelheti túl és nem veszélyeztetheti az angol értékrend »társadalmi és kulturális magjának« integritását.”¹⁰² Itt annak az álláspontnak világos kifejtésével van dolgunk, amely szerint a kulturális közösségeknek alkalmazkodniuk kell a szélesebb társadalom erkölcsi és igazságossági normáihoz — először is a kisebbségi közösségen belüli igazságosság érdekében, másodszor pedig a társadalom mint egész stabilitásának és szociális egységének érdekében. Vajon nem jár-e azzal a kockázattal az ebben a tanulmányban védelt nézet, hogy fenntartja a kisebbségi közösségeken belüli igazságtalanságokat — talán olyan mértékben, hogy ez alá fogja ásni a társadalom mint egész stabilitását?

Ha az igazságosság az, hogy megadjuk minden embernek, ami jár neki; akkor a kérdés első felére adandó válasz attól függ, hogy mit gondolunk arról, mi jár egy embernek. A probléma az, hogy a különböző kulturális közösségeknek eltérő elképzeléseik vannak arról, hogy egy egyénnek mi jár vagy mire van jogcíme, és ezek az elképzelések sok esetben

nem tekintik értéknek azokat a szabadságokat és egyenlőségeket, amelyek kitüntetett szerepet játszanak az igazságosság liberális elméleteiben. Itt tehát el kell fogadnunk, hogy a liberális normák alapján beszélhetünk igazságtalanságról bizonyos kulturális közösségeken belül: lehet, hogy nem tartják tiszteletben a vallásszabadságot; lehet, hogy a nők elől elzárnak bizonyos lehetőségeket; lehet, hogy súlyosan korlátozzák az egyének jogát, hogy kifejezzék véleményüket.

Azonban szem előtt kell tartanunk, hogy az „igazságtalanság” valószínűségét és nagyságát két tényező is mérsékli. Az első az, hogy a kulturális normák és gyakorlatok elfogadhatósága részben attól függ, hogy a kulturális közösség mennyire független a szélesebb társadalomtól. Azok az indián vagy bennszülött közösségek, melyek földrajzilag távoli területeken élnek és kevés kapcsolatuk van a domináns társadalommal, élhetnek olyan normák szerint, melyek kevés tiszteletet tanúsítanak az egyének iránt. Azonban azok a kulturális közösségek, amelyek jobban integrálódtak a társadalom főáramába, nehezen tehetnék ezt, mivel tagjaik részei a nagyobb jogi és politikai rendszernek is. Például lehet, hogy nemcsak az állampolgári státus ténye köti őket ehhez a rendszerhez, hanem az is, hogy tulajdonnal rendelkeznek, kereskednek és igénybe veszik a közszolgáltatásokat. Ez megnehezíti, hogy a közösség eltérő igazságosságnormákat tartson fenn, részben azért, mert tagjai (különösen a fiatal generáció) elutasíthatják azokat az osztálytársadalmi normák nevében; de azért is, mert az egyének nem változtatgathatják tetszés szerint kulturális elkötelezettségeiket. Nem dönthetjük el, hogy csak háború idején leszünk kvékerek.

Vegyünk egy gyakorlati példát. Az indiai szubkontinensről származó, Nagy-Britanniában letelepedett embereknek nem állhat jogukban, hogy a vonakodó menyasszonyokra rákényszerítsék az előre eltervezett házasságokat. Az 1975-es, házassági perekről rendelkező törvény 12. szakasza alapján a házasság megsemmisíthető, ha „kényszer” hatására kötött, és az 1982-es *Hirani v. Hirani* eset megalapozta, hogy a kiközösítéstől való félelem miatt az egyén elégséges mértékben kényszer hatása alatt állhat ahhoz, hogy a házasság ne legyen önkéntesnek tekinthető.¹⁰³ A bevándorló közösségnek, bár joggal próbálna saját szokásai szerint élni, nincs joga elvárni a szélesebb társadalomtól, hogy kikényszerítse ezeket a normákat az egyénnel szemben.¹⁰⁴

A második tényező, mely csökkenti az „igazságtalanság” valószínűségét és nagyságát, az egyén társulási és kiválási szabadságát védelmező alapelv. Az igazságtalanság miatti aggodalmunk csökken, ha azt látjuk, hogy egy egyén, noha szabadságában állna, hogy elhagyja a közösséget, továbbra is közösségében él olyan *normák* szerint, amelyek (a szélesebb

társadalom megítélése szerint) igazságtalanul kezelik őt. Azonban döntő fontosságú, hogy az egyén milyen mértékben rendelkezik *valódi* szabadsággal, hogy kilépjen a közösségből. Amint az előző rész végén jeleztem, az egyén szabadsága, hogy kiváljon egy közösségből, olyan szabadság, amely valódi hatékonysággal bír. Vannak azonban bizonyos feltételek, amelyek ezt lehetővé teszik, és — ennél fogva — ezeket a feltételeket világosabban ki kell fejteni, ugyanis további jelzéseket nyújtanak azt illetően, miféle társadalmi és politikai rendszert támogat az itt kidolgozott elmélet.

A legfontosabb feltétel, mely lehetővé teszi a közösségből való kilépés valódi szabadságát, az, hogy legyen egy szélesebb társadalom, mely nyitva áll azon egyének előtt, akik el kívánják hagyni helyi csoportjukat. Egy olyan társadalom, mely rokonsági kapcsolatok alapján szerveződő törzsi közösségekből állna, nem tenné valóságossá a kilépési szabadságot: az egyének a faluhoz való alkalmazkodás és a pusztai törvénynélküliség (és magányosság) között kellene választania. A kilépés szabadsága csak akkor lenne valódi szabadság, ha a szélesebb társadalom sokkal jobban hasonlítana egy piaci társadalomhoz, amelyben nagy mértékű egyéni függetlenség érvényesül, s amelyben jelentősen csökkent annak a lehetősége, amit Weber társadalmi elzárkózásnak nevezett.

Fontos még, hogy a szélesebb társadalom olyan társadalom legyen, amelyben érvényesül a társulási szabadság elve; és ez valószínűtlennek tűnik egy olyan társadalmi rendszerben, amely nem értékeli a többi liberális szabadságot. Ez azt sugallja: szükséges lehet, hogy maga a szélesebb társadalom — liberális politikai kultúrát megtestesítő társadalom legyen.

Nagy László Ábel fordítása

Jegyzetek

1. Anthony D. Smith: *The Ethnic Revival*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980. A liberális reményeket „illúzióknak” nevezi, melyek „az utolsó két évszázad egyik alapvető trendjének következetes alábecsülésén” alapulnák.
2. Harold R. Isaacs: *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. New York, Harper & Row, 1975. 216.
5. Vernon Van Dyke: *The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory*. *World Politics* 29 (1977. április): 343–569. 344. Lásd továbbá: *Justice as Fairness: For*

- Groups?* American Political Science Review 69 (1975. június): 607–614. *Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal Thought.* Journal of Politics 44 (1982): 21–40. *Human Rights, Ethnicity, and Discrimination.* Westport and London, Greenwood, 1985.
4. Frances Svensson: *Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and Its Impact on American Indian Tribes.* Political Studies 27 (1979): 421–439., 438.
 5. John Gray: *Mill's and Other Liberalisms*, in John Gray: *Liberalisms: Essays in Political Philosophy.* London and New York, Routledge, 1989. 217–238., 234.
 6. Uo. 235.
 7. Will Kymlicka: *Liberalism, Community, and Culture.* Oxford, Oxford University Press, 1989. 152.
 8. Uo. 211.: „Egy kormányzat, mely speciális jogokat ad egy körülhatárolható kulturális közösség tagjainak, még kezelheti őket individuumokként; az ilyen jogok megadása egyszerűen csak egy eltérő nézetet tükröz azt illetően, hogyan kezeljük őket individuumokként.”
 9. A következő leírásban szabadon kölcsönözök John Gray *Liberalism* című tanulmányából (Milton Keynes, Open University Press, 1985).
 10. Van Dyke: *The Individual, the State*, 361.
 11. Uo. 363–364. Lásd továbbá Rawls *Justice as Fairness* című munkájáról írt tanulmányát.
 12. Van Dyke: *The Individual, the State*, 363.
 15. Uo.
 14. Uo. 364.
 15. Uo. 365.
 16. Uo. 366.
 17. Uo. 367.
 18. Uo. 368.
 19. Uo. 369.
 20. „Így a liberálisnak, mivel humánus érzések mozgatják, nyújtania kell számukra valamilyen speciális védelmet — talán létrehozva helyi rezervátumokat, ahonnan mások ki vannak zárva. Ez azonban ellentétes a liberális elmélettel, mely ha nem is az asszimiláció, de legalábbis az integráció pártján áll: az állandó kisebbségi önkormányzat elfogadhatatlan.” Vernon Van Dyke: *Collective Entities and Moral Rights*, 29.
 21. Itt finomabb megkülönböztetést kell tenni — tekintettel az olyan kulturális csoportokra, mint az amerikai indiánok vagy az új-zélandi maorik, akik bizonyos értelemben már kulturális csoportokként léteztek, mielőtt az európai politikai intézmények létrejöttek területeiken. Ezt a megkülönböztetést később tárgyalom e tanulmányban.
 22. Donald L. Horowitz: *Ethnic Groups in Conflict.* Berkeley, University of California Press, 1985. 589.
 25. Smith: *The Ethnic Revival*, 85.
 24. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, 73.; lásd továbbá 2. fejezetben, többször.
 25. Uo. 66.

26. Uo. 66–67.
27. Uo. 68. Lásd továbbá Alfred P. Rubin: *The International Personality of the Malay Peninsula: A Study of the International Law of Imperialism*. Kuala Lumpur, Penerbit University Malaya, 1974.
28. Horowitz: *Ethnic Groups in Conflict*, 195.
29. Uo. 69.
30. Ezen individualista álláspont részletesebb védelme megtalálható: Chandran Kukathas–Philip Petit: *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Oxford, Polity Press, 1990., 12–16. Egy ellentétes nézethez lásd: Charles Taylor: *Irreducibly Social Goods*, in *Rationality, Individualism and Public Policy*. Geoffry Brennan és Cliff Walsh (szerk.) Canberra: Australian National University, 1990. 45–63. Lásd azonban Robert E. Goodin válaszát: *Irreducibly Social Goods: Comment 1*, 64–79.
31. Figyeljünk fel arra, nem azt az erősebb állítást tettem, hogy kizárólag a csoporton belüli egyének élete vehető releváns módon számításba.
32. Erről lásd Horowitz: *Ethnic Groups in Conflict*, 71.
33. Uo. 101. A két legveszélyesebb afrikai törzsről, a wabenzikről (akik Mercedes autóval járnak) és a bintukról (akik „voltak” Európában és Amerikában) szóló keserű viccek azt sugallják, hogy tudatában vannak az érdekkülönbségeknek.
34. Uo. 225., és általánosabban az 5. fejezet.
35. Lásd: Judith Wright: *We call for a Treaty*. Sydney, Collins/Fontana, 1985. 292–299.
36. Charles Perkins, bennszülött közalkalmazotti vezető panasza, melyet a munkája eredménytelenségét illető bennszülött kifogásokra válaszul fogalmazott meg. Lásd: Scott Bennett: *Aborigines and Political Power*. Sydney, Allen & Unwin, 1989. 103.
37. „A néhány gazdag maláj létének köszönhetően a szegények legalább elmondhatják magukról, hogy nem teljesen az a sorsuk, hogy a gazdag nem malájokat szolgálják. Egy faji ego nézőpontjából, és ez a faji ego még mindig erős, a maláj tőkésnek egyetlen léte lényeges.” Mahathir bin Mohamad: *The Malay Dilemma*. Kuala Lumpur, Federal Publications, 1984. 44. Lásd továbbá: Thomas Sowell: *Preferential Policies: An International Perspective*. New York, Morrow, 1990. 48–51.
38. Horowitz: *Ethnic Groups in Conflict*, 226.
39. Köszönöm ezt az érvet Richard Mulgannek, aki szerint az új-zélandi urbanizálódott maorik egy példáját nyújthatják az elitérdekeknek.
40. Egy bennszülött üzletember így panaszkodott: „A földet a nagyvárosokban élő nem bennszülöttek lelkiismeretének megnyugtatóra érdekében adták, a bennszülötteknek azonban nem engedik meg, hogy szabadon használják, mert a paternalisták nem tartják a feketéket eléggé érettnek arra, hogy felelősen cselekedjenek. Például a bennszülötteknek tilos eladniuk, lízingelniük vagy elcserélniük földjeiket — kizárva így azokat a tevékenységeket, amelyek gazdasági aktívákká tehernek földjeiket.” Bob Liddle: *Aborigines Are Australian too*, in *A Treaty with the Aborigines?* Szerkesztette: Ken Baker. Melbourne, Institute for Public Affairs, 1988. 14.

41. Van Dyke: *Collective Entities*, 29.
42. Uo. 29. Van Dyke forrása: Frances Svensson idézi az Indián Ügyek Kormánybiztosát, *The Ethnics in American Politics. American Indians*. Minneapolis, Burgess, 1975. 75.
43. Uo. 29. A belső idézet a H7458 számú 1978. július 27-i Kongresszusi Jegyzőkönyvből származik.
44. Van Dyke: *The Individual, the State*, 365.
45. Uo. 365.
46. Uo.
47. Vannak olyan jogok is, amelyekkel az egyén a szélesebb társadalom tagjaként rendelkezhet. Ezek némelyikét az egyén gyakorolhatja a szélesebb társadalmon belül elhelyezkedő kulturális közösségben élve; más jogokat viszont lehet, hogy nem gyakorolhat anélkül, hogy el ne hagyná kulturális közösségét. Például egy egyén nem gyakorolhatja azt a jogát, hogy férjhez menjen, akihez akar, ha ezt a jogot a szélesebb társadalom elismeri ugyan, vallási közössége azonban nem — hacsak nem dönt úgy, hogy elhagyja vallását, A kérdést később részletesebben tárgyalom.
48. Kymlicka: *Liberalism*, 144.
49. Tehát a kérdés, melyet Kymlicka feltesz magának (a 162. oldalon), a következő: „Hogyan védhetjük a kisebbségi jogokat a liberalizmuson belül, elfogadva, hogy erkölcsi ontológiája kizárólag individuumokat ismer el, akiket egyenlő tisztelettel kell kezelni?”
50. Uo. 151.
51. Uo. 151–152.
52. Uo. 164. „A bennszülötteket megillető jogok, legalábbis szilárd formájukban, csak akkor biztosíthatók, ha nem a liberalizmussal versengőnek, hanem a liberális politikai gyakorlat egyik lényeges összetevőjének tekintjük őket.”
53. Uo. 162.
54. Uo. 165.
55. Uo. 178.
56. Uo. 197.
57. Uo. 165.
58. Uo. 167.
59. Uo. 190.
60. Uo. 240.
61. Uo. 241.
62. Uo. 19. Lásd J.S. Mill: *On Liberty in Utilitarianism; On Liberty; Essay on Bentham*. Szerkesztette és az előszót írta Mary Warnock. London, Fontana, 1985. 3. fejezet.
63. Kenneth Maddock: *The Australian Aborigines: A Portrait of Their Society*. Ringwood, Penguin, 1972. 193–194. John Anderson szabadságról alkotott magyarázata, melyre Maddock utal, a következőket javasolta: egy közösség szabadságának mércéje az, hogy fennálló rendje milyen mértékben talál ellenzékre, uralkodó eszméi pedig

- bírálatra; s egy közösség szolgátságának mércéje az, hogy a politikai ellenzékét milyen mértékben nyomják el. Ezt tárgyalja Maddock a 192–195. oldalon.
64. Svensson: *Liberal Democracy*, 430–434.
65. Kymlicka: *Liberalism*, 196.
66. Svensson: *Liberal Democracy*, 434.
67. Kymlicka: *Liberalism*, 196.
68. Uo. 196–197.
69. Az identitás fontosságát tárgyaltam az ausztráliai bennszülöttekkel kapcsolatban a következő munkámban: *Without Oppression or Disputation: Aboriginal Identity and the Origins and Growth of the Protest Movement of the 1960s*. Canberra, B.A. Honors thesis, Department of History, Australian National University, 1978.
70. Kymlicka: *Liberalism*, 170. Másutt Kymlicka a kultúra segítéséről beszél, „hogy az lassan egy teljesen liberális közösséggé váljon” (170.), valamint a „teljes körű liberális szabadságok hosszú távú eszméjének” támogatásáról (171.).
71. „Nincsenek olyan ártatlan vagy ésszerű szokások, melyeket ne lehetne visszataszítóvá vagy neveltségessé tenni, ha olyan mércéket alkalmazol, mely számukra ismeretlen; különösen ha igénybe veszel egy kis furfangot vagy ékesszólást egyes körülmények eltűnésében, mások palástolásában, ahogy beszéded céljának leginkább megfelel.” David Hume: *A Dialogue*, in Hume: *Inquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*. Szerkesztette L. A. Selby-Bigge, javította P. H. Niddith. Oxford, Clarendon, 1975. 330.
72. A méltányosság kedvéért meg kell említeni, Kymlicka nem sugallja azt, hogy van valamiféle okunk azt gondolni, hogy a kulturális ügyekben mindig van indok a gyakorlati beavatkozásra — mondjuk — bíróságok révén. A pueblo indiánok esetében például megjegyzi, hogy a vitát legjobban törzsi bíróságok dönthetnék el, „ha ez a konszenzus a pueblo indiánok között”. Lásd: *Liberalism*, 197. De hogy pontosan mit is jelent itt a konszenzus, az talán részletesebb magyarázatot igényelne.
73. T. S. Eliot: *Notes Towards the Definition of Culture*. London, Faber, 1962. 93.
74. Kymlicka: *Liberalism*, 242.
75. Loren Lomasky: *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford, Oxford University Press, 1987.
76. Uo. 248–250.
77. Uo. 42.
78. Uo. 27–28.
79. Maddock: *The Australian Aborigines*, 129.
80. Itt nem vagyok biztos abban, Lomasky milyen erősen kíván ragaszkodni ahhoz, hogy a tervek szolgáltatják azokat a személyes mércéket, amelyek segítségével az egyének választanak. Könyvében másutt, úgy tűnik, azt sugallja, az elkötelezettség bármiféle megnyilatkozása bizonyítéknak tekinthető, hogy létezik egy terv. Lásd például a 45. oldalt, ahol azt állítja, hogy az „összes motivált tevékenységséma, mely

- egy megérthető élet szerkezetét alkotja, (...) megérdemli, hogy tervnek ismerjük el”. Ha így van, akkor lehet, hogy kevésbé áll fenn nézeteltérés közöttünk.
81. Sebastian Poulter: *Ethnic Minority Customs, English Law and Human Rights*. International and Comparative Law Quarterly 56 (1987): 589–615., 600–601.
 82. A mutazila egy 8. századi arab-muzulmán iskola volt, melynek a „görög gondolkodásmód hatása alatt kialakult filozófiája hűtlenné vált az arab-muzulmán milió Isten és teremtése természetével kapcsolatos többségi felfogásához. Más muzulmánok számára nem az ész, hanem Mohamed és a Korán volt az iszlám központi élmenye”. Lásd: Ira M. Lapidus: *A History of Islamic Societies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988. 107. és általánosabban 105–108.
 83. Halálbüntetést biztosan nem, mint néhány muzulmán követelte Salman Rushdie esetében.
 84. John Rawls: *A Theory of Justice*. Oxford, Oxford University Press, 1971. 527–530.
 85. Lásd Robert Nozick: *Anarchy, State and Utopia*. Oxford, Blackwell, 1974. 3. rész.
 86. Richard Mulgan: *Maori, Pakeha and Democracy*. Auckland, Oxford University Press, 1989, 64.
 87. Ez magában foglalná az „önkéntes szolgágot” is. Egy érvehhez, mely megpróbálja kimutatni, miért nincs joga egy egyénnek ahhoz, hogy eladja magát rabszolgának, lásd a következő munkát: Thomas W. Pogge: *Realizing Rawls*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1989. 48–50.
 88. Lásd Poulter: *Ethnic Minority Customs*, 602. annak tárgyalásához, hogyan befolyásolta ez az elképzelés a brit törvényhozást az Európai Egyezmény 3. cikkelye, valamint a Nemzetközi Egyezmény a Polgári és Politikai Jogokról 7. cikkelye révén. 1
 89. Van Dyke: *The Individual, the State*, 360.
 90. Uo., lásd továbbá: 350.
 91. Van Dyke: *Collective Entities*, 26.
 92. Uo. 28–29.
 93. Uo. 27.
 94. Ezt a kérdést tárgyalja Karl Popper a „nyitott társadalom” kialakulásáról és a törzsi rendszer összeomlásáról adott magyarázatában. Lásd: *The Open Society and Its Enemies*. Volume 1: *The Spell of Plato*. London, Routledge & Kegan Paul, 1977. 10. fejezet, különösen 176–177. Lásd továbbá: F.A. Hayek: *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. London, Routledge, 1989. különösen a 3. fejezet. (Magyar kiadása: *A végzetes önhittség. A szocializmus tévedései*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1992.)
 95. Lásd Mulgan: *Maori, Pakeha and Democracy*, 12.
 96. Horowitz: *Ethnic Groups in Conflict*, 591.
 97. „Ahol a csoportok területileg összpontosulnak, ott a hatalommegosztás hasznos lehet, de nem azért, mert az »önrendelkezést« kínálja, hanem azért, mert amint a hatalmat megosztottuk, némiképp megnehezül annak meghatározása, ki is a hatalom birtokosa.” Horowitz: *Ethnic Groups in Conflict*, 617.

98. A salish nép jogi úton keresett védelmet hagyományos kultúrája számára — különleges jogokat nyerve, melyek lehetővé tennék, hogy folytassa hagyományos halászati tevékenységét. A bíróság valóban elismerte a hagyományos halászat kulturális jelentőségét, és magánjogi alapon nagyobb halászati lehetőséget biztosított számukra. A döntés végrehajtása azonban elmérgesítette a salish társadalomban meglévő, addig lényegtelen megosztottságot a partmenti és a tengeri halászemberek között. Hozzájárult a kulturális közösség széthullásához, új egyenlőtlenségeket, komoly pereket, sőt nyílt ellenségeskedést idézett elő a törzsek között. Erről lásd: Michael R. Anderson: *Law and Protection of Cultural Communities: The Case of Native American Fishing Rights*. *Law and Policy* 9 (1987. április): 125–142. Anderson kijózanító végkövetkeztetése az, hogy azon tényezők közül, amelyek a salishok „hagyományos kulturális közösségének pusztulását” magyarázzák, „...a törzsekben belüli, előzetesen meglévő kulturális megosztottság volt a legfontosabb, mely bátorította a magánhalászokat, hogy határozottan eltérő módokon használják ki kiterjesztett halászati jogaikat. Bár magánjogi szempontból a törvény előtt egyenlőek voltak, a salishok kulturálisan különböztek és különböznek ma is: a hagyományos és tőkés tengeri halászoknak eltérő értékrendjük van, és másképp látják a világot. Talán nem meglepő, hogy a kulturálisan megosztott csoportnak nyújtott kiterjesztett lehetőségek csak fokozták a megosztottságot” (159–140.)
99. Horowitz: *Ethnic Groups in Conflict*, 633.
100. Erről lásd: John P. Entelis: *How Could Something So Right Go So Wrong? The Collapse Of Lebanon's Ethnoconfessional Democracy*, in *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor Of Richard Bayly Winder*. Szerkesztette Farhad Kazemi és R. D. McChesney. New York and London, New York University Press, 1988. 216–240.
101. Talán ennek alapján kellene kezelnünk néhány problémát, melyekkel azok az őslakos és indián közösségek szembesülnek, akik követeléseiket a velük szemben elkövetett múltbeli igazságtalanságokra alapozzák. A megoldás nem a csoportjogok elismerésében rejlik. Inkább abban, hogy határozzuk meg azon konkrét történelmi közösségek jogcímeit, amelyek a múltban igazságtalanság áldozataivá váltak. Amint követeléseik érvényességét tisztáztuk (és itt nem mondtam semmit arról, hogy a múltban elszenvedett igazságtalanságot hogyan kellene megállapítani, vagy arról az elvről, amely alapján ezt a kérdést kezelni kellene), azon intézményes mechanizmusok kérdéséhez fordulhatunk, amelyek ahhoz szükségesek, hogy kielégítsük a jogos követeléseket és jóvátegyük az igazságtalanságokat. Ha a földhöz való jog megadását megfelelő megoldásnak ítéljük, akkor ez felveti azt a kérdést, hogy e jogoknak milyen formát kell öltetniük a szóban forgó egyének és közösségük érdekeit figyelembe véve.
102. Poulter: *Ethnic Minority Customs*, 593.
103. Uo. 599–600.
104. A közösség természetesen továbbra is kiközösítheti a más nézetet valló tagot. A szeretet, a jóindulat és a szociális elfogadás megvonásából származó elnyomást és igazságtalanságot talán lehetetlen kiküszöbölni.