

Szegő Katalin emlékének ajánlom

Feltűnő a nagy gondolkodók
politikai filozófiai és egyéb művei
közötti rangbéli különbség – még
magánál Platónnál is. A politika
soha nem éri el ugyanazt
a mélységet. A mélyértelműség
hiánya nem más, mint az érzék
hiánya azon mélység iránt,
amelyben a politika gyökerezik.

Hannah Arendt



BEVEZETÉS

A nemzeti kisebbségek problémája iránti érdeklődés a nyugati, döntően angol nyelvű politikaelméleti irodalomban valamikor a múlt század hetvenes éveiben élénkült meg. A teoretikus érdeklődésnek ez a fokozódása egybeesett a Nyugat-Európában ekkoriban bekövetkező „etnikai reneszánszal”: eladdig asszimilálódtak hitt kulturális vagy nemzeti közösségek, mint például a bretonok, fölfedezték eleik kultúráját, és tudatos erőfeszítést tettek nyelvük és hagyományaik újraélesztésére. Másfelől ugyanerre az időszakra tehető Nagy-Britanniában is a nemzeti ellentétek végletes kiéleződése, a brit birodalmi gondolat s nemzeteszmény hanyatlása.

A politikai gondolkodásnak a probléma iránti érzékenységét ugyanakkor a Nyugat-Európába történő betelepülési folyamat is fokozta. Ennek nyomán megjelentek a nagy nyugat- és közép-európai államokban, Franciaországban, Nagy-Britanniában, Németországban olyan etnikai közösségek (észak-afrikai arabok, indiaiak, törökök), melyeknek kultúrája szerkezetében is eltért a domináns európai kultúrától, s amelyeknek hagyományai rendszerint egy illiberális szokásrendszert testesítettek meg. Ezek a csoportok másfelől igen hevesen követelték szokásaik és hagyományaik jogi elismerését. Ez az elméletben jogfilozófiai vitákat eredményezett, illetve felvetette a *multikulturalitás* problémáját: ti. azt a kérdést, hogy illiberális közösségi hagyományok élvezhetnek-e jogi elismerést a liberális államokban. Noha ezt a jogi megerősítést az említett közös-

ségek a jogalkotásban és a joggyakorlatban ritkán kapták meg, követeléseik ráirányították a figyelmet az egyes európai országokban élő „őshonos” kisebbségek rendezetlen helyzetére is. Minthogy ezeknek a közösségeknek a nyelvhasználatra, anyanyelvű oktatásra, politikai képviselőre, autonómiára stb. vonatkozó igényei nem vetettek fel hasonló, a kulturális másságból fakadó problémákat, követeléseiknek az egyes államok rendszerint helyt is adtak.

A fentiek fényében úgy tűnhetne, hogy a nemzeti vagy etnikai kisebbségek problémája a XX. század végének problémája, s mint ilyen specifikusan nyugat-európai probléma. Valójában azonban ez a probléma Európában hagyományosan kelet-európai problémának számít, s mint ilyen eredetileg a XIX. század végének s a XX. század elejének volt a problémája. Való igaz, hogy Kelet-Európa a múlt század elején nemigen ismerte a kulturális másságnak a mai Nyugat-Európára jellemző tapasztalatát, hiszen a kelet-európai népek kultúrája *szerkezetében* nagymértékben hasonlít egymásra, de ismerte a *nemzeti kisebbségek* problémáját, az eltérő *nyelvű* kultúrák kényszerű együttéléséből fakadó konfliktusokat, és ilyen tekintetben a mai nyugat-európai vagy angolszász teoretikusok nemritkán régi kelet-európai bölcsességeket fedeznek fel. Lévé, hogy a nemzeti kisebbségek problémája térségünkben mindmáig megoldatlan probléma, jelen könyvben az angolszász politikaelméleti irodalomnak kizárólag arra a szegmensére összpontosítok, amely ezen probléma teoretikus leképzésében vagy megoldásában hasznunkra lehet. Azaz nem tárgyalom a multikulturalitás problémáját s azokat a specifikus jogfilozófiai kérdéseket, amelyeket az eltérő szerkeze-

tű kulturális hagyomány és szokásrendszer jogi elismerésé-
vetne fel.¹

Másfelől azt is tudnunk kell, hogy a probléma – még
ebben a szűkre szabott formájában is – ma már globális
probléma. Nem kelet-európai, és még csak nem is kizáró-
lag európai, hiszen a nemzeti kisebbségek kérdése Kana-
dától Spanyolországig s Ausztráliától az Egyesült Államo-
kig mindenütt napirenden van. Ez pedig azt jelenti, hogy
a problémát generáló tényezők köre nem szűkíthető regio-
nális jellegű történelmi folyamatokra, mint amilyen pél-
dával a Nyugat-Európába történő bevándorlás folyamata,
vagyis hogy általánosabb, globális természetű tényezőkről
van szó.

Ami a mai angolszász politikai filozófia megértésében
hasznunkra lehet, az két ilyen tényező előzetes vizsgálá-
ta, amelyek azonban egyaránt éreztetik hatásukat az an-
golszász világban és azon kívül is, például a kontinentális
Európában. Az egyik ilyen tényező a *kommunitárius* politi-
kai filozófia térnyerése és felfutása napjainkban, a másik vi-
szont nem teoretikus, hanem praktikus természetű, s a po-
litika szerkezetváltásával, az ún. identitáspolitikák terjedé-
sével függ össze. Ezek a folyamatok természetesen nem
függetlenek egymástól, de összefüggéseiknek *mikéntje* nem
képezi jelen munka tárgyát. Ugyanakkor viszont külön-

1 Bizonyos értelemben a multikulturalitás Kelet-Európában, így
Romániában is valóság, de nem azért, mert román, magyar és
német ajkú emberek élnek együtt, hanem mert román, magyar,
német ajkú emberek és romák élnek együtt. A roma közösség
ugyanis szerkezetében és hagyományaiban is igen sajátos kultú-
rát képvisel. Erről azonban a román politikai és közjogi gondol-
kodás egyelőre hallgat, s a romakérdést egyszerűen csak szociális
és esélyegyenlőségi kérdésnek veszi.

külön mégiscsak előzetes ismertetésre szorulnak, ugyanis a későbbiekre nézve magyarázó erővel bírnak.

A komunitárius filozófia

A komunitárius vagy közösségelvű² politikai filozófia a XX. század utolsó harmadának egyik leginkább figyelemre méltó és legnagyobb hatású elméleti mozgalma. Általában olyan szerzők nevét kapcsolják a mozgalomhoz, mint Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer és Michael Sandel.³ A mozgalom annak köszönhette a sikerét és a teoretikus jelentőségét, hogy a politikai filozófia klasszikus kérdését, azaz a *szabadság* kérdését vetette fel.

-
- 2 A magyar filozófiai nyelvben egyszerre használatosak a komunitárius, komunitariánus és a komunitarista megjelölések, s egyelőre még nyitott kérdés, hogy melyik fog végérvényesen meghonosodni. Jőmagam következetesen ragaszkodom a komunitárius vagy közösségelvű megnevezésekhez.
 - 3 Az említett szerzők fontosabb munkái: Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest, 1999; Charles Taylor: *Humanizmus és modern identitás*, in: *A modern tudományok emberképe*, Gondolat, Budapest, 1988; Charles Taylor: *Atomism*, in: *Communitarianism and Individualism*, Oxford University, Oxford, 1992; Charles Taylor: *Az elismerés politikája*, in: *Multikulturalizmus*, Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997; Charles Taylor: *What's Wrong with Negative Liberty*, in: *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1998; Charles Taylor: *Sources of the Self*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, é. n.; Michael Walzer: *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Martin Robertson, Oxford, 1983; Michael Walzer: *Pluralism: A Political Perspective*, in: *The Rights of Minority Culture*, Oxford University, Oxford, 1995; Michael Sandel: *A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én*, in: *Modern politikai filozófia*, Osiris, Budapest, 1999.

Hannah Arendt írja a *Múlt és jövő között* című gyűjteményes esszékötetében, hogy a politikai gondolkodásnak voltaképpen egyetlen klasszikus problémája van, s ez a szabadság problémája.⁴ A szabadság azonban – hasonlóan egyéb politikai fogalmainkhoz, mint például az *egyenlőség* vagy a *közösség* – önmagában csupán egy elvont *eszmény*. Politikai eszményeink, éppen elvont jellegük miatt, viszonylagos történelmi állandóságot mutatnak: a szabadság ugyanúgy központi kérdése Arisztotelész *Politikájának*, mint sir Isaiah Berlin híres tanulmányának,⁵ noha a kettő között több mint kétezer esztendő telt el. Ugyanakkor viszont – megint csak az elvont jellegük miatt – a napi politika szempontjából önmagukban hasznavehetetlenek. A szabadság eszméje lelkesítheti a forradalmárokat, megigézheti a zeneszerzőket vagy festőket, ihletet jelenthet a költők számára, de önmagában politikai szempontból hasznavehetetlen. Ahhoz, hogy hasznát vegyük, tartalomra kell szert tenni, azaz mindenkor *konkrét értelmezésre* szorul. Ez az értelmezés azonban soha nem pusztán interpretációs kérdés: politikai eszményeink *valamilyen* értelmezését

-
- 4 Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*, Osiris – Readers International, Budapest, 1995. Arendt azért beszél ebben a kötetben a politikai gondolkodás klasszikus problémáiról, mivel a kötetben közölt tanulmányok eredetileg egy nagyobb szabású, összefüggő munka részeit képezték volna, ami a *Bevezetés a politikába* címet viselte volna. Ez a munka különböző okok miatt torzóban maradt, de Arendtnek ezeket a hátrahagyott töredékeit később megjelentették, többek között magyarul is, *Mi a politika?* címmel, in: Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*, Gond – Palatinus, Budapest, 2002. A munka egyes részeit később Arendt önálló tanulmányokká formálta, ezek jelentek meg *Múlt és jövő között* című kötetében.
- 5 Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma, in: *Négy esszé a szabadságról*, Európa, Budapest, 1990.

testesítik meg politikai intézményeink, jogszokásaink stb. A szabadság kérdése mindig akkor merül fel tehát, amikor az eszmény bevett értelmezése meginogni látszik: amikor hitelüket veszítik azok a politikai intézmények, amelyek a szabadság uralkodó értelmezését testesítik meg.

Az a tény, hogy a XX. század végén a szabadság kérdése az angolszász világban újfent a politikai gondolkodás homlokterébe került, arra utal, hogy a szabadság kanonikus értelmezését illetően megbomlott a társadalmi összhang. Ezt az értelmezést az angolszász világban az 1689-es dicsőséges forradalomtól errefelé, vagyis John Locketól kezdődően a liberális gondolati hagyomány testesítette meg, a maga különféle hiposztázisaiban, így a szabadság kanonikus értelmezésre vonatkozó kétely, amit a kommunárius filozófia fogalmazott meg, a dolgok természete szerint igen hamar átalakult szabadelvűek és közösségelvűek intellektuális csatározásává. Ez a vita változó hevességgel mintegy harminc esztendeje folyik, és ma sem tekinthetjük minden tekintetben lezártnak. A vita eddigi fejleményeinek kiváló összegzését adja Will Kymlicka több munkájában is, különösen a vita *teoretikus* hozadékaira összpontosítva.⁶

A kommunitarizmus mint mozgalom akkor nyert polgárjogot, és vált mint megnevezés is általánosan elfogadottá, amikor Amy Gutmann egyik tanulmányában⁷ tétélesen

6 Lásd például: Will Kymlicka: *Communitarianism*, in: Uő.: *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon, Oxford, 1990; Will Kymlicka: *Taylor's Social Thesis*, in: Uő.: *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon, Oxford, 1992 (1989).

7 Amy Gutmann: *Communitarian Critics of Liberalism*, *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), újranyomva in: *Communitarianism and Individualism*, Oxford University, Oxford, 1992.

is szembeállította az 1960-as és az 1980-as évek kommunikatárius kritikájának jellegzetes vonásait, és kimutatta, hogy ez utóbbi intellektuális szempontból nem örököse a 60-as évek kollektivista, marxizáló szemléletmódú társadalombírálatának, amely a jó társadalom elvi alapjait a kollektív tulajdonban és az egyenlő politikai hatalomban látta. A liberális társadalmi rend új bírálói nem Marxra, hanem Hegelre és Arisztotelészre támaszkodtak. Természetesen, ahogyan az lenni szokott, napjaink kommunikatárius mozgalmá sem alkot az elviek tekintetében egységfrontot. Másak a politikaelméleti következményei ugyanis egy hegelianus s egy arisztotelianus társadalombírálatnak. Az előbbire Charles Taylor könyvei adnak példát, az utóbbira MacIntyre munkája.

A mozgalom mára már annyira szegmentálódott, hogy egyesek, mint például David Miller, tudni vélnek bal- és jobboldali, szocialista, liberális és konzervatív kommunikatárizmusról.⁸ Ugyanakkor, állítja mégis Miller, a közösségelvű filozófiák látható sokfélesége egy adott ponton mégiscsak redukálható. Minden politikai teória ugyanis, teszi hozzá, szerkezetileg két, analitikusan különválasztható elemet tartalmaz.⁹ A magvát minden ilyen elméletnek egy filozófiai/antropológiai előfeltevés vagy kívánalom alkotja, azaz valamiféle igen általános elképzelés az emberi természettel s az emberrel mint szabadon cselekvő, morális lényel kapcsolatosan. Ez az antropológiai előfeltevés lehet nyílt vagy rejtett, de minden esetben azonosítha-

8 Lásd: David Miller: *Communitarianism: Left, Right and Center*, in: Uő.: *Citizenship and National Identity*, Polity, Blackwell, Oxford, 2002.

9 Uo., 99. o.

tó módon jelen van. Ezen nyugszanak aztán azok a preskriptív vagy normatív elvek, amelyek a teória „ideológiai” részét képezik. Vagyis az azzal kapcsolatos elképzelések, hogy miként kellene az államot berendezni, miféle társadalmi kapcsolatok kívánatosak az így vagy úgy fölfogott ember számára stb. Az antropológiai megfontolások megalapozhatják az ideológiai kívánalmakat, kapcsolatuk azonban rendszerint nem következményszerű. A kívánatos társadalmi berendezkedés szempontjából az empirikus érvek legalább annyit számítanak, mint az antropológiai előfeltevések. Ez a szerkezeti kettősség tehát egyszersmind az általános és konkrét, az „ideális” és tényszerű kettősségét is jelenti, s úgy tűnik, hogy ez a politikai gondolkodásnak egyik maradandó vonása: hiszen Arisztotelész *Politikájában* is egyaránt találhatunk az emberi természettel kapcsolatos egészen általános megfontolásokat s ugyanakkor az ideális állami berendezkedést megalapozni hivatott nagyon is konkrét, empirikus vizsgálódásokra – például az athéni alkotmány szerkezetére – vonatkozó utalásokat. Platónnal szemben Arisztotelész azt tartotta, hogy gondolkodni nem az ideális államról kell, hanem arról, amelyik „megvalósítható”.¹⁰

10 Hasonlóképpen látja a politikai gondolkodás szerkezetét az olasz liberális jogfilozófus, Norberto Bobbio is. Szerinte a politikai filozófia a kutatás háromféle típusát követeli meg: 1. hogy mi a politika, s miben különbözik az etikától; 2. hogy melyek a hatalom legitimitásának alapjai; 3. s hogy melyik az ideális állam vagy köztársaság. Ezzel szemben a politika tudománya, azaz a politológia tudományos módszerek révén megszerezhető értéksemleges tudásra törekszik, ami empirikusan igazolható vagy cáfolható. Lásd Norberto Bobbio: *Philosophy and Political Science*, in: Uő.: *Democracy and Dictatorship*, Polity, Cambridge, 1997, 46–47. o.

Ami a komunitárius filozófiákban közös, véli Miller, az az antropológiai előfeltevés. – Amikor ezt a feltevést tárgyaljuk, nem szabad szem elől téveszteni, hogy egy olyan elképzeléssel van dolgunk, ami a szabadság liberális értelmezését, egészen pontosan pedig a szabadság liberális értelmezésében működtetett módszertani individualizmust volt hivatva kikezdeni. Mégpedig több értelemben is.

Charles Taylor alapvető és gyakran ismételt meggyőződése szerint a liberális tradíció egyik teoretikus tévedése abban áll, hogy a szabadságot önértéknek, vagyis az emberi élet céljának tekinti. Ebből adódik az egyéni autonómia, a *választás szabadságának* kitüntetett helyzete a szabadelvű gondolati hagyományon belül. Valójában azonban a szabadság az emberek önértelmezésében ritkán önérték. Az emberek ugyan rendszerint a szabadságot az értékes élet részének tekintik, de ritkán tartják az élet céljának. Taylor meggyőződése, hogy az emberi szabadságnak életcélként való elgondolása a szabadságot tartalmától fosztja meg, s az egyéni autonómia gondolatát kiüresíti. Kymlicka úgy is katalogizálja Taylornak ezt az érvét, hogy az „ürességi érv” (emptiness argument).¹¹ Az a tény azonban, hogy a liberálisok a szabadság gondolatát módszertanilag függetlenítik annak az emberi élet társadalmi összefüggéseibe való természetszerű beágyazottságától, nem csupán a szabadság eszköz-jellegének elutasítását vonja maga után, vagyis az arisztotelészi filozófiai örökség megtagadását, hanem továbbmenően a szabadelvűeket arra is képtelenné teszi, állítja Taylor, hogy a szabadság megvalósulásának konkrét, elsősorban társadalmi feltételrendszerére érdemben reflektálhassanak. Ez egyébként logiku-

11 Will Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy*, 208. o.

san következik a liberális gondolat természetjogi hagyományából is, hiszen maga Locke is hajlott arra, hogy a szabadságot az ember természeti – vagyis a társadalmi és politikai megelőző – állapotaként gondolja el.

Taylor érvei mindazonáltal többet tűznek ki maguk elé, mint a természetjogi hagyomány szimpla lejárását s a társadalmi tényező egyszerű felmutatását. Először is azért, mert Taylor a szabadság s az egyéni autonómia megvalósulásának feltételei között nem csupán a külső, társadalmi, hanem a belső, pszichikai természetű feltételekre is gondol, amint azt a *Mi a gond a negatív szabadsággal?* című tanulmányában elvégzett analízise is mutatja. Másfelől pedig a társadalmi feltételrendszer hangsúlyozása sem pusztán az ember társadalmiságának arisztotelészi felismerését követi, feltéve, hogy ez a felismerés – miként azt a népszerű értelmezése tanítja – mindösszesen arra hívja fel a figyelmet, hogy az ember társai között él. A szabadság társadalmi állapotként való elismerése ugyanis Taylornál normatív következményekkel is jár, hiszen azt a következtetést is hordozza, hogy szabadságra és egyéni autonómiára törekedni nem minden társadalomban értelmes dolog. A liberalizmus pedig éppen azoknak a társadalmi feltételeknek az elemzését hanyagolja el, állítja Taylor, amelyekben belül az önállóságra és egyéni autonómiára való törekvésünk értelmet nyerhet. Ha ugyanis a szabadságon a *választás* szabadságát értjük, akkor el kell ismernünk, hogy értelmes választás csakis ott lehetséges, ahol vannak értelmes opciók. A szabadságunk értelmessége tehát az értelmes választási lehetőségek meglétének függvénye, s ilyen értelemben a szabadság élhető állapotának intézményesítése egyszersmind bizonyos társadalmi állapotok intézményesítésének a függvénye – végső soron tehát az ésszerű társadalmi berendezkedés kérdése. Az úgynevezett „tár-

sadalmi tézis” (social thesis) az ember társadalmi állapotát ebben az „erősebb” formában fogalmazza meg, s Taylor értelmezésében ennek közvetlen kihatása van a kormányzati politikára. Ama liberális érv ugyanis, állítja, mely szerint az értelmes opciók önértéküknél fogva fennmaradnak a társadalmi és kulturális kínálat piacán, történelmileg tekintve nem bizonyult helytállóknak, s ezért a döntő többségében értelmes kínálat fenntartásának érdekében úgymond „a közjó politikájára” lenne szükség. Ez egyfelől korlátozná az egyéni választás szabadságát, másfelől kikezdené az állam semlegességének specifikusan modern s elsősorban az angolszász világban érvényes eszményét, amennyiben az állam nem bizonyulhat közömbösnek polgárainak opciójával szemben.

Tény azonban, hogy eredeti formájában, ahogyan azt Taylor a Hegelről írott könyvében körvonalazta, majd később újrafogalmazta,¹² a társadalmi tézis nem volt sokkal több az egyén társadalmi természetének felismerésénél. És a tézis a nemzeti közösségek problémájával foglalkozó közösségelvű diskurzus számára végső soron ebben a formában bizonyult termékenynek, s elméleti következményeit tekintve az „elismerés politikájának” (the politics of recognition) az eszméjéhez, vagyis ahhoz a gondolathoz vezetett, hogy az állam nem bizonyulhat közömbösnek polgárai etnikai vagy kulturális hovatartozásával szemben.

Ám amennyiben az ember társadalmi lény – és végső soron ezt hangsúlyozzák majd Arisztotelész nyomán az olyan szerzők, mint William M. Sullivan –, akkor viszont

12 Lásd Charles Taylor: *Hegel*, Cambridge University, Cambridge, 1975; Charles Taylor: *Hegel and Modern Society*, Cambridge University, Cambridge, 1996.

ez nem csupán azt jelenti, hogy közösségben él, hanem azt is, és *elsősorban* azt, hogy a közösség léte – s ha az Arisztotelésztől eredeztethető republikánus hagyományra támaszkodunk, akkor azt kell mondanunk, hogy a *politikai* közösség léte vagy a közösség *politikai* léte – „ontológiai értelemben elsőbbséget élvez az egyénnel szemben”. „A *polis* az, amely az embert mint emberi lényt szó szerint lehetővé teszi.”¹³ Ez az értelme annak a *Politikában* olvasható, sokat idézett és gyakran félreértett meghatározásnak, hogy az ember *zoon politikon*, azaz politikai lény. Ha ugyanis ez csupán azt jelentené, hogy az ember társas lény, mert társai között él, akkor banalitás lenne. Ennek ellenére kétezer éven át termékeny felismerésnek bizonyult, s ennek az az oka, hogy a közösségi, vagyis politikai lét primátusát hangsúlyozta az egyéni léttel szemben. De ha ez így van, akkor ez azt is jelenti, hogy az emberi szabadság elválaszthatatlan az ontológiai fundamentumától, azaz a politikai közösségtől: az egyén politikai szabadsága a politikai közösség szabadságának függvénye. Minthogy azonban egyetlen közösség sem általában vett közösség, s minthogy minden egyes ember valamely partikuláris politikai közösség tagja, s eme közösség tagjaként lesz szabad, ezért szabadságának tisztelete az illető partikuláris közösség politikai önrendelkezésének elismerését feltételezi. Látható módon az Arisztotelészt követő komunitárius kritika, kiindulva a szabadság közösségi, vagyis politikai beágyazottságának felismeréséből, a szabadság természeti állapotán nyugvó egyetemes emberi méltóság tiszteletének

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

szabadelvű követelményét a partikuláris közösség politikai elismerésének követelményével helyettesíti.

A politika szerkezetváltása

Miként azt korábban említettem, a másik ok, amiért a nemzeti közösségek problémája az angolszász világban teoretikus érdeklődés tárgyává vált, a politika szerkezetváltásában keresendő, vagyis az ún. identitáspolitikák (politics of identity) térnyerésében. Úgy gondolom, hogy ennél a problémánál érdemes megint csak hosszabban elidőzni, ugyanis sokféle kelet-európai, sőt egyáltalán európai gondolkodásbeli stigma diagnózisára jó alkalmat szolgáltatathat. Miként ugyanis azt a múlt század második felében Isaiah Berlin is szóvá tette, a kontinentális Európában élő embernek meglehetősen sajátos fölfogása van a politikáról, amit Berlin – ha tartalmában nem is, de jellegében – a sztálinizmussal rokonított. Ennek az elképzelésnek a lényege az, mondja, hogy a politikai nézetkülönbségeket s a politikai elvekre vonatkozó véleménykülönbségeket a jövőben a módszerekkel kapcsolatos, végső soron „technikai” jellegű vita fogja föl váltani. Ennek a gondolatnak az első szószólója a romantikus szocialista Saint-Simon volt, aki azt jövendölte, hogy az emberek kormányzását hamarosan felváltja a dolgok igazgatása. Manapság, írja Berlin alig több mint száz esztendővel eme prófécia után, Nyugat-Európában „arról folyik a vita, hogy mi a legjobb módja annak, hogy minimális gazdasági vagy társadalmi stabilitást el lehessen érni, amely nélkül »elvontnak«, »akadémikusnak«, a sürgető napi követelményektől távol állónak mutatkoznak az alapelvekre és az élet céljaira vonatkozó ér-

vek.¹⁴ Az eredmény a nyugat-európai lakosságnak a hosszú távú politikai problémák iránt tapasztalható érdektelensége – szemben a mindennapos gazdasági vagy társadalmi problémákkal –, amely felett a megdöbbenett amerikai és brit megfigyelők néha sajnálkoznak, s tévesen a cinizmus növekedésének és az eszményekből való kiábrándulásnak tulajdonítják”.¹⁵

Mindenesetre tény, hogy – többek között – a politikai tevékenységnek adminisztratív, közigazgatási tevékenységként való felfogása az, amiben az ideológia és az ideológiai alapokon való politizálás közeli elhalását jövendő próféciaik gyökereznek, amelyek olyannyira népszerűek ma Európa keleti felében, s amelyek ellen már a múlt század ötvenes éveiben olyan szenvedélyesen kikelt Friedrich August von Hayek, mellesleg a század egyik legjobb liberális közgazdásza. Ő azt mondta, hogy az elvekkel szembeni gyanakvás, az állandó és elvtelen kompromisszumkésztség előbb-utóbb olyan társadalomhoz vezetnek majd, amelyben „a rendet egyenes parancsok teremtik meg”.¹⁶ (Eme próféciaik népszerűségének másik oka vélhetően a politikai manipulációval szembeni tartós és konok gyanakvásban rejlik. Azt a kérdést azonban, hogy mennyire *reprezentatív* a pártpolitika, s hogy mennyiben képviseli

14 Berlin szerint politikai véleménykülönbségeink az élet céljairól vallott eltérő nézeteinkkel is összefüggnek. Olyan gondolat ez, amit az európai politikai gondolkodásban megint csak Arisztotelész fogalmazott meg először és – úgy tűnik – máig ható módon.

15 Isaiah Berlin: Politikai eszmék a huszadik században, in: *Négy eszszé a szabadságról*, 161. o.

16 Friedrich A. Hayek: A valódi és a hamis individualizmus, in: *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, II. kötet, Atlantisz, Budapest, 1992, 112. o.

az általa felvállalt vélt vagy valós érdekeket, nem kívánom feszegetni. A képviseleti kormányzat egész problémaköre XIX. századi, s a korabeli választójogi reformokkal függ össze. Tárgyalása túl messzire vezetne, s olyan kérdéseket vetne fel, amelyek nem tartoznak szorosán a tárgyhoz. Másfelől viszont az is igaz, s ezt a ténytet nem érdemes elhallgatni, hogy a pártpolitikával szembeni kételyek gyakorlatilag ugyanolyan idősek, mint a pártpolitika maga. Az az elképzelés, írja Hannah Arendt, „mely szerint a belpolitika csalásból és hazugságból, hitvány érdekekből és még hitványabb ideológiákból szöött szövet”, „legalább olyan régi, mint a párt-demokrácia – tehát százévesnél valamivel régebbi –, amely az újkor történetében első ízben állította magáról, hogy a népet képviseli, holott éppen a nép nem hitte el ezt sohasem”. Ami pedig a külpolitikával kapcsolatos előítéleteket illeti, mondja, melyek szerint ez „ide-oda ingadozik az üres propaganda és a nyers erőszak között”, ezek „megszületése az imperialista expanzió ama bizonyos első évtizedére tehető, amikor a nemzetállam nem a nemzet megbízásából, hanem a nemzeti gazdasági érdekek miatt kezdte meg az európai uralmat az egész Földre kiterjeszteni”.¹⁷⁾

De visszatérve a próféciákhoz s azok hiteléhez: Arendt egyszersmind arra is felhívja a figyelmet, hogy mennyire meghökkentő dolog is egy ilyen fiatal jelenség ennyire korai halálát jósolni. Ami nem jelenti azt, teszi hozzá rögtön, hogy ne zajlanának ma valóban a politikai szférában olyan folyamatok, amelyek az ideológia elhalását látszanak alátámasztani. A politikának a közigazgatási adminisztrációra való redukciója azonban őt is ugyanazzal a félelemmel töl-

17 Hannah Arendt: Mi a politika? in: *A sivatag és az oázisok*, 29–30. o.

tötte el, mint Hayeket, aki tanulmányának mottójául Tocqueville egyik gondolatát választotta, amelyik a demokratikus politika abszolút hatalommá való távlati átváltozását jövendölte a közigazgatási centralizáció következményeképpen. Az emberek ma azt remélik, írja maga Arendt is, hogy egy „világkormányzat” „az államot közigazgatási gépezetté változtatja, a politikai konfliktusokat bürokratikus úton intézi el, és a hadsereget rendőri erőkké váltja fel. Persze ez a remény teljesen utópikus, hogyha politika alatt – mint általában – az uralkodók és alattvalók közti viszonyt értjük. Ebből a szemszögből a politikum megszüntetése helyett a despotikus uralom szörnyűségesre növekedett formájához jutnánk el, amelyben az uralkodók és az alattvalók közötti szakadék oly gigantikus méreteket öltene, hogy teljességgel lehetetlen lenne a lázadás, az uralkodók alattvalók általi bármiféle ellenőrzéséről nem is beszélve. Eme despotikus jelleg az sem változtatna, hogyha e világkormányzásban nem fedezhetnénk fel személyeket, despotákat, hiszen a bürokratikus uralom, a büro anonimitása révén gyakorolt uralom sem kevésbé despotikus attól, hogy azt »senki« sem gyakorolja; ellenkezőleg, e hatalom még szörnyűségesebb, hiszen ezzel a Senkivel senki sem beszélhet, előtte magát senki sem mutathatja meg”.¹⁸

Nyilván a kérdést ebben a formában is föl lehet vetni, mintegy azt kérdezve, hogy melyek a demokratikus politika várható *végkifejletének* irányai: a pártpolitikával szembeni kollektív gyanú, mondhatnánk Hayekkel együtt, előbbutóbb az elvszerű politika felszámolásához vezet, vagy legalábbis a választók politikai rezignációjához. Ebben a formájában viszont a kérdés nem a *van*, hanem a *kell* kérdése:

18 Uo., 28–29. o.

szükség van-e egyáltalán elvszerű politikára, és mi célból? Valóban a despotizmus-e a pártpolitika és az ideológiai alapokon művelt politika egyetlen alternatívája? Az ideológia elhalását jövendőlk profécíák hitelének szempontjából azonban, úgy gondolom, célszerűbb lenne inkább a pártpolitika és az ideológia keletkezésének körülményeit megvizsgálni. Ha azt találjuk, hogy megszűntek hatni azok az okok, amelyek a pártdemokráciát életre hívták, várható az ideológiai alapokon való politizálás közeli elhalása is.

Történelmi tény, hogy az ideológiai alapokon való politizálás gyakorlata az európai társadalmak demokratizálódásával párhuzamosan jelent meg – a kontinensen először a francia forradalom idején, a monarchisták és a hazafias párt, a hegypártiak és a girondisták pártharcaiban. Mindaddig, amíg a politika a kevesek kiváltsága volt, akik ugyanahhoz a – kiváltságos – rendhez tartoztak, a mai értelemben vett ideológiai ellentétek nem játszottak különösebb szerepet a politikai folyamatok alakításában. Ezek akkor váltak fontosakká, amikor a plebejus rétegek is a politika aktív részeseivé és alakítóivá váltak – amikor tehát megjelentek az eltérő társadalmi pozíciójú vagy – a marxista fogalomhasználattal élve – az eltérő társadalmi „osztályokhoz” tartozó emberek a politikában. A pártosodás tehát a kontinentális politikában az emberi és politikai jogok egyetemessé tételével párhuzamosan alakult ki, ami persze a francia forradalom idején inkább csak deklarált kívánalom volt, semmint politikai valóság, bár tény, hogy a Nemzeti Konventet elvben általános választójog alapján történő szabad választásokkal hozták létre (melyből viszont a nőket kizárták).

Az általános választójog későbbi instituálása az egyes európai országokban azonban, miként arra Norberto Bobbio is felhívja a figyelmet a demokráciáról és diktatúrá-

ról írott könyvében,¹⁹ teljességgel átalakította a *képviselői állam* politikai gyakorlatát: korlátozott választójog mellett, uninominális szavazati rendszerben egyének választanak egyéneket, s a pártok a parlamenten belül formálódnak. Általános szavazati jog alapján történő listás szavazásnál a választók pártokra szavaznak, amelyek a parlamenten kívül jönnek létre. Az ilyen típusú képviselői rendszerekben a fő politikai szereplők többé nem az egyének, hanem az osztályérdekeket vagy annál is általánosabb érdekeket megjelenítő és proklamáló pártok. A politikai döntések nem a többségi véleményalkotás, hanem a pártok közötti kompromisszum révén születnek.

Az ideológiai alapokon való politizálás létrejöttéhez azonban, történelmileg tekintve, a demokratizmus mellett egyébre is szükség volt. Jelesül arra, hogy az eltérő társadalmi érdekek ne jelenhessenek meg magának a társadalomnak vagy az állam alkotmányos berendezkedésének intézményes szerkezetében, azaz közvetlenül *politikai* kifejezést nyerjenek. – Közismert, hogy a francia forradalom, folytatva és beteljesítve az abszolutizmus által elkezdett munkát, gyakorlatilag felszámolta Franciaország lakosságának hagyományos rendi és regionális érdekeit képviselő intézményeket. *Ezért* vált mintegy történelmi és politikai szükségszerűséggé az, hogy a francia társadalomnak a mégiscsak létező rendi és osztálytagozódása ideológiai formát öltjön, dacára annak a ténynek, hogy a forradalom nem hivatalos ideológusa, Rousseau, kifejezetten elutasította az egységes népszuverenitás és törvényhozás nevében a pártpolitikát, s dacára annak a ténynek, hogy a politikai deklarációk szerint Franciaország rendi és regionális

19 Lásd Norberto Bobbio: *Democracy and Dictatorship*, 115–116. o.

tagozódása 1789. augusztus 4-én elvileg megszűnt létezni. Mint ahogyan az is közismert, hogy például a radikális jakobinusok, a hegypártiak zömmel alacsony származású emberek voltak, s kezdetben, még Versailles-ban, magát a jakobinus klubot is Breton klubnak hívták. A girondisták a művelt és liberális nagypolgárságot képviselték, és többségük, legalábbis eleinte, Gironde megyéből származott. Stb.

Angliában, Franciaországgal ellentétben, a whig és tory ellentét egyáltalán nem volt rendi gyökerű, s a brit társadalom rendi tagozódását kormányzati szinten a törvényhozás felső- és alsóháza testesítette meg. Ugyanígy, az amerikai alkotmányozók is azt tartották, hogy az amerikai társadalomban létező reális érdekkülönbségeket elsősorban a hatalmi ágak, továbbá a szenátus és a képviselőház elválasztása révén kell alkotmányosan az államszervezésben megjeleníteni. A hatalom megosztására vonatkozó javaslatokat Montesquieu-től kölcsönözték, aki viszont a maga során a brit „alkotmányos” rendszer elemzése és finom átértelmezése révén jutott erre a felismerésre. Ezért gondolhatja Berlin még a XX. század második felében is azt, hogy az angolszász világban, eltérően a kontinentális Európától, a pártpolitika inkább „szemléleti különbségekből”²⁰ fakad. Egyébként maga Arendt is azt tartotta, hogy nagyobb különbség van az angolszász típusú kétpárti s a kontinentális többpárti politika között, mint az egypártrendszer és a többpártrendszer között. Ez utóbbiakra ugyanis egyaránt jellemző a társadalmi *érdekek* politikai érvényesítésére való törekvés, azaz végső soron a politikának a dolgok igazgatóására való redukciója.

20 Isaiah Berlin: Politikai eszmék a XX. században, 161. o.

Kérdés azonban, hogy így van-e ez ma is, illetve tapasztalhatók-e a pártpolitika elhalását mutató jelek az angolszász világban vagy Európában. – Tény, hogy a rivális politikai ideológiák a kontinentális politikában eredetileg sem pusztán szemléleti különbségekből, hanem nagyon is reális, a társadalmi hovatartozásból adódó érdekellentétekből fakadtak, vagyis valamilyen értelemben mind identitáspolitikák voltak. Ha a kérdés az, hogy elhal-e hamarosan az ideológia, akkor ez egyenlő azzal a kérdéssel, hogy megszűnőben van-e az európai társadalmak rendi vagy osztálytagozódása. S a válasz erre az, hogy bizonyos mértékig kétségkívül *igen*. A mai nyugat-európai társadalmakat minden bizonnyal célszerűtlen lenne ezekben a kategóriákban felfogni. Ennek nyomán a rendi vagy osztályérdekeket tükröző ideológiák veszítettek is vonzerejükből. Mint ahogyan az is kétségtelen, hogy bizonyos ideológiák körül mára már társadalmi konszenzus alakult ki, ami abból látszik leginkább, hogy társadalmi vagy politikai szinten intézményesültek. Fölösleges tehát ezeket különösebben nagy buzgalommal képviselni. Elmondhatjuk például, hogy a mai nyugati (vagy helyesebben északi) államok zömmel *liberális* államok, azaz olyan államok, amelyek politikai intézményrendszerük kialakításában, jogszokásaikban s egyáltalán alkotmányos berendezkedéseikben liberális megfontolásokat követnek (vagyis működtetik a hatalommegosztás elvét, garantálják az egyéni szabadságjogokat, elválasztják a civil és az állami szférát stb.). Ugyanakkor egyszerismind *jóléti* államok is (welfare states), amelyek retributív mechanizmusokat építettek ki a társadalmi javak újraelosztására, ami viszont a maga során azt tükrözi, hogy – különösen a második világháborút követően – kialakult egyfajta társadalmi konszenzus a szociális minimumot illetően. (Ugyanakkor viszont valószínűleg elképzelhetet-

len olyan demokratikus politika, amelyben a szegények és a gazdagok ellentéte ne játszana valamilyen szerepet. Ez a feltevés már az amerikai alkotmányozókat, vagyis az első újkori demokratikus alkotmány készítőit is aggodalommal töltötte el, mert felismerték, hogy ez mindig az *érdek* politikai érvényesítését fogja követelni a *véleménnyel* szemben. De azt is tudták, hogy ez az ellentét kiküszöbölhetetlen, lévén a szegénység örök. A szegénység megszüntethetetlen, gondolták, hiszen az elosztásra váró anyagi javak mennyisége véges, az emberek képességei viszont, amelyből a tulajdonjog is származik, különbözőek.) Mindezek az államszervezésben bekövetkező fejlemények a kontinensen szocialisták, szociáldemokraták és liberálisok kiegyezéséhez vezettek, azaz végső soron bal- és jobboldal közeledését s az ideológiai differenciák jelentőségének csökkenését eredményezték. (Ez a folyamat időközben az angolszász világban is végbement, gondoljunk csak a Blair-féle New Labour kormányra Angliában, Bill Clinton két elnöki mandátumára vagy az ausztrál munkáspárti kormányra a 90-es évek elején.) Az új szociáldemokráciát (vagy a másik oldalon a neoliberalizmust) valóban nem könnyű ideológiailag besorolni, hiszen hangsúlyosan (és deklaráltan) pragmatista és instrumentalista szemléletű, s elsősorban a szabadpiaci kapitalizmus és az állami szabályozás közötti kiegyezésre törekszik. A kapitalizmust elfogadja mint a jólét megteremtésének optimális eszközét, ám célja a kapitalista termelés révén előálló társadalmi/gazdasági javak újraelosztása az arra rászorulóknak között. Ugyanakkor, határozottan megtagadva a szocialista örökséget, az új szociáldemokrácia alapvetően bizalmatlan az állami tulajdonnal szemben, s az újraosztó mechanizmusok működtetésében inkább baloldali, az Etzioni-féle komunitárius megfontolásokra épít, azaz a moralitásnak a hagyományos közösség-

ben, családban, nevelésben stb. játszott szerepét terjeszti ki a társadalom egészére; ha az egyén nehéz időkben elbukik, szélesebb társadalmi közösségének dolga újra talpra állítani, anélkül hogy ezzel kitermelné az egyénnek az állami retributív mechanizmusoktól való függőségét. A társadalomnak az új „etikai szocializmus”²¹ szerint abban kell segítenie az egyénnek, hogy megtalálja azokat az életcélokat, amelyek újra „hasznos” tagjává tehetik a közösségnek, s ehhez kell a megfelelő eszközöket a rendelkezésére bocsátania.²²

Ebből a rövid és meglehetősen szegmentált történelmi összefoglalóból is látható, hogy az európai (és egyszerűen az angolszász) országok ideológiai háztartásában fontos változások következtek be: egyes ideológiák eltűntek a történelmi süllyesztőben (mint például a régi, rendi kötődésű, antidemokratikus konzervativizmus, amit ma már csak az olyan álnaiv, romantikus konzervatívok pártolnak, mint a magyar származású John Kekes), mások módosították az üzenetüket stb. Ugyanakkor azonban az ideológia egyelőre nem szűnt meg a politikai gondolat formájának, a pártok útján való érdekérvényesítés pedig a politikai cselekvés fő formájának lenni. Ennek két oka van. Egyrészt, mert a rendi és osztálytagozódás lebomlásával a demokratikus társadalmak nem lettek egységesebbek, sőt a csoportidentitások szintjén a hagyomány erejének gyengülésével párhuzamosan egyre inkább plurális szerkezetűekké váltak. Új és új identitások jelennek meg, melyek

21 Roger King and Gavin Kendall: *The State, Democracy and Globalization*, Palgrave (Macmillan), New York, 2004, 128. o.

22 Az új szociáldemokráciával kapcsolatban lásd még Anthony Giddens programadó munkáját: *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Polity, Cambridge, 2002.

azonban a megfelelő képviseleti intézmények hiányában nyilvános politikai megerősítésre tartanak számot. Másfelől, mert az ideológiák a partikuláris érdekek mellett valóban kifejeznek „szemléleti különbségeket” is, s ezért csak akkor várható az elhalásuk, ha a politikai nézetkülönbségek egyszer s mindenkorra megszűnnek létezni, azaz a politika tényleg a dolgok igazgatásává, vagyis szimpla technikai feladvánnyá válik majd, olyan feladvánnyá, ami megoldható szakemberek és szaktudás segítségével. A pártok pusztá létezése a bizonyíték arra, hogy ez egyelőre nem következett be. Bobbio egyébként azon az állásponton van, hogy a hagyományos ideológiák talán eltűnnek, de ennek ellenére mégsem várható a politikai bal és jobb kategóriáinak térvesztése s a szemléleti különbségek hanyatlása a közeljövőben.

Az új csoportidentitásokkal (és a globalizációs folyamat felgyorsulásával) párhuzamosan megjelenő ideológiákat és „társadalmi mozgalmakat” rendszerint két nagy csoportra osztják. Az elsőbe tartoznak azok, amelyek bizonyos globális folyamatokra való ellenhatásként jelentek meg, és hordoznak valamilyen, a globalizációs folyamat gazdasági, környezeti, kulturális vagy politikai hatásait elutasító vagy azokat mérsékelni kívánó üzenetet. Ezeknek a mozgalmaknak a célja immár többé nem (vagy nem csupán) az államháztartás belső ügyeire való ráhatás, például méltányosabb létfeltételek megteremtése a szegényebb rétegek számára a nemzetállam rendelkezésére álló, bevett eszközök révén, hanem a nemzetállami kereteken túlmutató folyamatok alakítása vagy legalábbis akadályozása. Ebbe a csoportba sorolható bizonyos mértékig a zöldek mozgalma, de ide tartoznak egyes, az anarchizmus örökségét magukénak valló baloldali mozgalmak, maguk az anarchisták, a vallási fundamentalisták stb. Ezeket a csoportokat je-

lenleg csupán az antiglobalizációs üzenet egyesíti egyazon zászló alatt, egyéb, igen fontos dolgokban azonban eltérnek a véleményeik.

A másik csoportba tartoznak az ún. *identitáspolitikák*. Ezeknek a mozgalmaknak az a céljuk, hogy az adott társadalomban létező csoportok partikuláris identitásának nyilvánosságot kérjenek, illetve adott esetben ennek valamilyen jogi, esetleg politikai megerősítést szerezzenek, elsősorban természetesen a törvény- és jogalkotás révén. Ilyen mozgalmaknak tekinthetők a feministák vagy a homoszexuálisok mozgalmi, de ide sorolhatók a nemzeti kisebbségek saját partikuláris nemzeti identitásuk politikai elismertetésére irányuló törekvései is. Ezek a mozgalmak egyaránt erősek ma Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban, többségük azonban, mint például a feminizmus, a köztudatban mégis amerikai mozgalomként csapódott le, tegyük hozzá: teljes joggal. Az, hogy miért éppen az Egyesült Államokban annyira erősek ezek az identitáspolitikák, külön kérdés, amire később még visszatérek.

Ezeknek a mozgalmaknak a terjedése és sikere, a kontinensen és az angolszász világban egyaránt, két fontos következtetést enged meg. Először is azt, hogy a partikuláris csoportidentitást tükröző politika nemhogy elhalóban lenne, inkább terjed. Másfelől pedig azt, hogy a XIX. század nagy politikai egyenlősítő eszménye s ezzel együtt a semleges állam eszméje illúzióknak bizonyult, amennyiben ezeknek a mozgalmak a célkitűzései pontosan az ebbe az eszménybe vetett hitnek a megingását mutatják.

Következményeit tekintve az egyenlősítő eszmény elutasítása ugyanakkor együtt jár bizonyos államszervezési, alkotmányjogi, mi több, emberi jogi következményekkel is. Minden valószínűség szerint újra kell majd gondolnunk mindazt, amit a XIX. századi angolszász liberális politikai

teória az állampolgári egyenlőségről, az állam és a politikai közösség semlegességéről, ennek alkotmányos feltételeiről, a magánszféra és a nyilvánosság határaitól s ennek jogi biztosítékairól, a toleranciáról, emberi és állampolgári jogokról tanított. Minthogy ezekről a kérdésekről a későbbiekben részletesen is szándékozom beszélni, itt megelegszem a jelzésszerű felsorolásukkal.

Az említett identitáspolitikák közül szempontunkból természetesen a nemzeti/etnikai kisebbségeknek a partikuláris nemzeti vagy kulturális identitásuk politikai elismertetésére irányuló törekvései a legfontosabbak, vagyis az, amit úgy hívunk, hogy *etnopolitika*.²³

Amit ezen a ponton le szeretnék szögezni, már csak azért is, hogy jelezzem, a bevezető egész gondolatmenete kiegészítésre szorul: lényeges különbség van, vagy pontosabban lényeges különbség lehet az etnopolitika mint identitáspolitiká és az Arisztotelészre visszavezethető republikánus gondolati hagyomány politikai következményei s a belőlük fakadó politikai követelmények között. Nem minden kommunárius szerző tesz ugyanis egyenlőségjelet nemzeti és politikai közösség közé. Mint ahogyan maga az amerikai polgárok politikai közössége sem nemzeti vagy etnikai alapú közösség, állítja például Michael Walzer. A kommunarizmus az Arisztotelészt követő alakváltozatában a klasszikus republikánus gondolat örököse, vagyis az antik–reneszánsz típusú *patrióta* erény védelmezője. Az emberi szabadság ontológiai terepe a politikai közösség, a szabadság a politikailag *aktív* polgár élet-

23 Az etnopolitikáról lásd Salat Levente hasonló című, részletes és igen dokumentált könyvét: Salat Levente: *Etnopolitika*, Mentor, Marosvásárhely, 2001.

formája (és nem egyszerűen a választás *passzív* szabadsága), aminek viszont feltétele, hogy a közösség – tagjai révén – maga intézhesse a maga ügyeit. Az egyén – *politikai* – szabadságának feltétele tehát a közösség *autonómiája*, de a republikánus tradíció nem tett és ma sem tesz mindig egyenlőségjelet a *politikai* és a *nemzeti* vagy etnikai közösség közé. Éppen ezért Maurizio Viroli a republikanizmusról írott, nem különösebben terjedelmes, de annál figyelemreméltóbb könyvében azt állítja, hogy az olyan kontinentális szerzők, mint Jürgen Habermas, jogtalanul sajátítják ki az Arisztotelészig visszanyúló republikánus hagyományt az elismerés politikájának történeti igazolására. A republikánus tradíció szemszögéből, írja, polgárnak lenni korántsem egyenlő azzal, hogy valamely autonóm, önrendelkezéssel bíró, saját kulturális hagyománnyal rendelkező közösséghez tartozunk. „A republikánus gondolkodó a polgári és politikai jogokat mindig a *res publicá*hoz vagy a *civitashoz*, azaz a *politikai* közösséghez való tartozásból eredezteti, mely közösség elsődleges célja, hogy lehetővé tegye a szabad egyének együttélését az igazságosság és a törvény uralma alatt. A republikánus tradíció számára a legfontosabb közös jó az igazságosság, mivel csupán egy igazságos köztársaság teszi lehetővé, hogy szabadon, azaz ne másoknak alávetve éljünk.”²⁴ Politikai és nemzeti közösség azonosítása az európai köztudatban is csak fokozatosan és végső soron igen későn következett be, a modern nacionalizmus hatására, amelynek kialakulása történelmileg és po-

24 Maurizio Viroli: *Republicanism, Liberalism, and Communitarianism*, in: Uő.: *Republicanism*, Hill and Wang, New York, 2002, 65. o.

litikailag a francia forradalomhoz, illetve a demokratikus európai államrend létrejöttéhez köthető.

Ezzel kapcsolatban viszont elmondhatjuk, hogy paradox módon a nacionalizmus térnyerése és a modern nemzeti éthosz formálódása egy olyan mozgalommal vette kezdetét, amely demokratizmusával az antik republikánus eszmény rehabilitálására tett kísérletet, s emberi jogi deklarációjában az embernek *mint* embernek a felszabadítását ígérte. Joseph de Maistre, mint tudjuk, még azért bírálta a francia forradalmárokat, mert az emberről elvontan, nem pedig franciákról (olaszokról, oroszokról, perzsákról stb.) beszéltek. Ennek az önmaga ellentétébe forduló, az egyetemes eszméket s az ember felszabadítását hirdető mozgalomból nemzeti nevelést szorgalmazó, asszimilációs és expanzív hatalmi politikába torkolló folyamatnak az elemzését kísérlem meg a továbbiakban, a könyv első fejezetében, kiegészítendő jelen bevezetés gondolatmenetét.