

# A NEMZETI KÖZÖSSÉGEK PROBLÉMÁJA A MAI ANGOLSZÁSZ POLITIKAELMÉLETI IRODALOMBAN

## III.1. Identitáspolitikák, pozitív jogok s „az elismerés politikája”

Bármennyire is ígéretesek voltak azok a kelet-európai teoretikus kezdemények, amelyek a kisebbségi probléma elméleti leképzésére irányultak, az ilyen irányú intellektuális foglalatосkodást a kommunista tömb országokban a hivatalos pártállami ideológia teljességgel elsovasztotta azzal, hogy a problémának még a meglétét is tagadta.<sup>1</sup> Ugyan-

---

1 Ez különösen a kommunizmus utolsó évtizedeire igaz, hiszen tudjuk, hogy kezdetben még a Szovjetunióban is a lenini „nemzetiségi politika” volt érvényben, amelynek szellemében etnikai alapú területi autonómiákra épülő szövetségi rendszert hoztak létre az országban, öntudatra ébresztve ezáltal eladdig nem létező nemzeteket is. (Eléggé tragikomikus dolog, hogy Lenin és Wilson elnök ebben a kérdésben egyetértettek.) Ezt a modellt vette át Sztálin szorgalmazására Gheorghiu-Dej Romániában, s ennek eredménye volt a Magyar Autonóm Tartomány. Ezt azonban 1960-ban átszervezték, hatvannyolcban, a megysítéssel párhuzamosan pedig eltörölték, s rövidesen a nem hivatalos román pártállami ideológia is a nacionalizmus lett a sztálinizmus helyett. Az indoktrináció szerint Romániában románok, magyarok, szászok és egyéb nemzetiségek békés egyetértésben éltek együtt.

akkor Nyugat-Európában s különösen az angolszász világban a hetvenes évektől kezdődően élénk érdeklődés támadt a problémának mind a szűkebb, a nemzeti kisebbségeket érintő, mind pedig a tágabb, a kulturális másság kérdését is megjelenítő formája iránt. A teoretikus érdeklődésnek ez a feléledése, mint a bevezetőben említettem, bizonyos mértékig a politika szerkezetváltásával függött össze, az identitáspolitikák terjedésével.

Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy a közfelfogás miért tekinti amerikai exportcikknek például a feminizmust, s hogy az identitáspolitikák miért lehettek valóban annyira sikeresek az Egyesült Államokban, akkor a válasz erre relatíve egyszerű: azért, mert Amerika szabad ország. Szabad országban szabadságunkban áll akár még a többségtől eltérő szexuális identitásunk és preferenciáink nyílt vállalása is.

Ehhez rögtön azt is hozzá kell tenni, hogy noha az identitáspolitikák valamilyen értelemben valóban szabadságunk kiteljesítését jelentik, ugyanakkor a szabadságnak s a szabadságjogoknak egy specifikus értelmezését jelenítik meg, s következményeiket tekintve módosítják a szabadság fenntartásának intézményes feltételeire vonatkozó régebbi megfontolásainkat. A probléma, mint közismert, a negatív és pozitív szabadságjogok problémája, s elméleti értelemben legalább olyan régi, mint egyáltalán maga az emberi jogi gondolkodás. A konkrét joggyakorlat szintjén azonban csak fokozatosan, végső soron a múlt század végére vált problémává.

Negatív jogokon a jogelmélet a klasszikus, a magánéleti szabadság tartalmát képező szabadságjogokat érti: a lelkiismereti szabadságot, a szólás-, valamint gondolatszabadság jogát. Pozitív vagy morális jogokon, ezekkel ellentétben, olyan jogokat ért, amelyeket a polgár nem gya-

korolhat önmagában, vagyis amelyeknek gyakorlása feltételezi más polgárok aktív hozzájárulását a joggyakorlat feltételeinek megteremtéséhez. Ebből az államra nézve az következik, hogy míg a negatív jogok gyakorlásának elégséges garanciája, ha az állam *nem avatkozik* polgárainak magánéletébe, a pozitív jogok gyakorlása rendszerint csak állami segédlettel valósítható meg, s bizonyos esetekben a kormányzati politikának ez kifejezetten *célját* képezi. Ez azt jelenti, hogy bizonyos szabadságjogok gyakorlása *kötelezettségeket* róhat a társadalomra, illetőleg fölhatalmazhatja az államot arra, hogy a polgárok bizonyos csoportjait megillető jogok biztosítása érdekében más polgárok szabadságjogait csorbítsa. Vagyis végső soron *a szabadság kiterjesztésének politikája a szabadság visszaszorítását eredményezheti*, mégpedig korántsem ama klasszikus értelemben, hogy szabadságunk határait mások hasonló szabadsága jelenti.<sup>2</sup> Kiválóan összegzi mindezt Michael Mann a mai amerikai társadalmi és politikai tapasztalatok fényében: „Korábban már bizonyítottam – írja –, hogy a »mérésékelt nemzetállam« [modest nation-state]<sup>3</sup> létrejött a társadalmi élet »magánnak« tekintett szféráitól való távol-

---

2 Éppen ezért a klasszikus liberális – ma libertariánusnak nevezett – tradíció mindig is elutasító volt az ilyen típusú jogokkal szemben. Isaiah Berlin írja, hogy az egyéni szabadság korlátozását igazoló egyetlen lehetséges szempont az, hogy ennek „ténylegesen növelnie kell mások egyéni szabadságát”, azaz a szabadság „abszolút” értékét a társadalomban (Vö. Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma, 349. o.).

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

ságtartással kezdődött. Az otthon különösen szent volt, és az államok a legszegényebbeket kivéve távol maradtak a családi élettől. A világi államoknak általában nem voltak saját morális megfontolásaik, a vallástól kölcsönöztek ilyen fogalmakat. Jogrendszerük megtilthat ugyan bizonyos személyes viselkedésformákat, ám a kormányok inkább a moralitás állampolgárok általi interiorizációjára, mint a kikényszerítésére támaszkodtak. A látszólagos kivételek – a gyerek- és női munkára vonatkozó tilalmak a legfontosabb tizenkilencedik századi példákat képezik az új, kényszerítő törvényekre – általában abból származtak, hogy azt tartották, ezek megsértik a patriarchális ott-hont és a keresztény szexuális viselkedés normáit.<sup>4</sup> A huszadik században az új politikai mozgalmakkal és a jó-

---

4 Hozzá kell tenni, immár a mai állapotokra való tekintettel, hogy a törvény akkor is megtilthat bizonyos viselkedésformákat, ha azok a csoportok, amelyekre nézvést ez a viselkedésforma sérelmes, nem rendelkeznek specifikus jogokkal. Kořakowski írja például, hogy az emberi jogok értelmüket veszítik, ha a kedvezményezettek nincsenek és nem is lehetnek tudatában jogaiknak. Ezt a problémát, mondja, gyakran felemlégetik az ún. állati jogok kapcsán. Az az érv azonban, hogy a svábbogaraknak vagy a patkányoknak azért nincsenek jogaik, mert nem képesek felfogni, hogy rendelkeznek ilyen jogokkal, látszólag elvethető azon az alapon, hogy akkor a csecsemőknek vagy a gyerekeknek sincsenek jogaik. Valóban, a csecsemőknek vagy gyerekeknek nincsenek jogaik, de ebből nem következik, hogy megölhetjük vagy megkínózhatjuk őket; nincsenek jogaik, nekünk felnőtteknek viszont vannak kötelezettségeink velük szemben. Itt a kötelezettségek és az igények egyensúlyáról szó sem lehet. Nyilván az, hogy vannak-e kötelezettségeink az állatokkal szemben, külön kérdés, amit itt nyugodtan mellőzhetünk. Az viszont történelmi tény, ha már itt tartunk, hogy a francia forradalom idején is került egy „ökumenikus vegetáriánus” angol úriember, bizonyos Robert Pigott, aki a testvériség üzenetét az állatvilágra is kiterjesztette volna, ami azt mutat-

léti államnak a magánszférába való behatolásával mindez megváltozott. Az államtól ma elvárják, hogy a morális viselkedést korábban magánjellegűnek tekintett területeken szabályozza és kényszerítse ki. Többé nem szennyezhetem dohányzással a nyilvános környezetet. Kutyám ürítési lehetőségei szintén jóval korlátozottabbak. Többé nem verhetem a feleségem vagy gyermekeim. Ha elhagyom őket, köteles vagyok gondoskodni jólétükről. Az új törvények jó része paradox módon nem a korlátozás, hanem a személyes szabadságjogok kiterjesztésének szellemében fogalmazódik. A homoszexuálisok nyíltan gyakorolhatják életformájukat; a nők elvetethetik a nem kívánt magzatokat. Mindez azonban nem az állami szabályozás neoliberais hiányából fakad: akkor fakadhatna abból, ha volna valamilyen végső, közmegegyezéses alap annak meghatározására, mi a nyilvános, és mi a magán. Ehelyett folyamatos és éles vitákat meg törvények áradatát eredményezi. Összeházasodhatnak-e, nevelhetnek-e gyereket, beléphetnek-e a hadseregbe, vezethetnek-e cserkészcsapatokat a homoszexuálisok? Mennyi ideig, milyen okokból, milyen módon és milyen kórházakban vetethetik el a nők a magzatukat? Van-e a feltételezett apának bármi beleszólása? Mindezeket a kérdéseket és a belőlük fakadó jóléti jogosultságokat törvényben kell szabályoznunk. Következésképpen: szennvedélyes lobbicsoportok szerveződnek, és »kultúrháborúk« alakulnak ki. Az Egyesült Államok szélsőséges helyzetben van, mindkét fő politikai pártját részben kisajátították ezek az »új társadalmi mozgalmak«. A vi-

---

ja, hogy az állati jogok eszméje történelmileg nem teljesen idegen a természetjogi eszmekörtől.

lág legtöbb országa is hasonlóképpen politizálódik morális kérdésekben.”<sup>5</sup>

Mann gyakorlatilag minden fontos kérdésre utal, amit a jelenség kapcsán érdemes fontolóra venni: arra, hogy az identitáspolitikák révén a magánszféra visszaszorítása következik be, hogy a döntő kérdés az: mi a privát, és mi a nyilvános, hogy eredetileg a jóléti állam projektuma hozta magával ezt a folyamatot, hogy ez a politika átmoralizálásához, pontosabban a morál átpolitizálásához vezet stb. Szeretném röviden ezeket a kérdéseket áttekinteni.

Kezdeném azzal, amit már említettem, hogy tudniillik a probléma nem új, sőt bizonyos értelemben az emberi jogi gondolkodással egyidős. Az első, aki kifejezetten politikai kontextusban, politikai követelés gyanánt fogalmazta meg, minden valószínűség szerint Robespierre volt, amikor *Az élelmiszerekről* 1792. december 2-án a Nemzeti Konventben tartott híres beszédében azt állította, hogy az ember elsődleges joga „a megélhetés” joga. „Mi hát a társadalom legelső célja? Hogy megvalósítsa az ember elévülhetetlen jogait. S melyik ezek között a legelső? A létezés és a megélhetés joga. A társadalom legfőbb törvénye tehát az, amelyik a társadalom minden egyes tagjának biztosítja a létezés jogát; az összes többi ennek van alárendelve.”<sup>6</sup> Robespierre csúsztatása világos. A létezés joga vagy az élethez való jog az állampolgár számára annak tudatát és biztonságát jelentette, hogy az uralkodó nem foszthatja meg életétől, hacsak nem szolgáltat rá törvényes indo-

---

5 Michael Mann: Megállította-e a globalizáció a nemzetállam emelkedését? in: *Magyar Kisebbség*, Kolozsvár, 2002/2, 155–156. o.

6 Maximilien Robespierre: *Az élelmiszerekről*, in: *Elveim kifejtése*, 293–294. o.

kot. A megélhetés joga ezzel szemben a létminimum biztosítása minden egyes állampolgár számára. Nem az egzisztenciális, hanem a szociális biztonság garanciája tehát. A megélhetés jogának kodifikálása Robespierre felfogása szerint rejtetten erkölcsnemesítő célzatú lett volna, s a gazdagot arra ösztönözte volna, hogy a szegényt testvérének tekintse, konkrétan pedig a progresszív adózás gyakorlatának bevezetését jelentette volna. Robespierre követelésének ugyan a Konvent nem adott helyet, ugyanakkor mégis jelzi az *irányt*, amelyet később a jóléti államok törvényalkotása és jóléti politikája vett. (Amerikában például a progresszív adózást csak 1913-ban vezették be, a tizenhatodik alkotmánymódosítás révén.)

A kérdés az – s ezt kiemeli Mann is –, hogy amikor átlépjük a negatív jogokat a pozitív jogoktól elválasztó határt, akkor van-e világos fogalmunk arról, hogy a következőkben majd hol fogjuk meghúzni ugyanezt a határt. Vagy amennyiben a pozitív jogok elismerése egyszerűen a moralitás benyomulását is jelenti a politikába, akkor a kérdés az, hogy van-e morális és politikai konszenzus arról, hogy az állam mely morális kérdésekben nem lehet illetékes.

Hannah Arendtnek egyébként az volt a meggyőződése, hogy Robespierre követelése már a természetes jogok eszméjéből is logikusan következik, s hogy ez a természetjogi eszmekör végeredményét tekintve majd a természet-re redukálja a politikát. Azt mindenesetre el kell ismerünk, hogy a megélhetés joga mint természetes jog végső soron valóban olyan jog, amely csak azért illeti meg az embert, „mert természeti lény, »az élelemhez, a ruházkodáshoz, a fajfenntartáshoz«, vagyis az életszükségletekhez va-

ló jogán”.<sup>7</sup> És ilyen értelemben természetesen megilletetheti az állatokat is. Ugyanakkor, teszi hozzá Arendt, az is figyelemre méltó, hogy ezeket a jogokat a forradalmárok nem olyan jogokként értelmezték, amelyekhez a „politikai hatalomnak nincs joga hozzányúlni”, hanem éppen ellenkezőleg, mint amelyek „a kormányzás és hatalom tartalmát és végső célját alkotják”.<sup>8</sup> Ennek pedig egyenes következménye az volt, hogy az a politika, amelyik nem jelenítette meg ezeket a szükségleteket, elveszítette a legitimitását. Mert „amint a tömegek rájöttek, hogy szegénységükre nem gyógyír egy alkotmány, úgy fordultak az alkotmányozó nemzetgyűlés ellen, ahogy korábban XVI. Lajos udvara ellen” fordultak, s „a forradalom résztvevői közül csak azok maradtak fenn és jutottak hatalomhoz, akik az ő szószólóik lettek”.<sup>9</sup> Mindezt Arendt persze a rosszallás hangján mondja, hiszen meggyőződéses republikánus gondolkodóként az volt a véleménye, hogy a politika a politikai szabadság, az egymással való beszélgetés szabadságának terepe, a természeti erők uralma és kényszerítő ereje alól tehát fel kell szabadítani a szemléleti és véleménykülönbségek megjelenésére. Szegénynek (magyarnak, nőnek, melegnek stb.) lenni végül is nem politikai opció.

Ettől függetlenül érdemes figyelni arra, hogy ha a jogkövetelés alapját az emberek természetes igényei képezik, akkor az emberi jogok szaporításának rendkívül nehéz háttárt szabni. Erről, mint említettem, újabban Leszek Kołakowski jeles lengyel filozófus írt felforgató cikket,<sup>10</sup> maga is egyébként egykori szociáldemokrata, aki hajdanán

---

7 Hannah Arendt: A forradalom, 140. o.

8 Uo., 140–141. o.

9 Uo., 141–142. o.



egy jobb emberi közösség politikai célkitűzését hirdette. Álláspontja szerint az emberek közötti társadalmi kapcsolatokban az emberi jogok nyelvezete helyett ma is inkább a morális kötelezettségek nyelvezetét kellene igénybe venni, mely sokkal világosabb nyelv, és jóval kevesebb lehetőséget ad a visszaélésre. Nem beszélve arról, hogy tehermentesítené a politikát a moralitás kikényszerítésének nyűgétől. Ellenkező esetben nyilván marad a jogkiterjesztés és megszorítás neoliberais politikája. A jogkiterjesztés folyamatának elvi határtalanságára rávilágít egyébként már egy XVIII. századi Benedek-rendi szerzetesnek, Léger Marie Deschamps-nak az – igen stílusosan – *Igaz rendszernek* keresztelt, kommunista utópiája, amely szerint az állam előírhatja, „hogy a csúnya nőket is meg kell ölelni, mert a nemi vágy kielégítése természetes jogunk, s az állam köteles gondoskodni a természetes szükségletek egyenlő ellátásáról”.<sup>11</sup>

Az a tény, hogy emberi jogaink száma elvben a természetes szükségleteink, követeléseink vagy partikuláris identitásunk nevében vég nélkül szaporítható, nem jelenti azt, hogy a jogalkotás és törvényhozás konkrét folyamatában ne lehetne ennek gátat vetni, ehhez viszont az szükséges, amit Mann is említ, hogy létezzen egy közmegegyezéses alap annak meghatározására, hogy mi a nyilvános, és mi a magán. Hogy mi az, ami az emberi viselkedés terén még állami szabályozás alá eshet, és mi az, ami már nem.

---

10 Vö. Leszek Kołakowski: Emberi Jogok? Mi végre? in: *Kritika*, Budapest, 2004/2.

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

Vagyis az elválasztásnak a klasszikus, százannyi éves liberális technikáját kellene újfent igénybe venni, ami viszont pontosan azért nehéz, mert a magánélet határait hagyományosan az egyén szabadságjogai jelölték ki.

Ugyanakkor, különösen arra való tekintettel, hogy az új társadalmi mozgalmak, miként Mann mondja, azt is elvárják az államtól, hogy a morális viselkedést korábban magánjellegűnek tekintett területeken is kikényszerítse, érdemes megemlíteni azt a tényt is, hogy a klasszikus politikai írók, mint Machiavelli, Montesquieu és Kant, de a modernek is, mint például Hayek, a moralitást *teljes mértékben* el szerették volna választani az államtól. Ezt tükrözte az a meggyőződésük, hogy a jó állam végül is olyan, amelyik az ördögöknek vagy a gazembereknek is megfelel, azaz a politikai berendezkedés egészét függetleníteni kívánták a honpolgárok morális állagától; azt tartották, hogy a törvényhozónak úgy kell megalkotnia a törvényeit, mint ha az emberek egytől egyig gonoszak volnának. Ez nem jelenti, hogy ne remélték volna a honpolgárok morális állagának távlati javulását a jó törvényektől (és a szigorú büntetésektől – Machiavelli szerint például minimum tízévente kell tartani egy látványos kivégzést<sup>12</sup>), de minden

---

12 „A törvények fenntartják a *félelmet*, és Machiavelli szerint az emberek jobban félnek a félelemtől, mint magától a nyílt erőszaktól. Így a hatalom eredményes gyakorlatának kulcsa a törvényekre támaszkodó minimális félelem fenntartása.” (Szegő Katalin: A hatalom filozófiája, in: *Gondolatutak*, Pro Philosophia, Kolozsvár, 2003, 55. o.) Hadd tegyük hozzá, hogy Montesquieu-t tallárosként azonban már aggasztotta kora büntetőjogának szigora, és tervezetet dolgozott ki annak humanizálására. Számára különben is a szabadság állapota a félelemmentesség állapotát jelentette. Montesquieu javaslatai végső soron arra a kérdésre kell irányítsák ma is a gyelmet, hogy elképzelhető-e az uralomnak erőszakmen-

bizonytalán képtelenségnek tartották volna az erkölcsi viselkedés állami kikényszerítését.

Meglehet persze, hogy az emberi természet fölöttébb pesszimista megítélésében gyökerező elképzelésük végül is utópikus volt, s hogy egy ilyen politikai berendezkedés a mai polgárok többségének ép erkölcsi érzékével ellenkező, ugyanakkor tagadhatatlan, visszakanyarodva immár a szűken vett identitás problémájához, hogy a XIX. század nagy politikai egyenlősítő programját mégiscsak az a meggyőződés élte, hogy a polgárok magánéletét el lehet választani a közélettől, hogy a polgárok partikuláris, felekezeti vagy másmilyen identitása minden további nélkül a magánszférába utalható, s hogy ez az állapot polgári jogi és alkotmányjogi eszközök révén kodifikálható. A polgárok politikai jogegyenlőségének kívánalma volt tehát az, ami az alkotmányok ama cikkelyében öltött testet, mely szerint az állam polgárai egyenlők nemre, fajra, felekezetre stb. való tekintet nélkül. Ez egyszermind a honpolgárok politikai közösségének *semlegességét* is jelentette, vagyis azt a meggyőződést, hogy a politikai közösségben a nemi, faji vagy felekezeti különbségek nem számítanak. John Stuart Millnek *A nő alávetettségéről*<sup>13</sup> írott munkája, ha úgy tetszik, a feminizmusnak még ezt a klasszikus, XIX. századi, szűfrazsett változatát szolgáltatta meg, a nők teljes jogú beeme-

---

tes, vagyis az egyéni szabadsággal teljesen összebékíthető formája, valami olyasmi, amit legegyszerűbben talán autoritásnak, tekintélynek, például a törvények legfelsőbb autoritásának nevezhetnénk. A másik, történelmileg is kipróbált alternatíva természetesen az erény rousseau-i/robespierre-i diktatúrája, ami a nép alapvetően erényes s az uralom szükségtelen voltának premisszáin alapszik.

13 John Stuart Mill: *A nő alárendeltsége*, Nagy, Szatmár, 1876.

lését kérve a politikai közösségbe, nemükre való tekintet nélkül (mondván, hogy amúgy is ők befolyásolják a férfiakat politikai döntéseikben).

A polgári közösség semlegessége előírta az állam világnézeti semlegességét, vagyis azt a követelményt, melynek értelmében az állam nem értékelheti és bírálhatja fölül polgárai egyéni – politikai, filozófiai vagy vallási – meggyőződéseit, lévén ezek magántermészetűek, s ugyanakkor előírta a polgárok számára a kölcsönös toleranciát egymás meggyőződéseivel szemben, ugyanezen oknál fogva. Ez nem jelentette azt, hogy a polgárok ne vitathatták volna egymás nézeteit vagy meggyőződéseit, hiszen mi másról szólna a politikai nyilvánosság és vita, de nem volt joguk egymást a meggyőződés szabad megválasztásának és a szabad véleményalkotásnak a jogától megfosztaniuk. Az állam elvben semleges terepe volt a rivális nézetek megmértetésének, biztosítva annak feltételeit, hogy ebben a nemi, faji vagy felekezeti kötődések ne játsszanak kötelezően szerepet.

Az identitáspolitikák, azáltal, hogy a partikuláris identitást kiemelik a magánszférából, és közügygé, nyilvánossá teszik, arra kényszerítik az államot, hogy a nyilvános szféra egyéb területeihez hasonlóan az identitással összefüggő problémákat is törvényben szabályozza, s adott esetben ennek az identitásnak a sérelmét szankcionálja. Az állam feladata lesz, hogy törvényeket alkosson az identitás védelmére, azaz hogy végső soron a törvényalkotás révén ismerje el és erősítse meg ezt az identitást. A magánszféra politikai meghosszabbítása megköveteli a partikuláris identitás sérelmének (diszkriminációnak, üldöztetésnek, zaklatásnak, rágalmazásnak) törvényi szankcióját, mint ahogyan korábban megkövetelte a magánszféra sérelmének a szankcióját is. Ezt nevezik ma az „elismerés politikájának” (the

politics of recognition), nyilván a kulturális közösségek politikai elismerését értve elsősorban alatta. Ez következményeit tekintve lemondást jelent mind az állampolgári közösség, mind az állam semlegességének ideáljáról, s bizonyos értelemben a tolerancia gondolatát is meghaladottá teszi. „A mai idők politikájának egyik leginkább szembeűnő jellegzetessége – írja David Miller – a különböző kulturális csoportoknak az arra irányuló igénye, hogy különálló identitásukat politikailag is kinyilvánítsák, s ennek politikai elismerést szerezzenek.”<sup>14</sup> „Az elismerés politikája túlmutat a tolerancián, legalábbis ahogyan azt a liberális társadalmakban hagyományosan fölfogták. A tolerancia politikája arra épűlt, hogy hagyjuk a kulturális közösségeket saját kulturális értékeiket a magánszférában, esetleg tagjaik társulása révén létrehozott szervezetek keretében megjeleníteni és kinyilvánítani. Az állam szerepe ebben az összefűgésben elsűdlegesen negatív volt: tartűzkodnia kellett attűl, hogy a kisebbségi csoportokat a többségi kultűrához való felzárkűzásra kényszerűtse, sűt attűl is, hogy művi akadályokat gűrdűtsen a boldogulásuk elé. [...] Az elismerés politikájának hívei számára mindez nem elegendű, mivel a csoportidentitást a magánszférába szorítja vissza, s nem ad ennek az identitásnak nyilvános megerűsűtést. Emiatt, állítják, a nyilvános szfűrát olyan normák vezűrlik, amelyek látszatra egyetemesek és kulturális értelemben semlegesek, de amelyek valűjában a domináns társadalmi kategűriák kulturális értékeit tűkrűzik.”<sup>15</sup> Miller hozzűteszi azt is, hogy amit az elismerés politikájának hívei követelnek, az valűjában magának a politikai szfűrának az átala-

---

14 David Miller: *Citizenship and national Identity*, 62. o.

15 Uo., 63. o.

kítása („Instead what is needed is a transformation of the political sphere itself.”<sup>16</sup>). Annyi bizonyos, hogy az elismerés politikája minden értelmes politikai vita végét jelenti: „Mert amikor az elismerés politikája színre lép, már nem a meggyőződések, hanem az identitások töltik be a köznek a terét. Márpedig míg a meggyőződések *érvelnek*, az identitások *megnyilatkoznak*, és megcáfolhatatlanok. Egy érvelésnél lehet egy másik jobb, egy véleménynél lehet egy másik igazabb, de jobb identitás nem létezik. Ha valaki kétségbe vonja egy identitás érvényességét, akkor viselőjének létét kérdőjelezi meg, vagyis emberségében támadja. Vagy a gay házasság, vagy a homofóbia; vagy az elismerés, vagy a bűn: e könyörtelen alternatíva a gyűlöleten kívül minden más érzést száműz a vitából.”<sup>17</sup> Az elismerés politikája alighanem tehát megvadítja az emberi kapcsolatokat.

A jogok szaporításának neoliberais politikájával szemben ezért Miller egy republikánus modellt javasol, a szónak nem a pártpolitikai, hanem a klasszikus értelmében: „A liberalizmus és a republikanizmus közti különbség nem az, hogy a liberális elismeri a megerősített jogokat, míg a republikánus nem, hanem hogy a liberális úgy tekint ezekre a jogokra, mint amelyeknek prepolitikai igazolásuk van, míg a republikánus a nyilvános vitában erősítené meg őket. Intézményes szempontból a különbség abban mutatkozik meg, hogy a liberális fél a jogok igazolásához az alkotmányba foglalt alapjogok legfelsőbb autoritását hívja segítségül, míg a republikánus fél ezt a szerepet a polgári közösségre mint egészre ruházza. Tehát republikánus rendszerben maga az alkotmány is eltérő szerepet

---

16 Uo.

17 Alain Finkielkraut: A hálátlanság, Európa, Budapest, 2001, 180. o.

játszik. Szabályozza ugyan a mindennapos politikai tevékenységet, de ugyanakkor nyitva áll a módosítás előtt is, amennyiben nyilvános vita után – amelyben mindenkinek lehetősége van részt venni – a résztvevők úgy döntenek, hogy azok a jogok és szabadságok, amelyeket az alkotmány védelmez, revideálásra szorulnak. Ez valóban alkotmányos politika lenne, s nem, mint a liberálisok preferálják, a jogoknak bírák által adott alkotmányos értelmezései.”<sup>18</sup>

Miller javaslata tehát a politikum olyasfajta átalakítását sürgeti, ahol intézményesen biztosított lenne a közös ügyek megvitatásának nyilvános szférája, melyben a társadalom mintegy figyelemmel kísérheti önmagát, és szabadon kommunikálhat önmagával. – Másfelől pedig mutatja, tehetnők hozzá, hogy a szabadelvű gondolati hagyomány mellett létezik mind a mai napig egy erős republikánus intellektuális tradíció is, amelynek valószínűleg Hannah Arendt volt a legjobb XX. századi képviselője, s amely a politika szerkezetváltásának okát ma is a természetjogi beidegződésekben látja. Alternatívaként pedig ma is ugyanazt az Arisztotelészre visszanyúló gondolatot veszi elő, amely a szabadságot prepolitikai alapok helyett magára a politikára, azaz a nyilvános szférára és a vitára alapozná.

### III.2. A kulturális közösségek jogi elismerése s a kollektív jogok problémája

A kulturális közösségek jogi megerősítésének problémáját minden bizonnyal Vernon Van Dyke vetette fel a XX. századi angolszász politikai gondolkodás számára egy erede-

---

18 David Miller, i. m. 59–60. o.

tileg 1977-ben megjelentetett tanulmányával. Ez nem jelenti azt, hogy esetleg egyes szerzők ne figyeltek volna már korábban is a problémára, de vitát végül is Van Dyke tanulmánya provokált. Van Dyke ugyan tanulmányában korántsem tárgyalta az összes olyan kérdést, amit később a vitatkozó felek érintettek, érvei jellegénél fogva mégis hosszú időre meghatározta a vita *szemléleti* irányát. Mivel érveit a liberális demokrácia kontextusában és a liberális jogalkotás radikális individualizmusával szemben fogalmazta meg, ezért ezek az érvek alapvetően a *jogalkotás* lehetőségeit firtatták, az ún. kollektív jogok vagy csoportjogok problémáját.

Álláspontja szerint a liberális hagyomány és jogalkotás egyik hiányossága, hogy kizárólag kétszintes államberendezkedésben gondolkodik, s az egyén és állam viszonyában nem ismer el harmadik tényezőt. Holott az emberek sokfélék, mondja, és az egyes államokban is változatos emberi csoportosulások létezhetnek, ami arra kellene késztesen bennünket, hogy fontolóra vegyük „az etnikai csoportosulások”, illetve az egyéb olyan csoportok problémáját, amelyek „eleget tesznek bizonyos feltételeknek”. Van Dyke kérdése egészen pontosan az, „hogyan vajon azok az etnikai csoportok”, amelyek eleget tesznek ezeknek a feltételeknek, „tekinthetők-e erkölcsi jogokkal felruházott testületeknek vagy egységeknek [units], illetve hogy ennek következtében megilleti-e őket sajátos jogi elismerés és önálló jogi státusz”.<sup>19</sup> Siet hozzátenni viszont, hogy a liberalizmus „az egyén jelentőségének hangsúlyozásával gátol-

---

19 Vernon Van Dyke: *The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory*, in: *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University, Oxford, 1995, 31. o.



ja egy megfelelő államelmélet kidolgozását; ami alapvetően azt sugallja, hogy a liberalizmustól nem várható, hogy kielégítő módon kezelje az etnikai közösségek státusának és jogainak kérdését”.<sup>20</sup> Ehhez ugyanis, mondja, csoportjogokra lenne szükség.

A csoportjogokkal kapcsolatosan felvetett kérdései külön is figyelmet érdemelnek. A jogalanyiség problémájával kapcsolatban például azt a kézenfekvő kérdést teszi fel, hogy vajon jogszerűen szűkíthetjük-e a csoportjogok lehetséges alanyainak körét csupán az etnikai közösségekre. Válasza azonban elutasító: a csoportjogok alanyaiként más társadalmi vagy szociális rétegek és osztályok is számításhoz jöhetnek, mondja, bár nincs ezekről a csoportokról egy kimerítő listánk (exhaustive list). Ezeket a csoportokat azonban elvben éppúgy megilletik az erkölcsi jogok, mint az etnikai közösségeket. Mivel azonban elsőrendűen mégis az etnikai közösségekről kíván beszélni, ezeknek külön meghatározását is adja: „Etnikai közösségen olyan, közös eredettel rendelkező személyek csoportját értem, akik önmagukról úgy gondolkodnak, mint egy közös – a fajon vagy a kultúrán alapuló – identitással rendelkező csoportról; rendszerint ennek az identitásnak az alapja a közös vallás vagy nyelv; az etnikai közösség tagjai, bár ez nem szükségszerű, tekinthetik magukat önálló nemzetnek is, mely fogalomnak viszont már a politikai autonómia és a függetlenség követelményeit involváló konnotációi vannak”.<sup>21</sup>

Ami az etnikai közösségek erkölcsi jogait illeti, Van Dyke kérdése tulajdonképpen az, hogy vannak-e *erkölcsileg elfogadható indokaink* arra nézve, hogy ezeket a csoport-

---

20 Uo., 32. o.

21 Uo.

tokat jogokkal ruházzuk fel. Álláspontja szerint az etnikai csoportok éppen úgy jogokkal és kötelességekkel rendelkező entitások lehetnek, akárcsak az egyének. Ezek a jogok némelykor visszavezethetők az egyéni jogokra, vagyis beilleszthetők a liberális szemléleti keretbe, máskor viszont nem. A csoportjogok elismerése annak elismerése, hogy vannak olyan egyéni jogok, amelyek csupán a csoporttagság révén gyakorolhatók.

Van Dyke a csoportjogok alapvető formájának láthatóan az önrendelkezés jogát tekinti. Ezzel kapcsolatosan veti fel a csoportjogok lehetséges igazolásának problémáját, azzal a már ismert indoklással, hogy az önrendelkezés tételes jogának is a csoportot megillető *erkölcsi jogon* kell alapulnia. Az erkölcsi jog nem igényel ugyan feltétlenül törvényes megerősítést, de a törvényes jognak minden esetben erkölcsi jogot kell kodifikálnia. Ugyanakkor az erkölcsi jog filozófiai megalapozása láthatóan nem érdeklődik különösebben: „Ha elfogadjuk, hogy az önrendelkezés lényegében egy csoport – kollektív entitás, egység, testület – erkölcsi joga, akkor mi az alapja? Több válasz is lehetséges. Azok, akik azt hiszik, hogy az egyéni jogok természetes vagy Istentől kapott jogok, kiterjeszthetik ezt a meggyőződésüket a csoportjogokra is; mondhatják azt, hogy a jogokat magának a közösségnek a megléte hívja életre. Azok, akik azt gondolják, hogy az egyének erkölcsi követelése szimplán annak kritikai megítélésén alapszanak, aminek *lennie kell*, ugyanezt gondolhatják a csoportjogokról is. Mindkét válasz összeegyeztethető egy harmadikkal, amelyre korábban már utaltam, vagyis azzal, hogy a szükségletek léte maga után vonja a jogot, hogy (bizonyos korlátokon belül) kielégítésük érdekében cselekedjünk.”<sup>22</sup>

Siet hozzátenni viszont, hogy a csoportjogok elvi elismerése s ezen belül az önrendelkezés jogának elismerése semmi esetre sem jelenti az egyéni, emberi jogok felülírását. Épp ellenkezőleg. Az egyéni jogok nagyon is értékesek. „Védelmük megköveteli, hogy ott, ahol a csoport önálló státust és jogokat élvez, még inkább résen legyünk, hiszen a csoportok is, éppúgy, mint az állam, megsérthetik ezeket a jogokat.”<sup>23</sup> Az egyénnek emiatt joga van részt venni a csoport döntéseiben, s joga van bármikor elhagyni a csoportot, de nincs joga kivonni magát a csoport döntése alól vagy elutasítani azt.

Van Dyke nézete szerint tézisei lehetővé teszik, hogy egy jóval pragmatikusabb politikai filozófia szülessen, amely meghaladná a liberalizmus individualizmusát. „Elvben, ha a közösségeket sikerül az egyénekhez hasonlóan kötelességeket és jogokat hordozó egységekként elfogadtatni, növekedni fognak az esélyek arra, hogy olyan koherens és intellektuálisan védhető doktrínát, esetleg doktrínák egy csoportját dolgozzuk ki, amelyek megfelelnek bizonyos gyakorlati problémák kihívásának. Az egyének szabadságot és egyenlőséget óhajtanak, de ugyanakkor él bennük »a közösség iránti vágy« [quest for community] is. Az egyéni jogokra való összpontosítás az atomizálódás és elidegenedés erőire való összpontosítás s a közösségi érzelmeknek és a közösség iránti lojalitásnak az elhanyagolása.”<sup>24</sup>

Ez a tanulmány hatalmas vitát kavart, de az ellenzők táborra liberális oldalon sem volt egységes. Voltak, akik mindenesetül elutasították a kollektív jogok vagy csoport-

---

23 Uo., 53. o.

24 Uo., 49. o.

jogok gondolatát, s azt mondták, hogy a liberalizmus az egyéni jogalkotás révén is képes a problémát orvosolni. Másfelől pedig voltak olyanok, akik a csoportjogok szükségességét ugyan elfogadták, de a liberalizmussal összebékíthetőnek tartották ezeket. Ez utóbbiak számára természetesen az egyéni és kollektív jogok összefüggése vált problémává. Kezdeném az előbbiekkal.

### Vannak-e kulturális jogaink?

A csoportjogok Van Dyke által szorgalmazott eszméjével szemben a leginkább figyelemre méltó érveket Chandran Kukathas hozta fel, a XX. századi neoliberális iskola egyik markáns képviselője, többek között egy John Rawls munkásságát apologetikai formában ismertető kötet társszerzője.<sup>25</sup> Tanulmányában, melynek címét jelen alfejezet is viseli – egyebek mellett – kifejezetten Van Dyke nézeteivel vitatkozik. Érvei kétségkívül megérdemlik a figyelmet.

A legfontosabb érv az ellen, mondja, hogy csoportok követelésesei legyenek az erkölcsi és politikai megállapodásoknak az alapjai, az, hogy „a csoportok nem állandó és változatlan létezői az erkölcsi és politikai univerzumnak”.<sup>26</sup> Mielőtt helyt adnánk ezeknek a követeléseknek, azaz jogokat és intézményeket alapítanánk ezekre a követelésekre, gondoljunk arra, hogy ezek a csoportok maguk is igen gyakran intézmények fennállásának függvényei. „Csoportok állandóan képződnek és felbomlanak a politi-

---

25 Vö. Chandran Kukathas – Philip Pettit: *A Theory of Justice and its Critics*, Polity, Oxford – Cambridge, 1990.

26 Chandran Kukathas: Vannak-e kulturális jogaink? in: *A nacionalizmus*, Tanulmány, Pécs, 1995, 74. o.

kai és intézményi körülmények változásának függvényében. A csoportok vagy politikai közösségek létezése nem előzi meg a jogi és politikai intézményeket, illetve nem független tőlük, hanem ezek az intézmények adnak nekik formát.”<sup>27</sup> Kukathas azok ellen hozza fel ezt az érvet, akik – mint például Anthony D. Smith – az etnikai hovatartozást „természetesnek” tekintik.

Másodszor, mondja Kukathas, a liberális elmélet azért sem adhat elismerést a csoportjogoknak, mert számára „a közösségek csak azért fontosak, mert nélkülözhetetlenek az egyén jólétéhez”.<sup>28</sup> „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.”<sup>29</sup> A csoportok erkölcsi követeléseinek az egyén jóléte ad súlyt, ezért főlegesen külön jogi elismerésben részesíteni ezeket a követeléseket.

A két érv összekapcsolásából származik aztán Kukathas harmadik s véleményem szerint leginkább figyelemre méltó érve. A fenti két érv ugyanis, teszi hozzá, azt hivatott bizonyítani, hogy „a csoportoknak vagy közösségeknek nincs különleges erkölcsi elsőbbségük valamilyen természetes prioritás folytán”.<sup>30</sup> „Változó történelmi képződmények – egyének társulásai –, melyeknek követelései erkölcsileg értékelhetők” ugyan, de minden ilyen értékelésnek „végső soron azt kell mérlegelnie, hogy a valóságos

---

27 Uo.

28 Uo., 76. o.

29 Uo.

30 Uo.

egyéneket hogyan érintik vagy érinthetik a közösség követelései, nem pedig a csoport érdekeit elvontan.”<sup>31</sup> Eddig az érvtben, mondhatnánk, nincs semmi különös: részint újrafogalmazza a közösségek esetleges, történelmi kialakulásáról szóló tézist, részint pedig a közösség erkölcsi primátusát hangsúlyozó komunitárius érveléssel szemben újrafogalmazza a politikai közösségek szerződészerű, kontraktuális természetével kapcsolatos klasszikus liberális elképzelést. Az érv figyelemre méltóvá a kiegészítése révén válik. Nem szabad figyelmen kívül hagyni ugyanis azt a szociológiai ténytet, teszi hozzá Kukathas, hogy a közösségek összetétele nemcsak történelmileg változó, de minden egyes adott pillanatban belülről is megosztott. Azaz a kulturális közösségek rendszerint nem kompakt közösségek. „A kulturális közösségeken belül jelentős érdekkonfliktusok és érdekkülönbségek létezhetnek.”<sup>32</sup> Ezek közül a legfontosabb „a tömegek és az elitek közötti konfliktus”.<sup>33</sup> Ha a csoportjogok révén megerősítenénk a közösséget, ezzel valószínűleg csupán a kulturális és politikai elit hatalmi pozícióját konszolidálnánk, s a kulturális antropológia példák tömkelegével szolgál arra, hogy rendszerint valóban ez is történik. Mindezt végső soron arra int, hogy még ha el is ismerjük a csoportjogokat, ne tekintsük ezeket az egyéni jogok alternatíváinak, illetve hogy az egyéni jogok gyakorlását maradéktalanul biztosítsuk a csoporton belül. Ez persze csak azoknak a közösségeknek az esetében járható megoldás, amelyek az egyéni szabadságjogoknak kitüntetett jelentőséget biztosítanak, vagyis alapvetően a liberális szer-

---

31 Uo.

32 Uo., 77. o.

33 Uo.

kezetű kultúrák esetében. Minthogy Kukathas egy liberális és *multikulturális* modellt kíván vázolni, megelégszik a közösségből való kilépés, vagyis az emigráció jogának (the right to emigrate) hangsúlyozásával: „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 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, 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.”<sup>34</sup>

### **Érvek a csoportjogok mellett**

Kérdés, hogy a fenti érvek ellenére van-e mégis erkölcsi természetű indokunk arra, hogy meghatározott csoport-

---

34 Uo., 81. o.

tok számára jogi elismerést követeljünk. A kollektív jogok instituálását sürgető legismertebb mai szerző minden bizonnyal Will Kymlicka.<sup>35</sup> Egy 1999-es tanulmányában<sup>36</sup> felhívja a figyelmet arra, hogy a csoportjogok szükségességét végső soron negatíve is lehet igazolni. Rendszerint a csoportjogokra úgy szokás tekinteni, mondja, mint a kisebbségi nemzetépítő politika szükséges jogi keretfeltételeire. A kisebbségi nemzeti nevelést azonban hatékonyan akadályozhatja a nemzetállam, mégpedig anélkül, hogy közben a kisebbségekhez tartozó *egyének* szabadságjogait sértené. Ilyen tekintetben a csoportjogok a többségi asszimilációs vagy kirekesztő politika visszaszorításának alkalmas eszközei. Kymlicka mindjárt három olyan példát is említ gyakorlati, politikai stratégiára, amely teljes mértékben tiszteltben tartja az egyéni jogokat, ugyanakkor mégis ellehetetleníti a kulturális és nemzeti közösségek, kisebbségek identitásának megőrzését. Az egyik ilyen lehetséges kormányzati program az állami segédlettel végrehajtott, önkéntesnek tetsző társadalmi migráció – a többségi nemzethez tartozó lakosok betelepítése/betelepülése a kisebbségek által tradicionálisan birtokolt területre, illetve egy ilyen betelepülés szorgalmazása különféle juttatások, például megemelt javadalmazás segítségével. Ez a politika arra irányul, hogy a kisebbségek azokon a vidékeken is kisebbségbe kerüljenek, ahol hagyományosan többséget alkottak. A másik

---

35 Kymlicka politikai filozófiájáról, illetve annak kritikai fogadtatásáról részletesebben lásd Salat Levente említett könyvét, amely magyar nyelvterületen, de valószínűleg azon kívül is ennek a kérdésnek a legteljesebb összefoglalását adja.

36 Lásd Will Kymlicka–Christine Straehle: Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus, in: *Kellék*, Kolozsvár, 2001/17.



a közigazgatási egységek politikája: az államhatalom oly módon húzza meg a közigazgatási, regionális adminisztratív egységek határait, hogy azokon belül az ott élő kisebbségek újfent kisebbséget alkossanak. A harmadik a hivatalos államnyelv politikája: az az eset, amikor az államhatalom a többségi etnikum nyelvét hivatalos államnyelvévé teszi. Mindhárom program vagy politikai stratégia tiszteletben tartja az alapvető emberi jogokat (az anyanyelv használata hagyományosan nem tartozik közéjük, és nem is lehet a klasszikus érvekkel igazolni), mégis megnehezíti, ha ugyan el nem lehetetleníti a kisebbség tagjai számára identitásuk megőrzését, s konfliktusokat gerjeszt kisebbség és állam, kisebbség és többség között. Következésképpen az államilag szorgalmazott nemzeti nevelés visszaszorítására, állítja Kymlicka, specifikus csoportjogokra van szükség. Akárhogy is legyen, de ezen érvek mögött, függetlenül attól, hogy a kollektív jogok igazolásának negatív vagy pozitív stratégiáját követik-e, láthatóan az a meggyőződés munkál, hogy a kulturális vagy csoportidentitás önmagánál fogva értékes, tehát megőrzésre méltó valami.

Az 1995-ös *Multicultural Citizenship* című munkájában Kymlicka a csoportjogok között a *speciális képviseleti*, a *polietnikus* (polyethnic) és az *önkormányzati* jogokat nevezi meg. A speciális képviseleti jog durván a kisebbségek áranyos képviseletét jelenti a törvényhozásban, a polietnikus jogok viszont a kulturális differenciák figyelembevételét a törvényalkotásban és egyebütt, vagyis pozitív jogi és gazdasági diszkriminációt. Az önkormányzati jog politikai vagy területi autonómiát jelent. Miután röviden ismerteti ezeket, rátér igazolásukra.

A magam részéről a kollektív jogok pozitív igazolására felhozott érveket mégis inkább Kymlickának az eredetileg 1989-ben megjelentetett *Liberalism, Community and*

*Culture* című munkájából meríteném, lévén, hogy itt világosabb a komunitárius eszmekörrel való összefüggésük. Kymlicka szerint a szabadelvű hagyomány téved, amikor a kisebbségi kultúrák kollektív jogainak eszméjét elméletileg inkoherensnek, gyakorlatilag pedig veszélyesnek tekintti.<sup>37</sup> A kollektív jogok eszméje a liberalizmussal minden további nélkül összebékíthető, ám ehhez arra van szükség, hogy az egyéni jogok és a csoportjogok között ne lásunk konfliktust, azaz fogadjuk el, hogy nincs szükségszerű konfliktus „az egyén iránti tisztelet” és „a csoport iránti tisztelet” között. A probléma inkább abból fakad, hogy az egyén iránti tiszteletnek többnemzetiségű államban kétös forrása lehet. Az egyének tiszteletet érdemelhetnek egy meghatározott kulturális közösség tagjaiként, s tiszteletet érdemelhetnek a politikai közösség polgáraiként. Az első esetben „el kell ismernünk azon követeléseik jogosságát, amelyeket e kultúra védelme érdekében előterjesztenek”, a második esetben viszont érvényt kell szereznünk az állampolgári egyenlőségnek, pontosabban el kell ismernünk annak fontosságát, hogy az egyének „képesek legyenek érvényt szerezni az állampolgári jogok egyenlőségének”.<sup>38</sup>

A kulturális hovatartozás és az állampolgári státus igényei tehát különbözők lehetnek, s néha ellentétbe is kerülhetnek egymással, s emiatt „pótlólagos állampolgári jogokra lehet szükség, hogy egy kulturális közösséget megvédjünk a nem kívánt felbomlástól”.<sup>39</sup> Az állampolgárságból és a kulturális tagságból fakadó igények liberális alapve-

---

37 Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon, Oxford, 1992, 144. o.

38 Uo., 151. o.

39 Uo., 151–152. o.

tések mentén is összeegyeztethetők, állítja Kymlicka, például ha a rawlsi *differenciált egyenlőség* elvét a kulturális javakra is kiterjesztjük. Ugyanúgy, ahogy Rawls egyenlőséggel megengedi a hátrányos helyzetű szociális kategóriákkal való kedvezményezett bánásmódot, a kulturális közösségek is előnyökben részesülhetnek anélkül, hogy emiatt az állampolgári egyenlőség követelménye sérülne. Kymlicka végkövetkeztetése szerint a dilemma feloldása nem a liberalizmus elutasításában, hanem a kisebbségi jogok és a „liberális egyenlőség” összebékítésében rejlik, vagyis annak igazolásában, hogy „a kulturális közösséghez való tartozás meghatározó szempont lehet a hasznok és terhek elosztásában, ami egy liberális igazságosságelmélet célja”.<sup>40</sup>

Látható tehát, hogy Kymlicka argumentumai egyfelől a kulturális tagság értékére, másfelől az állampolgári egyenlőség követelményére alapoznak. A kultúra azért fontos, állítja Kymlicka, mert az előttünk nyitva álló választási lehetőségek tartományát, azaz az értelmes élet feltételeit képező választási lehetőségeinket kulturális örökségünk határozza meg. A kulturális hagyomány révén szerzünk tudomást azokról az életformákról, amelyeket élhetünk, és „azáltal döntjük el, hogyan éljük életünket, hogy behelyezkedünk ezekbe a kulturális narratívákba; azáltal, hogy elfogadjuk azokat a szabályokat, amelyek értékesnek tűnnek számunkra, amelyek érdemesek arra, hogy szerintünk éljünk”.<sup>41</sup> A kulturális csoporttagság támogatása melletti fő érv tehát az, hogy „ez teszi lehetővé az értelmes egyéni választást”,<sup>42</sup> vagyis, tehetnők hozzá, végső soron

---

40 Uo., 162. o.

41 Uo., 165. o.

42 Uo., 197. o.

a választás szabadságának a jelentősége. A szabadelvűeknek azért kell törődniük a kultúrák sorsával, mert „az emberek kizárólag annak révén szerezhetnek tudomást életszerű módon a számukra elérhető lehetőségekről, és vizsgálhatják meg értelmesen értékeiket, ha egy gazdag és szilárd kulturális hagyománnyal rendelkeznek”.<sup>43</sup> A kultúra teszi lehetővé tehát, hogy megítélhessük és szabadon megválaszthassuk életterveinket. Ez az érv azonban látható módon a kulturális csoporttagság értékét az egyéni választás jelentőségének rendeli alá, s a kultúrának egyfajta instrumentális fölfogását implikálja.

A második érv, amelyre Kymlicka a kulturális jogok védelmét alapozza, mint említettem, a liberális *egyenlőség*, a rawlsi *difference principle* a kulturális javakra kiterjesztve. Az olyan kulturális kisebbségek, mint például a kanadai eszkimók, mondja Kymlicka, hátrányos helyzetben vannak a többséggel szemben, ugyanis „olyan egyenlőtlenségekkel szembesülhetnek, amelyek körülményeik és adottságaik, nem pedig választásaik és törekvéseik következményei”.<sup>44</sup> Kulturális közösségeiket gyakran aláássák a közösségen kívüli emberek döntései. (A halászati tilalom egészen másképp érinti az eszkimó közösséget, melynek nemcsak a megélhetése, hanem egész kultúrája – rítusai, szokásai, időbeosztása – a halászattal kapcsolatos, mint egy nagy halfeldolgozó vállalatot.) A kulturális kisebbségek a többségi kultúrához képest egyenlőtlen feltételek mellett tevékenykednek, ez azonban nemcsak a közösség egészére igaz, hanem igaz annak minden egyes tagjára is; tehát „az összes eszkimó ember ugyanazzal az egyenlőtlenség-

---

43 Uo., 165. o.

44 Uo., 190. o.

gel szembesül a körülményeket illetően”.<sup>45</sup> Kymlickának láthatóan az a törekvése, hogy a csoportjogoknak az igazságosság követelményeivel összefüggésben egyfajta individualista, a szabadság és egyenlőség értékeire visszavezetett, végső soron tehát *liberális* igazolását adja. 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”.<sup>46</sup>

A csoportjogoknak részben hasonló, pozitív megalapozására az Avishai Margalit és Joseph Raz szerzőpárosnak *A nemzeti önrendelkezésről* szóló, eredetileg 1990-ben megjelentetett tanulmányában találunk példát. Álláspontjuk részben megismétli Kymlicka jellegzetesen kommunikatárius alapvetésű érvét a kulturálisan kódolt választási opciókról, ugyanakkor az egyéni *méltóság* szempontját külön is hangsúlyozza. Az egyén méltósága, állítják, társadalmi csoportjának szélesebb elismertségétől függ, s a csoportjogok a társadalmi presztízs kivívásának is eszközei. Az „emberek identitástudata” összekapcsolódik a „kulturális csoportokhoz való tartozás tudatával”, és „önérzetüket befolyásolja a csoport megbecsülése is”.<sup>47</sup> Ez azt jelenti, „hogyan az egyéni méltóság és önérzet megkívánja, hogy azok a csoportok, amelyekben a tagság az ember identitástudatának

---

45 Uo., 240. o.

46 Uo., 241. o.

47 Avishai Margalit–Joseph Raz: *National Self-Determination*, in: *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University, Oxford, 1995, 87. o.

része, általánosan tiszteletben részesüljenek, és ne érje őket gúny, gyűlölet, megkülönböztetés vagy üldöztetés”.<sup>48</sup>

Mindezt, teszük hozzá, végül is a pusztá józan ész dik-tálja, s minősíteni is az e dolgokról alkotott józan felfogá-sunk szerint kellene.

### A kollektív jogok dilemmái

Ettől függetlenül azonban a kollektív jogok eszméjével, a Kymlicka és a Raz–Margalit szerzőpáros által adott meg-alapozásukkal szemben több ellenvetés is felhozható, s többségük meg is jelenik Yael Tamirnak a *Liberal Nationalism* című 1993-as könyvében. Kettőt külön is kiemel-nék ezek közül. Először is Tamir arra figyelmeztet, hogy ha a kultúra védelmének követelményét az egyéni szabad-ság jelentőségének rendeljük alá, akkor ezzel a kultúrát eszközszerűvé, identitásunk és autonómiánk fenntartásá-nak szimpla instrumentumává változtatjuk, vagyis éppen attól a minőségétől fosztjuk meg, ami miatt igazán lénye-ges tagjai számára. Olyan ez, állítja Tamir Michael Sandel nyomán, mintha azt mondanánk, hogy a történelem so-rán üldözött felekezetek hívei azért harcoltak a hitükért, hogy gyakorolhassák a lelkiismereti szabadságukat. Más-felől, immár a kodifikáció és a joggyakorlat kérdéseire tér-ve át, felhívja a figyelmet arra is, hogy „a nemzeti csopor-tosulások amorfok, informálisak, folyamatosan változnak, elképzelt közösségek”.<sup>49</sup> „Ellentétben a kereskedelmi társa-

---

48 Uo.

49 Yael Tamir: Nemzeti identitásválasztás és a kultúrához való jog (A szerző *Liberal Nationalism* c. könyvének második fejezete, Princeton University, Princeton, 1993, ford. Demeter M. Attila és Orosz Annamária), in: *Kellék*, Kolozsvár, 2001/17, 70. o.

ságokkal vagy intézményekkel, intézményes közösségekkel, nélkülözik a tagság pontos kritériumait, ezért az a gondolat, hogy jogokkal ruházzuk fel őket, elméleti és morális nehézségekbe ütközik.”<sup>50</sup> Szerencsésebb tehát, ha a kultúrához való jogot egyéni jognak tekintjük. Ez nem jelenti azt, hogy a kultúrát a magánszférába üzzük vissza: „A kultúra nem szorítható vissza a magánszférába, s erről csak azok felelősek meg, akik a saját kultúrájukban élnek.”<sup>51</sup> De a kultúra fenntartásának feladatát nem kell kötelelességszerűen az államra s a törvényalkotásra ruházni sem.

Ugyanakkor Tamir olyan érveket is megfogalmaz, amelyek nem explicit ellenvetések ugyan Kymlicka argumentumaira, de amelyek valamiképpen kiegészítik azokat, rávilágítva bizonyos következményeikre. Ha például Kymlicka az igazságosság és egyenlőség szempontjainak megfelelően felhatalmazná az államot arra, hogy adott esetben a pozitív diszkriminatív jogalkotás révén erősítsen meg kisebbségi kultúrákat (például az eszkimó kultúrát), számolnia kell azzal, mondja Tamir, hogy ez a gyakorlat ugyanakkor terheket ró az állampolgárok más csoportjára, sőt némelykor kifejezetten sérelmes lehet rájuk nézve. Ludassy Mária a Kymlicka könyvét ismertető és bíráló tanulmányában maga is eljut erre a következtetésre, s a problémát egy igen szemléletes példával illusztrálja: „Ha a többség nem támogatja »saját« szénbányászainak ama vágyát, hogy továbbra is dolgozhassanak a veszteséges szénbányákban – ami pusztán monetáris szempontból költségesebb passzió, mintha naphosszat államköltségen golfozni akarnának –, akkor mi jöhet követelhető meg,

---

50 Uo.

51 Uo., 77. o.

hogy az őslakosság őskori halászati és vadászati technikai megőrzésére milliókat költjön, amikor számukra az ingyenes húszállítás is százszor olcsóbb lenne?"<sup>52</sup> A pártatlan piacon a „szigonnyal fogott fóka, lándzsával ejtett bölény” nem versenyképes. Mi több, magának a kisebbségi kultúrának a piaci értéke is csekély. Támogatása tehát csak akkor indokolt, „ha *nem áru, nem eszköz* jellegűnek tekintjük, hanem öncélként, önértékként – mint, mondjuk, az individuális bölcselést, melynek meghatározó része lehet valamely kulturális közösséghez tartozás tudata”.<sup>53</sup> Látható tehát, hogy Tamirhoz hasonlóan Ludassy is arra a végkövetkeztetésre jut – mégpedig nem a kultúra szerkezetével kapcsolatos megfontolásokból kiindulva, hanem kifejezetten az igazságosság elveiből és a piaci szempontokból együttesen fakadó követelményeket végiggondolva –, hogy a kisebbségi kultúra kiemelt támogatása csak akkor indokolt, ha ezt önértéknek tekintjük. Ez viszont pontosan Kymlickának a kultúra instrumentális értékével kapcsolatos jellegzetesen komunitárius alapvetéseit ássa alá.<sup>54</sup>

---

52 Ludassy Mária: Liberalizmus, közösség és kultúra, in: *Új holnap*, Miskolc, 1997/1, 18. o.

53 Uo.

54 Kymlicka elméletének egyik gyengéje, mutat rá Salat Levente, hogy „a választás kontextusát az autonómia társadalmi feltétele mellett az identitás forrásának is tekinti egy időben”, s ez „terminológiai feszültséget eredményez, és aláássa az elmélet liberális jellegét”. Főként azért, mert a választás kontextusát „liberálisellenes” módon a saját kultúrára korlátozza, noha elvben minden liberális szerkezetű kultúra ugyanolyan jó terepe kellene legyen az egyéni választásnak. Mindez persze azzal a kényelmetlen következménnyel jár együtt, hogy liberális kultúrák esetében az identitáshoz való ragaszkodást ésszerűtlenné teszi. Ugyanak-



Tamir másfelől mégiscsak azon van, hogy a kultúra instrumentális jellegének vagy önértékének kérdésétől függetlenül is a kisebbségi kultúrák támogatása gazdasági teherként jelent a többségnek, s ez az identitásvédő politikát piaci és számszerűségi kalkulusoknak rendeli alá. Ha például az állam úgy dönt, hogy támogatja kisebbségeinek nemzeti ünnepeit, s lehetőséget akar biztosítani a kisebbségeknek arra, hogy kellő külsőségek mellett ünnepeljék meg ezeket, akkor számításba kell vennie, hogy például ezer darab zászló darabonkénti önköltségi ára kisebb, mint ötven zászlóé. Vagyis hogy az állam a nagyobb közösség tagjaira fejenként kevesebbet költ, mint a kisebb közösség tagjaira. Ez tehát egy olyan etalon megalkotását követelné meg, alapítja meg Tamir, amelynek segítségével mérhetővé válna a kultúra állami támogatása.

Ugyanakkor elképzelhető egy olyan pont, amikor a kultúra támogatását a gazdasági racionalitás vagy a számszerűségi kalkulusok egyszerűen ésszerűtlenné teszik. Hogy egy példát hozzak erre: az államok rendszerint úgy tesznek eleget a közoktatási kötelezettségeiknek, hogy egy-egy osztály indításához kötelező osztálylétszámot szabnak meg. Valamely, a kisebbségei irányában nem elfogult állam dönthet úgy, hogy a kisebbségi gyerekek anyanyelvű oktatása érdekében ott, ahol a helyi kisebbségi közösség kis létszámú, a beiskolázásnál kedvezményes kvótát állapít meg, de figyelembe véve, hogy egy gyerek iskoláztatásának költségei az osztálylétszámmal fordított arányban változnak, el kell döntenie, hogy melyik az az elfogadha-

---

kor Salat azt is sejtetni engedi, hogy a problémának Kymlickánál nincs igazán jó megoldása. Minderről lásd bővebben: Salat Levente: A kulturális beágyazottság mint a primordiális javak egyike, in: *Etnopolitika*, 194–195. o.

tó minimális létszám, amely mellett az anyanyelvű oktatás támogatása még gazdaságilag kifizetődő, vagy a többségre rótt anyagi tehertétel még méltányos és elviselhető. Ez végső soron szimplán numerikus kérdés, és olyasfajta, kényelmetlen kérdésekkel való szembesülést is jelent, mint például az, hogy hány tag mellett értelmes és igazolt még egy kultúra állami fenntartásának és finanszírozásának projektumában gondolkodni.

Összegzésként, anélkül hogy a vitát ezen a ponton le akarnánk zárni, annyi mindenesetre elmondható, hogy a kollektív jogok bevezetése a politikai és joggyakorlatba láthatóan megbontja az egyenlő jogok és a polgári egyenlőség hagyományos liberális politikáját, hiszen feltételezi, hogy az államnak a jogok és támogatások bonyolult eszköztárát kell igénybe vennie ahhoz, hogy a kisebbségi etnikumok tagjai ne szenvedjenek el specifikus hátrányt a kulturális identifikáció és elismerés terén. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a kollektív jogok politikája elvben ne lehetne elfogadható liberális politika, és hogy ne lenne igazolható akár a rawlsi egyenlőségelv, akár más megfontolások segítségével. Tamirral ellentétben például Kis János, aki valószínűleg a ma élő egyik legismertebb magyar liberális szerző, a kollektív jogok kapcsán azt írja, hogy „a liberalizmus azon a kívánalmon méri a politikai rend értékét, hogy elfogadható összhangot teremtsen szabadság és egyenlőség között, mégpedig úgy, hogy közben létrehozza a feltételeket a harmadik nagy liberális érték, a szabad és egyenlő polgárok közössége számára. Ha ez a cél csak bonyolultabb szervezetben közelíthető meg, mint amilyen a liberalizmus klasszikusainak a szeme előtt lebegett, akkor a liberális ér-

tékrend elkötelezettjeinek bonyolultabb szervezetben kell gondolkodniuk”.<sup>55</sup>

### A kollektív jogok alanyai

Létezik olyan vélemény is, amelyik a kollektív jogok erkölcsi igazolása körüli vitát terméktelen intellektuális foglalatosságnak tartja. Annyiban azonban mégsem az, hogy a jogok igazolása meghatározza vagy meghatározhatja a jogalanyok lehetséges körét is. Van Dyke, ha emlékszünk rá, elismerte, hogy nincs kimerítő listánk azokról a csoportokról, amelyek elvben csoportjogok alanyai lehetnek. Ugyanakkor az igazolásnak három lehetséges módját is említette: egy természetjogit, egy olyat, amelyik a jogkövetelést kritikái megítélésnek veti alá, aztán pedig egy olyat, amelyik értelmében a jogok a szükségletekből következnek. A harmadik érveléssel kapcsolatosan Kukathas megjegyzi, hogy „nem különösebben kényszerítő erejű, ugyanis nem magyarázza meg, a szükségletek hogyan vonnak maguk után jogokat”.<sup>56</sup> A második érv csupán annyit mond, hogy a jogköveteléseket esetről esetre megfontolás tárgyává kell tenni, ami ugyan lehet ésszerű álláspont, de az eljárás a liberális jogalkotási gyakorlat számára nehezen formalizálható. A természetjogi megalapozás lehetőségére még visszatérek.

Azt is láttuk viszont, hogy Kymlicka, Van Dyke-kal ellentétben, mégiscsak lehetségesnek vélte, hogy az őslakosok követeléseit elválasszuk a különféle faji, vallási,

---

55 Kis János: Túl a nemzetállamon, in: *Az állam semlegessége*, Budapest, Atlantisz, 1997, 157. o.

56 Chandran Kukathas: Vannak-e kulturális jogaink? 96. o.

osztály- vagy nemi csoportok „jogosulatlan törekvéseitől, hogy különleges státust szerezzenek preferált céljaik és gyakorlatuk számára”, mégpedig azért, mert az őslakosok esetében a kollektív jogi igény az igazságosság elvein és a körülmények egyenlőtlenségén alapszik. További, ennél pontosabb, de még mindig formális kritériumrendszert a Margalit és Raz szerzőpáros dolgozott ki az említett tanulmányában, azzal a szándékkal, hogy azonosítsák azokat a csoportokat, amelyekben „a tagság fontos az ember identitástudatához”.<sup>57</sup> Arra a kérdésre, hogy milyen közösségek lehetnek az „önkormányzati jog” alanyai, tanulmányukban egyszerre szolgáltatnak egy általánosabb, összefoglaló és egy részletező, pontos kritériumokra lebontott választ. Az előbbi szerint „a nemzeti önkormányzat eszméje olyan csoportokhoz kötődik, melyek társadalmi és gazdasági környezetük jellegét, boldogulásukat, fejlődésük menetét és tagjaik boldogulását maguk tudják meghatározni tagjaik, illetve a csoport tettei által, amennyiben ezek a tényezők a politikai tett eszközeivel befolyásolhatók”.<sup>58</sup> Az ilyen csoport vagy közösség – véleményük szerint – először is közös karakterrel és kultúrával rendelkezik, mégpedig hagyományos és hagyományozható kultúrával, ami a feltétele annak, hogy a csoport tagjai között felnövő emberek is ezt a kultúrát és karaktert sajátítsák el. Továbbá az ilyen közösségekhez való tartozás rendszerint a kölcsönös elismerés kérdése, azaz a csoport tagjának az számít, akit annak ismernek el, amiből az is következik, hogy a csoporttagság odatartozás és nem teljesítmény dolga: minden olyan ember tagja a közösségnek, akit a közösség tag-

---

57 Avishai Margalit–Joseph Raz: *National Self-Determination*, 86. o.

58 Uo., 80. o.

jaként ismer el, függetlenül egyéni teljesítményeitől; nem kell semmiben sem kitűnnie ahhoz, hogy odatartozzon. Minthogy ezek rendszerint nem kis, szűk, zártkörű csoportok, amelyeknek tagjai kölcsönösen ismerhetnék egymást, a kölcsönös elismerést általános tulajdonságok megléte biztosítja. S ami a legfontosabb: az ilyen közösséghez való tartozás rendszerint lényeges szerepet játszik az egyén identitásában. A szerzők azt is külön nyomatékosítják, hogy nem kritériuma a tagságnak s az ilyen közösség jogi elismerésének, hogy tagjai földrajzilag behatárolt területen, egységes tömbben éljenek, bár a szórványosodás a kultúra áthagyományozását kétségkívül nehézkessé teszi.

A legtöbbet vitatott talán a természetes emberi jogok és a kollektív jogok összefüggésének kérdése. A csoportjogoknak erkölcsi jogokra való visszavezetése természetszerűen hozza magával a kérdést, hogy tekinthetők-e a csoportok mint csoportok sajátos erkölcsi méltósággal felruházott testületeknek, illetve hogy az őket megillető jogok visszavezethetők-e a tagok egyéni, emberi méltóságára, természetes emberi jogaira. A kérdésnek magyar nyelvterületen többek között Egyed Péter szentelt igen figyelemreméltó tanulmányt, amelyben az emberi méltóság, identitás és csoporttagság összefüggéseinek alapos elemzése után arra a következtetésre jut, hogy „a kisebbségi-közösségi jogok hagyományos emberjogi alapokból filozófiai-logikai világgossággal *nem vezethetők le*”.<sup>59</sup> De ugyanerre az álláspont-ra helyezkedik Ludassy Mária is a már említett kritikai recenziójában: „Az egyén jogainak terminológiájából nem vezethető le minden további nélkül egy kisebbségi közösség kultúrájának fennmaradását önértékként kezelő »kol-

---

59 Egyed Péter: Kisebbségi jogok mint emberi jogok, in: *Korunk*, Kolozsvár, 2002/2, 57. o.

lektív« jog, sőt bizonyos esetekben a kettő szembe is kerülhet egymással.”<sup>60</sup> Ha tehát mégis el akarjuk ismerni ezeket a jogokat, konkludál legalábbis a maga részéről Egyed, akkor egyszer majd „deklarálni kell” őket, éppen úgy, „ahogy az emberi jogokat a nagy elődök kinyilatkoztatták, s el kell fogadtatni a nemzetközi közösséggel”.<sup>61</sup>

Valószínű azonban, hogy ezeket a jogokat kinyilatkoztatni is pontosan azért nem lehet (legalábbis elméletileg), amiért levezetni sem lehet őket. A klasszikus természetjogi alapvetésű emberi jogi deklarációk ugyanis az ember jogait partikuláris közösségi tagságára való tekintet nélkül nyilatkoztatták ki, olyan jogokként, amelyek már pusztán emberi mivoltánál fogva is megilletnek minden emberi lényt. A sajátos emberi méltóság, aminek eszméjén ezek a jogok nyugszanak, független az egyén partikuláris identitásától és bárminő csoporthoz való tartozásától. Ez az embernek valamiféle elvont metafizikai minősége tehát, és semmi köze sincs sem az erkölcsi habitusához, sem a csoportidentitásához. Éppen ezért az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* azt deklarálja, hogy az alapvető emberi jogok mindenkit megilletnek „fajra, színre, nemre, nyelvre, vallásra, politikai vagy egyéb meggyőződésre, nemzeti vagy társadalmi hovatartozásra, születésre vagy státusra” való tekintet nélkül. A kollektív jogok egyetemes nyilatkozata ennek éppen a fordítottja lenne, s azokat a partikuláris köztöttségeket vagy identitástípusokat kellene megneveznie, amelyekből az emberek méltóságukat merítik vagy meríthetik. Ez azonban egyéneként és akár ugyanazon egyén életében is változó lehet, s aligha tudnánk előre megadni

---

60 Ludassy Mária: *Liberalizmus, közösség és kultúra*, 15. o.

61 Egyed Péter, *Kisebbségi jogok mint emberi jogok*, 57. o.

az egyéni méltóság szempontjából releváns csoportidentitások vagy identitástípusok teljes spektrumát. Nem beszélve arról, hogy ez egyszersmind 180 fokos szemléleti fordulatot is jelentene, hiszen éppen azt ismernénk el, hogy a közösséghez való tartozás az emberi méltóságunk s egyáltalán emberi mivoltunk fundamentuma, adott esetben erkölcsi méltóságunk erkölcsi fundamentuma, s hogy tehát a közösség ontológiai és morális elsőbbséget élvez az egyénnel szemben. De még ebben az esetben is meg kellene tudnunk nevezni ezeket a közösségeket.

Mondhatjuk persze, hogy elvben *bármilyen* csoport igényt tarthat a jogi elismerésre, s hogy – miként azt Van Dyke mondotta – a csoportjogokat is, akárcsak az egyéni jogokat, maga a csoport *megelelte* hívja életre. De gondolnunk kell arra, hogy léteznek olyan csoportok is, amelyekben való tagság ugyan fontos lehet az egyéni identitástudathoz, de mégsem tartanánk szerencsésnek, ha ezek a csoportok külön állami elismerést élveznének. Sőt. A náci vagy kommunista politikai csoportosulásokat gyakran még a legliberálisabb államok törvénykezése is tiltja. Nemhogy pozitív jogi *elismerést* nem élveznek tehát, hanem a közfelfogás szerint egyenesen a *türelem* vagy a tolerancia jótéteményéből sem részesülhetnek. Ugyanígy arra is gondolnunk kell, hogy a kulturális hagyományok különbözősége sem kizárólag az emberiséget gazdagító értékek tárháza. A „tuszik táncai, a hutuk harci éneke számukra szép életforma, számunkra pedig esztétikai élvezet és/vagy etnográfiai kutatások tárgya [...] Ám ha ezen hagyományok azt implikálják, hogy a másik kulturális közösség kiirtható, akkor erre nehéz azt mondani, hogy mint történelmi-törzsi tradíció ez is tiszteletre méltó. Ha a megcsontított tuszik, ill. hutuk tízezreinek holttestét sodró véres vízre gondolkodunk, nem vagyok biztos benne, hogy kultúrájuk különben

tényleg undorító amerikanizálódása [...] nem emberségebb fejlemény-e, mint azon törzsi tradíciók, melyek egymás kölcsönös kiirtását teszik meg a »mi-tudat« alapjává, a közösség-konstituáló alapértékké.”<sup>62</sup>

Magyarán: elismerhetjük ugyan, hogy a kulturális identitások teljes halmaza jogi megerősítésben vagy türelemben részesülhet, de ennek ellenére az egyes kultúrák között kénytelenek leszünk különbségeket tenni, mégpedig kifejezetten tartalmi kritériumok alapján, mint ahogyan az európai jogrend mindig is különbséget tett toleranciára jogosult és attól megfosztott felekezetek, vélemények és politikai értékek között. Ne felejtjük el, hogy már maga John Locke is arra a következtetésre jutott a vallási türelemlről írott episztolájában, hogy nem tűrhetők el az államban azok a felekezeti csoportosulások, amelyek a polgári hatóság s az állam fennállását veszélyeztetik.<sup>63</sup>

---

62 Ludassy Mária: Liberalizmus, közösség és kultúra, 16. o.

63 A filológiai hűség kedvéért hozzá kell tenni, hogy Locke alapvetően két okból korlátozta volna a tolerancia hatókörét, mely okok viszont egyazon közös elméleti alapra vezethetők vissza. Először is, mint az egész korabeli angol társadalom, alapvetően bizalmatlan volt a katolikusokkal szemben. E bizalmatlanság Locke korában már mintegy száz esztendeje, I. Erzsébet kora óta ott kísértett az anglikán társadalomban, és Locke-ban, mint előtte és utána még másokban is, azt a felismerést érlelte meg, hogy a katolikusok nem hűséges alattvalói a világi uralkodónak, és nem is lehetnek hűséges alattvalói a világi uralkodónak, miheyst egy ettől idegen hatóság alárendeltjei. A gyanakvás mögött azonban elméleti szigor is áll: a katolicizmus felmondhatja a katolikusokkal a *társadalmi szerződésnek* azt a formáját, amelyen a legitim uralom alapszik, vagyis amit az alattvalók kötöttek az uralkodóval. A kormányzat termékszerűleg nem lehet közömbös az alattvalók ilyen csoportjával szemben, mert nem lehet közömbös saját sorsával szemben. Az alattvalóknak a másik csoportja, akiket



Mindez persze egy hatalmas – és ma már bátran klaszrikusnak nevezhető – kérdéscsomag: eltűrhetők-e, jogilag vagy közjogilag megerősíthetők-e liberális államban olyan közösségek hagyományai vagy szokásai, amelyek ellentétbe kerülnek fundamentális liberális értékekkel: az élet, a szabadság és a tulajdon jogával. Tolerálható-e az intollerancia, a rituális emberáldozat, a poligámia, a gyereklányok kiházásítása stb. Az ezekre a kérdésekre adott válaszok nagyban függnek attól, hogy mit tekintünk a politikai berendezkedés és egyáltalán a politika és az államiság céljának. Ha a liberális állam célja az egyéni szabadság intézményes fenntartása, akkor nem jogosultak toleranciára az olyan közösségek, melyeknek a szokásai az egyéni szabadságot pregnáns módon sértik. Stb.

Mint azonban már a bevezetőben is említettem, jelen munkában nem kívánom az eltérő szerkezetű kultúrák együttéléséből és konfliktusaiból fakadó elméleti, jogfilozófiai problémákat tárgyalni. Ezért a fentiekhez, mintegy metodológiai észrevétel gyanánt, csupán annyit fűznék hozzá, hogy egymástól gyökeresen eltérő szempontokat és megfontolásokat eredményez, ha a problémát tér, idő és politikai koordináták közé helyezzük, vagyis konkretizáljuk. Elvben hat tiszta alaphellyel találkozhatunk, ezek némelyike azonban tovább bontható, és mindenikre hamar találunk példát, a legkevésbé talán az elsőre és az utolsó-

---

Locke kiutasított volna az államból, az ateisták voltak. Nagyjából azt gondolta, mint később Tocqueville is, hogy az államnak nem érdeke, hogy polgárai hite igaz legyen, de igenis érdeke az, hogy minden egyes polgára higgyen. Locke kortársaihoz hasonlóan meg volt győződve arról, hogy az istenhit a moralitás feltétele, ez utóbbi pedig garanciája az eredeti szerződés, adott szavunk betartásának: az ateisták társadalma szükségképpen felbomlana.

ra. A lehetséges alaphelyzetek a következők: 1. etnikailag homogén illiberális közösség a saját államában; 2. illiberális kisebbség illiberális államban; 3. liberális kisebbség illiberális államban; 4. illiberális kisebbség liberális államban; 5. liberális kisebbség liberális államban; és 6. etnikailag homogén liberális közösség a saját államában. Ha például a liberális államban élő illiberális közösségek esetét vesszük, erkölcsi megfontolásaink azt diktálják, hogy különbséget tegyünk az őshonos kisebbségek, mint például a kanadai eszkimók vagy az ausztrál bennszülöttek, és a bevándorló közösségek igényei között, mint amilyenek például a franciaországi arabok; a bevándorlók esetében is különbséget kell tenni első és második generációs imigránsok között. Az elsőgenerációs bevándorlók esetében mondhatjuk azt, hogy tudatosan vállalták a saját szűkebb közösségi hagyományaiktól való elszakadást és az asszimilációt, a második generációsok viszont elvben egy idegen kultúrába születtek bele. S így tovább. A probléma dogmatikus kezelését megnehezíti az a tény is, hogy az emberi együtt- és különélés térbeli korlátai fellazulóban vannak. Mindaddig, amíg hutuk és tuszik háborúja lokális jellegű, ruandai törzsi konfliktus, számomra akár közömbös is lehet. De ha tuszi és hutu nagy hatótávolságú fegyverek birtokában csatázik, ami ma már egyre kevésbé valószínűtlen eshetőség, akkor ez a tény a konfliktus lokális jellegét mindenképpen megszünteti. (Most nem beszélve arról a tényről, hogy hutuk és tuszik „lokális” jellegű törzsi konfliktusát a belga gyarmatosítók inkompetenciája mesterségesen szította.) Látható tehát, hogy a kisebbségi probléma kezelése esetről esetre igen eltérő megfontolásokat eredményezhet, s ezeket aligha tudnánk együgyűen rendező elvnek aláfogalni. Célszerűbb inkább ezeknek a helyzeteknek mindenkét a „maga érdeme” szerint bírálni el.

## Konklúziók

Összebékíthetők-e az egyéni jogok és a kollektív jogok? Visszavezethető-e a sajátos az általánosra, a partikuláris az egyetemesre? A manapság erről folyó vita tapasztalatait összegezve azt mondhatjuk, hogy – legalábbis liberális szemszögből – csakis akkor, ha a jog alanya és tárgya között szigorú különbséget teszünk, s az „identitás megválasztásához” való jogot egyetemes emberi jognak vesszük. Az ilyen típusú elképzeléseknek viszont az a közös gyengéje, hogy a kulturális közösségeket, akár hallgatólagosan vagy a jogi fikció szintjén is, egyének társulásának kénytelenek tekinteni, továbbá nem adják jó indoklását annak, hogy tárgyát tekintve a jog miért kell mégis korlátozott legyen.

A kérdést alaposan körüljárja Öllös László a frissen megjelentetett, *Emberi jogok – nemzeti jogok* című könyvében.<sup>64</sup> Véleménye szerint „a nemzet szabadsága része az egyén szabadságának”, s az egyéni és univerzális, individuális és nembeli között a nemzet a közvetítő kapocs (értsd: magyarokként, szlovákokként leszünk emberekké), ezért a nemzeti jogok kontemplálhatók egyéni jogokként is, de csak olyan mértékben, amilyen mértékben a nemzeti identitás bizonyos elemei összeférnek az egyéni jogokkal, vagyis univerzálisan választhatók. (Egy liberális szerkezetű kultúrának elvben bárki tagja lehet, hiszen ez nem kirekesztő.) Öllös tehát lehetőséget lát az identitás megválasztásához s a partikuláris identitáshoz való jognak egyetemes, minden embert, többségit és kisebbségit

---

64 Öllös László: *Emberi jogok – nemzeti jogok*, Liliium Aurum, Somorja – Dunaszerdahely, 2004.

egyaránt megillető instituálására vagy adminisztrálására, mely ugyanakkor a jog tárgyának tekintetében mégiscsak limitatív lenne, s a választás szabadságát a liberális szerkezetű kultúrákra korlátozná, vagyis az olyan kultúrákra, amelyek alapértéknek tekintik az egyéni jogot. Figyelembe véve, hogy a nemzeti identitás meghatározó elemei időben változók, ez az elképzelés az emberi jogoknak dinamikus felfogását feltételezi, s mindenkor eldöntésre váró kérdés lesz, hogy a nemzeti identitás időben megjelenő új komponensei összebékíthetők-e az egyéni jogokkal, vagy sem. Másfelől, mivel ezek identitáshoz való jogok, egyszersmind tehát morális jogok is lesznek, s kötelezettségeket fognak róni az államra vagy a társadalom egészére.

Ismétlem, egyáltalán nem kívánom az egyéni és kollektív jogok problémáját ezen a ponton lezárni, de valahogyan mégis az az érzésem, hogy az emberi jogok nyelvezete által felkínált szemléleti keretek között a kérdésnek nincs igazán jó megoldása. És nem csupán azért, mert minden emberi jogi megoldás végső soron elutasító az emberi jogokat nem tisztelő kultúrákkal szemben, hanem azért is, mert a jogi megoldás alapvetően identitásvédő megoldás, holott a probléma, miként azt Öllös is jól látja, egyszersmind a szabadság problémája, azaz *politikai* probléma is. Az egyéni vagy kollektív, negatív vagy pozitív jogok magánszférát, magánéleti szabadságot, identitást védenek, maga a probléma viszont politikai, tehát nyilvános természetű. Ha igaz az, hogy „az egyén szabadságának része a nemzet szabadsága”, akkor az egyéni szabadság intézményesítése megköveteli a nemzet szabadságát, ez azonban aligha érhető el szimplán egyéni vagy kollektív jogok adminisztrálása révén. A kultúra vagy a nemzetiség kérdése Európa keleti felén sajnos hatalmi kérdés (vagy miként báró Eötvös mondotta egykoron: „uralmi” kérdés), s

ezért a nemzetiségi kérdés megoldása a népszuverenitás elismerése lehet a kisebbségek esetében is, vagyis a politikai autonómia intézményesítése s ezzel párhuzamosan a nemzetállam hatalmának a humanizálása. Az emberi jogok sem egyikhez, sem másikhoz nem elegendők.

Mindezt annak tudatában mondom, hogy a jelenlegi tendenciák mellett a liberális állam jogalkotási folyamatai alapvetően mégiscsak egy ilyen, emberi jogi típusú megoldást látszanának előnyben részesíteni.

### III.3. A kisebbségek közjogi megerősítése: autonómia, nyelv, demokrácia

Ha igaz az, hogy a csoportjogok az egyéni jogokból levezethetetlenek, akkor legalább ennyire igaz az is, hogy a nemzeti kisebbségek önrendelkezési vagy önkormányzati joga viszont magukból a csoportjogokból levezethetetlen. Pontosabban: bizonyos esetekben levezethetetlen. Dacára annak a ténynek, tehetnők hozzá mindjárt, hogy az önrendelkezés jogában mind a komunitárius szerzők, például Van Dyke vagy Kymlicka, mind pedig a liberálisok, mint Kis János, hajlamosak *jogot*, mégpedig a kollektív jogok szélső esetét látni. Csakhogy az önrendelkezés nem jog, vagy nem csupán jog, hanem jogi, egészen pontosan közjogi *státus*: egy közösségnek mint közösségnek az alkotmányos felhatalmazása arra, hogy saját ügyeit maga intézze, az állam felügyelete és ellenőrzése mellett. Inkább uralmi forma, a kormányzás *demokratikus* formája tehát, semmint jog. Kérdés, hogy mi az alapja.<sup>65</sup>

---

65 Az önkormányzati jognak Michael Freeman az emberi jogokról írott könyvében háromféle lehetséges igazolási módozatát mutat-

Illiberális kisebbségek esetében mondhatjuk azt, hogy az önrendelkezés joga szükségképpen következik a csoportjogok elismeréséből. Ezeknek a közösségeknek a kultúrája és hagyományai szerkezetükben is különböznek a többségétől, s ha nem ruháznánk fel őket az önrendelkezés jogával, és saját jogi és viselkedési normáinkat rájuk akar-nánk kényszeríteni, ezzel óhatatlanul szétrombolnánk szo-kásaikat. Szerkezetükben liberális kultúrák esetében azon-ban ez nem jó érv. Nem csupán azért, mert egyáltalán a kollektív jogok elismerése szükségtelen lenne az ilyen kultúrák fenntartásához, hanem azért is, mert még ha el is ismer-nénk ezeket a csoportjogokat (példának okáért a nyelvi jo-gokat), a joggyakorlat feltételeit maga az állam is ugyanúgy megteremtheti. Az autonómia ugyan képezheti a csoportjo-gok gyakorlásának *optimális* keretét, de liberális szerkezetű kultúrák esetében a csoportjogok vagy az egyéni jogokat kiegészítő nyelvi jogok gyakorlásának *nem szükségszerű fel-*

---

ja be. A *voluntarista elmélet*, állítja, a közösséget önkéntes társu-lásnak tekinti, s a közösség önkormányzati jogát az egyéni au-tonómiára, vagyis az egyéni *választás* szabadságára vezeti visz-sza. Az elmélet gyengéje, hogy szecessziós törekvések következ-hetnek belőle, amennyiben a közösségeknek kénytelen az elsza-kadás jogát is megadni, mégpedig válogatás nélkül, másfelől vi-szont az önkormányzat kollektív joga nehezen vezethető visz-sza individualista premissákra. Az önkormányzati jog *demokra-tikus* igazolása az önrendelkezés jogát a kollektív, demokratikus akaratképzés legitím voltára alapozza. Bármelyek legyenek a de-mokrácia mellett szóló érvek, ezek az önkormányzathoz való jo-got is ugyanúgy megalapozzák. Végül a *kommunitárius* elmélet az önkormányzathoz való jogot kollektív jognak veszi. Példát ez utóbbi elméletre a Margalit és Raz szerzőpáros nézetei szolgálta-tnak. Minderről lásd részletesebben: Michael Freeman: *The Right to Self-Determination*, in: Uő.: *Human Rights, Polity*, Cambridge, 2004.

tétele. A *kultúra* megőrzésének tehát az autonómia *politikai* formája nem szükségszerű feltétele.

Ha ennek ellenére mégiscsak jogosnak ismerjük el – legalábbis elvben – az ilyen közösségek autonómiatörekvéseit, akkor azt az egyetlen *politikai* különbségtényezőre való tekintettel tehetjük, jelesen a *nyelvi* különállásra való tekintettel. A nyelvi kérdés ugyanis a demokratikus politikában soha nem szimplán kulturális kérdés. A liberális nacionalizmus több mint két évszázada azt tanítja, hogy a demokratikus vagy köztársasági politika a közös nyelv meglétén áll vagy bukik. Ha nem hiszünk ebben Barère-nek, akkor üssük fel Mill könyvét a képviseleti kormányzatról, s olvassuk el azt a klasszikus, sokat idézett szöveghelyet, ahol mindezt Mill is szinte sértő egyszerűséggel fogalmazza meg: „Szabad intézmények – mondja – majdhogynem lehetetlenek többnemzetiségű államban. A képviseleti kormányzat működéséhez szükséges nyilvános véleménycserére olyan emberek között, akiből hiányzik a kölcsönös vonzalom, különösen akkor, ha más nyelveket is beszélnek, és más nyelveken olvasnak, nem létezhet. [...] Következésképpen általános és szükségszerű feltétele a szabad intézményeknek, hogy a kormányzat határai s a nemzetiségek határai nagyban egybeessenek.”<sup>66</sup> Mill itt korántsem csupán a kisebbségek (írek) asszimilációjának jogos voltát hirdeti (lévén, hogy nyelvileg nem, csupán felekezetiileg különböznek az anglikán többségtől), hanem egyszersmind a *szabad* képviseleti intézmények szükségszerű feltételeire is rámutat: azt mondja tudniillik, hogy nincs többnemzetiségű képviseleti állam: vagy többnemzetiségű, vagy képvis-

---

66 John Stuart Mill: Considerations on Representative Government, Bobbs-Merill, Indianapolis, 1958, 230., 233. o.

seleti. Nyilván ebből azt a következtetést is le lehet vonni, hogy akkor a többnemzetiségű állam jogszerűen asszimilálhatja a politikai szabadság intézményesítése nevében a kisebbségeit, azaz a Mill által védelmezett brit képviseleti állam esetében a skótokat, walesieket, íreket. (Ne felejtjük el, hogy mindezt végül is egy skót származású ember írta.)

Ugyanakkor viszont ez a felismerés a kisebbségi politikai autonómia követelményét is ugyanúgy megalapozhatja. A *Multicultural Citizenship* című munkájában Kymlicka elismeri ugyan Mill tézisének érvényét, de azt állítja, hogy ebből nem szükségképpen következik a kisebbségek asszimilációjának követelménye. A gondolatmenetet megismétli a kozmopolitanizmusról és nemzetállamokról szóló, 1999-es, már idézett tanulmányában is. Úgy tűnik, írja, hogy „a közös politikai tanácskozás akkor kivitelezhető, ha a résztvevők értenek egymás nyelvén, ez pedig alighanem a közös nyelv szükségességét kívánja meg”.<sup>67</sup> „Elvileg elképzelhető széles körű fordítási lehetőségek igénybevétele, ezek azonban gyorsan korlátozottakká, drágává és kényelmetlenné válhatnak. A nemzetállamnak a közös nemzeti nyelvre vonatkozó igényét a robusztus méretű tanácskozó demokrácia (deliberative democracy) követelményeként is értelmezhetjük. A liberális nacionalisták számára az egynyelvű nemzeti politikai fórumok képezik a modern világban a demokratikus részvétel elsődleges helyét, s ezek eredetibb módon képviseleti jellegűek, mint a nyelveket keresztül-kasul átszövő magasabb politikai fórumok. Mindez pedig azért van, mert a demokratikus politika népvilági politika. Az átlagpolgár számára úgy kényelmes, ha

---

67 Will Kymlicka–Christine Straehle: Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus, 34. o.



a politikai vitákban saját nyelvén történik a kérdésfelvetés. Általános szabályként elfogadható, hogy csupán az elitnek van lehetősége arra, hogy folyékonyan beszéljen több nyelvet, ugyancsak számára adott e nyelvi képességek megőrzésének és további fejlesztésének lehetősége, s csak ő alkalmas arra, hogy többnyelvű környezetben politikai kérdésekről vitákat folytasson. Mi több, a politikai kommunikáció rendelkezik egy hangsúlyosan ritualisztikus összetevővel is, s a kommunikáció e ritualisztikus formája tipikusan nyelvi jellegű. Az idegen nyelv pusztán technikai ismerete révén, anélkül hogy e ritualisztikus elemeket is értenénk, nem érthető meg teljesen egy politikai vita. Emiatt és még más okokból is állítják a liberális nacionalisták – általános szabályként – azt, hogy minél inkább nemzeti nyelven zajlik egy vita, annál inkább bír képviseleti jelleggel.”<sup>68</sup>

A felismerés tehát alapvetően jó, állítja Kymlicka, de a megfelelő következtetést kell levonni belőle. A liberális nacionalizmus alaptézise nem követeli meg sem azt, hogy a nemzeti kisebbségeket asszimiláljuk, sem pedig azt, hogy az államok számát a létező kisebbségek arányában szaporítsuk. Ha elutasítjuk a XIX. századi liberális nacionalizmus civilizatórikus, szabadságkövető eszményét, nem áll többé módunkban a nemzetek és nemzetiségek rangsorolása (hiszen ehhez univerzális mérce kell), s így nem lesz további indokunk a nemzeti kisebbségek asszimilálására sem, lévén, hogy ezzel éppen a szabadságra kényszerítés asszimilációs logikáját kapcsoljuk ki.<sup>69</sup> Ellenvetés

---

68 Uo.

69 Tamás Gáspár Miklós az Eötvös Józsefről írt, már említett tanulmányában Eötvös és más korabeli liberálisok nacionalizmusát elemezve arra a következtetésre jut, hogy valójában nincs is XIX. századi magyar nacionalizmus, lévén, hogy ez a nacionaliz-

gyanánt, tekintve, hogy mégiscsak elismertük a nyelvi tényező politikai megerősítésének igényét, mondhatjuk Mill nyomán azt, hogy az eltérő nyelvű közösségek jelenléte az államban mindenkor destabilizáló tényező, amennyiben inherens szecessziós törekvést hordoz magában. Valószínű azonban, mondja Kymlicka, hogy alaptalan ez az aggodalom. „Beképzeltnek (és legtöbbször esélytelennek) tűnik egy olyan közös nemzeti identitás és nemzeti nevelési program szorgalmazása, amely rombolja a nemzeti kisebbségeit. Ennek ellenére mégsem remélhetjük, hogy biztosítható volna minden nemzeti kisebbség számára, hogy saját állammal rendelkezzen. Álláspontunk szerint ezért még nem kell feladnunk a liberális nacionalizmus megközelítését, de szükség van a cél újrafogalmazására. A nemzeti identitás az egyes nemzeti kisebbségek esetében fontos eszköze lehet annak, hogy önkormányzatot gyakorló politikai intézményrendszert hozzanak létre. Akárhogyan is, ezek a releváns „politikai egységek” nem lehetnek államok. Egy kifejezést kell találnunk – amely más, mint a nemzetállam –, s ez nem más, mint a többnemzetiségű állam [mul-

---

mus eszménykövető, internacionalista volt. A magyar nacionalizmus trianoni keltezésű, mondja. Én azonban úgy gondolom, hogy a nacionalizmushoz történelmileg hozzátartozik a szabadságra kényszerítés motívuma („a népek felszabadításának” programja), ami az expanzív vagy asszimilációs logikáját indukálja. Enélkül a mások léte soha nem válna problémává a nacionalista számára. Az eredeti nacionalista eszmény a szabadság és az alkotmányosság egyetemes ideája, ellentétben például a klasszikus, arisztotelészi republikánus eszménnyel, az önmagunkkal való megelégedettség nyugalmával. Ha tehát azt akarjuk bizonyítani, hogy Eötvös nem volt nacionalista, mint ahogyan véleményem szerint sem volt mindig és mindenben az, akkor ennél jobb érveket kell keresnünk.

tionation state]. Hogy a liberális nacionalizmus a jelen világ életképes és igazolható megközelítése lehessen, ahhoz arra van szükség, hogy lemondjunk a liberális nacionalizmus hagyományos – egy állam, egy nemzet – aspirációjáról, és az államot önrendelkező népek államszövetségeként fogjuk fel, melyben a belső határok úgy vannak megvonva, a hatalom pedig akképp van elosztva, hogy lehetőség nyíljen minden nemzetiség számára bizonyos fokú önrendelkezés gyakorlására.”<sup>70</sup>

Az autonómia igényét Kymlicka gondolatmenetében láthatóan a politikai képviselet és a képviseleti politika kívánalma alapozza meg. Történelmileg tekintve viszont a képviseleti politika melletti klasszikus érv nem a nyelvi tényező megerősítésének igénye, hanem a *politikai szabadság*, azaz az *egyéni önrendelkezés* jelentősége s politikai feltételeinek intézményesítése volt. Hagyományos értelemben a képviseleti politikának nem a különálló nyelvi identitást, hanem a politikai szabadságot kellett volna biztosítania. Már Montesquieu is azt mondta, hogy szabad államban minden „szabad lelkű embernek” „magának kell kormányoznia önmagát”, s ezt egyszersmind a köztársasági kormányzat és a népképviseleti elv lehetséges igazolásának is szánta. Ha viszont a képviseleti kormányzat működése a közös nyelv meglétét feltételezi, akkor – feltéve, hogy ezt a szabadságot a kisebbségek számára is biztosítani kívánjuk, és nem akarjuk erőszakkal asszimilálni őket – biztosítanunk kell számukra a képviseleti önkormányzat intézményes feltételeit, akár a nemzetállami kereteken belül is. Vagyis a politikai autonómiát. Az autonómia tehát

---

70 Will Kymlicka–Christine Straehle: *Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus*, 46. o.

nem a kultúra, hanem a szabadság, és pedig a kisebbségekhez tartozók politikai szabadságának kérdése. A politikai autonómia nem feltétele a kulturális identitás megőrzésének, de a különálló kulturális, pontosabban nyelvi identitás megvetheti a politikai autonómia követelésének a jogszerű alapját.

Mivel az autonómia és a nyelvi tényező politikai megerősítésének igényét az egyéni önkormányzat és a szabad képviseleti intézmények követelése alapozza meg, ez egyezsersmind az autonómia belső, intézményes szerkezetére nézvést is bizonyos megszorításokat ír elő. David Miller például, aki a korábbi, a nemzetiségről írott munkájában<sup>71</sup> még annak a reményének adott hangot, hogy a tágabb társadalom iránti tisztelet által vezetettve a nemzetiségek talán rávehetőek arra, hogy nemzettudatukról lemondjanak, s ekképpen lehetségessé válna a republikánus módra elgondolt erényes politikai közösség kialakítása, az állampolgárságról írott könyvében óvatos szemléleti fordulatot vesz, s bizonyos feltételek mellett a nemzetiségi autonómiának is teret nyitna.<sup>72</sup> Az önkormányzatiság feltételeiről szólva viszont azt írja, hogy az autonómia követelése csak akkor legitim, ha az önkormányzatiság belső szerkezetét tekintve a *tanácskozó demokráciát* testesíti meg, azaz el látja mindazokat a funkciókat, amelyeket a liberális nacionalisták számára hagyományosan a nemzetállam testesített meg: a képviseleti elv érvényesítését és az egyéni autonómia intézményes fenntartását. „Egy demokratikus rend-

---

71 David Miller: *On Nationality*, Oxford University, Oxford, 1995.

72 Miller szemléletváltásában vélhetőleg az is szerepet játszott, hogy vonatkozó nézeteiért többen bírálták, nem utolsósorban maga Kymlicka is, lásd például a kozmopolitanizmusról szóló tanulmányát.

szer akkor tanácskozó, amikor döntéseit egy mindenki számára egyformán nyitva álló diszkussziós folyamat révén hozza, amelyben mindenkinek lehetősége van megszólalni, de ugyanakkor hajlandó az ellentétes nézeteket is meghallgatni és megfontolás tárgyává tenni. Ennek eredményeképpen a demokratikus döntések nemcsak a résztvevők elsőrendű érdekeit vagy véleményeit fogják tükrözni, hanem egyszerűen azon ítéletüket is, amelyet az egyes felek részéről megfogalmazott argumentumok elemzésére alapoznak, továbbá annak megítélésére, hogy az adott nézeteltérés mely elvek és procedúrák segítségével oldható meg.”<sup>73</sup> Ennek következtében, teszi hozzá Miller, a demokratikus döntés mindenkor átfogó, racionális és legitim lesz. Ugyanígy az autonómia követelése is csak akkor jogos, ha szerkezetileg integrálja a tanácskozó demokráciát. „Általában véve a csoport önrendelkezési joga ugyanazon oknál fogva értékes, amiért az egyéni önkormányzat. Miként az egyének is fontosnak tartják, hogy szabadon alakíthassák életkörülményeiket, megvalósíthassák céljaikat és törekvéseiket, ugyanúgy a csoportok is arra törekszenek, hogy megszervezhessék belső ügyeiket, és szabadon rendelkezhesenek erőforrásaikkal. Persze mint a csoport tagja egyáltalán nem lehetek biztos abban, hogy egyéni preferenciáim mindig fellelhetők lesznek a csoport döntéseiben. De mindaddig, amíg esélyem van rá, hogy a magam szempontjait nyilvánossá tegyem, s míg elég széles konszenzus létezik a csoporton belül az értékek és célok körül ahhoz, hogy a csoport döntéseiben tág értelemben saját értékeimet is felfedezhessem, addig a csoport autonómiája számom-

---

73 David Miller: National Self-Determination and Global Justice, in: *Citizenship and National Identity*, 142. o.

ra is értékes. [...] Nyilván, ettől függetlenül gondolhatjuk azt, hogy ennek az autonómiának csupán bizonyos határok között szabad érvényesülnie, ám ami vitathatatlan és szinte magától értetődő, az az önkormányzat értéke ezekben az esetekben.”<sup>74</sup> Konklúzióként Miller annyit tesz hozzá, hogy „a nemzeti önrendelkezés *prima facie* akkor tűnik értékesnek, ha az önkormányzati intézmények megtestesítik a tanácskozó demokráciát, védik a civil és politikai jogokat s nem utolsósorban az emigráció jogát”.<sup>75</sup>

### Az önkormányzat republikánus megalapozása

Miller idézett eszmefuttatása többek között azt is mutatja, hogy az önkormányzatiság gondolata és követelése a republikánus eszmekörtől sem idegen. Hannah Arendt írja a szabadságról szóló esszéjében, hogy Arisztotelész két híres definíciója, aki az embert egyszer politikai, máskor pedig beszélő lénynek nevezte, valójában kiegészíti egymást. A politika az egymással való beszélgetés, a tanácskozás művészete, s ezért ami a politikán kívül esik, az következésképpen kívül esik a beszéd és a megegyezés körén is, s így nem lehet más, mint a megegyezésre való hajlandóság végzetes bukása, vagyis kényszer és erőszak. A politika ekképpen a *szabadság* terepe a kényszerrel szemben, s a politika szabadsága az egymással való beszélgetés szabadsága, ami *több* az egyszerű véleménynyilvánítás szabadságánál. Az egymással való beszélgetés ugyanis csak a *másokkal* való érintkezés révén lehetséges. „Jelentősége mindig is sokrétű és többértelmű volt, s már az ókorban is

---

74 Uo., 164. o.

75 Uo., 166. o.

megvolt ama bizonyos kérdéses kétértelműsége, ami még számunkra is hozzátapad. Ám mint egykoron, most sem az a döntő, hogy mindenki elmondhatja, amit akar, vagy hogy minden embernek veleszületett joga önmagát oly módon kifejezni, ahogy éppen tudja. Sokkal inkább arról van itt szó, hogy tapasztalatunk szerint mindazt, ami objektív, önmagából kiindulva, társak nélkül senki sem tudja adekvát módon a maga teljes valóságában megragadni, mert az számára mindig csak abban az egy perspektívában mutatkozik meg és tárul fel, amelyik megfelel világban elfoglalt álláspontjának, s ahhoz kötődik. Aki a világot úgy akarja látni és tapasztalni, ahogyan az »valóban« van, csak úgy tudja ezt megtenni, ha olyasvalaminek tekint, ami sokak számára közös, köztük van, elválasztja és összeköti őket, ami mindenkinek másképp mutatkozik meg, s ezért csak annyiban érthető, amennyiben sokak képesek beszélni róla, és képesek véleményüket, perspektívájukat egymással megosztani, egymás ellenében érvényesíteni. Csakis az egymással való beszélgetés szabadságával születik meg a világ mint olyasmi, amiről beszélni lehet, a maga minden oldalról látható objektivitásában.”<sup>76</sup>

„A politikum e görög értelemben tehát a szabadság köré szerveződik, s e szabadság negatív értelemben a nem-elynyomottságot és a nem-uralkodást jelenti, pozitív értelemben pedig egy olyan, csak sokak által megteremthető teret, amelyben mindenki a magával egyenlők között mozog.”<sup>77</sup>

---

76 Hannah Arendt: *Mi a politika?* 70. o.

77 Moses I. Finley: *Politika az ókorban*, Európa, Budapest, 1995, 11. o.

A liberális nacionalizmus ehhez mindösszesen azt a felismerést tette hozzá, hogy az egymással való beszélgetés szabadságához nem csupán a beszéd képessége, hanem a közös nyelv is szükséges. *Ezért* nem válhat el a politikai és a nyelvi szint soha egymástól a demokratikus politikában. A polgárok felekezeti identitása talán visszaszorítható a társadalmi szférába, hiszen nem követeli meg kötelesszerűen a politikai megerősítést, a nyelvi identitás azonban, lévén a nyelv politikai jelentőségű, s alapvetően a politikai szabadság terepe, természetsszerűen politikai intézményesítésre tart számot.

Az autonómiának, a nyelvi tényező politikai megerősítésére irányuló igénynek láthatóan tehát nemcsak liberális nacionalista, hanem klasszikus republikánus megalapozása is lehetséges, igaz, a kettő számos ponton átfedi egymást. Egy lényeges vonatkozásban azonban mégiscsak különböznek: ez utóbbi eltekint a nacionalizmus tényétől. Emiatt inkább a mai amerikai gondolkodókra jellemző stratégia, noha kontinentális gondolkodóknál is megjelenik, így például Habermas „alkotmányos patriotizmusá”-ban.<sup>78</sup>

---

78 Bár ehhez hozzá kell tenni, hogy vannak, akik Habermas „alkotmányos patriotizmusá”-nak republikánus jellegét vitatják. Maurizio Viroli például a republikánizmusról írott, már említett munkájában (amit egyébként Michael Walzernek dedikált), úgy látja, hogy „a republikánus patriotizmus mindenekelőtt az állampolgárság tapasztalatában gyökerező politikai érzület, vagyis nem a prepolitikai, nyelvi, faji vagy vallási közösséghez való tartozás tudatából fakad”. „A republikánus gondolkodó tisztában van azal, hogy abból a közösségi érzésből, ami a nemzethez, a nyelvi vagy vallási közösséghez való tartozásból ered, aligha lesz patriotizmus: az igazi haza republikánus vélelem szerint egyedül csak szabad köztársaság lehet.” Ám éppen emiatt, teszi hozzá Viroli, a patrióta éthosz mindig magán hordozza a partikularitást, az adott politikai közösséghez, az adott köztársaság intézményei-



Montesquieu amerikai híve, a föderalistából republikánussá lett (ez a mai *demokrata* párt elődje!) nyedik amerikai elnök, James Madison mondotta, hogy más kormányzat, mint a köztársaság, össze sem egyeztethető azzal „a szabadság minden hívét átható tiszteletre méltó eltökéltséggel, hogy politikai kísérleteinket az emberek önkormányzati képességére alapozzuk”.<sup>79</sup> Nem kevés büszkeséggel rögtön azt is hozzátette, hogy természetesen egyetlen más kormányzati forma sem egyeztethető össze „az amerikai nép szellemiségével”. Tény ugyanakkor az is, hogy Amerikában mind a mai napig úgy sikerült fenntartani a köztársaságot, hogy ebben az etnikai, nemzetiségi kérdés nem játszott szerepet. Ezt Michael Walzer a sajátosan amerikai nemzeteszemély révén magyarázta, mondván, hogy a közösségi összetartozás kérdéseit az amerikaiak, eltérően az európaiaktól, nem a nacionalizmus, vagyis a nyelvi közösséghez való tartozás, hanem premodern módon, a *patriotizmus* segítségével válaszolják meg.<sup>80</sup> Az uralkodó közösségi érzelm nem a kulturális vagy etnikai csoportkohézió, hanem az államhoz, ennek törvényeihez, intézményeihez és szimbólumaihoz való ragaszkodás. En-

---

hez való ragaszkodás jegyeit, s noha az érzés könnyen átfordítható a más emberekkel való lelkes és aktív szolidaritásba, teljes mértékben távol áll tőle a szabadságra kényszerítés expanzív logikája. A patriotizmus nem a nemzethez és nem is elvont elvekhez és eszmékhez, hanem a *helyhez*, helyi tradíciókhoz, városokhoz, terrekhez, épületekhez kötődik. Ezzel ellentétben Habermas „alkotmányos patriotizmusa” a szabadság egyetemes elvei s az alkotmányos demokrácia eszméje iránti lojalitáson nyugszik. In: Maurizio Viroli: *Republicanism*, 13–14. o.

79 In: A föderalista, 118. o.

80 Michael Walzer: *Pluralism: A Political Perspective*, in: *The Rights of Minority Cultures*, 143. o.

nek legfontosabb oka, mondja, hogy az amerikai társadalom emigráns társadalom, vagyis múlt nélküli emberek társadalma, és egy ideig még az is marad. Ez magyarázza az amerikai patriotizmus hatalmas asszimilációs teljesítményét s azt, hogy Amerikában, eltérően Európától, nem a politika követi a nacionalizmust, hanem a nacionalizmus követi a politikát (nationality follows politics), akárcsak a régi időkben, midőn a modern világ első népei kialakultak.

Walzer mindezt 1980-ban írta, de valószínűleg akkor sem egyszerű leírása volt az amerikai valóságnak, hanem bizonyos, már akkor érezhető társadalmi és politikai tendenciák bírálata. Két ilyen jelenségre is felhívja a figyelmet. Egyrészt, mondja, a nacionalizmus és a nyelvi tényező térnyerése a politika rovására könnyen bekövetkezhet az Egyesült Államokban, különösen délen, ha a betelepülő masszív, spanyol ajkú lakosság nem szóródik szét az ország távolabbi szegleteibe is. Másrészt – és ez az észrevétele sokkal figyelemreméltóbb – az államhatalom növekedése is a politika „nacionalizálódását” eredményezheti. Az állam kiterjedt attribútumainál fogva immár köteles megerősíteni mindazt, amit az ilyen vagy olyan társadalmi, etnikai, faji közösségek vagy egyéb csoportosulások saját hagyományaik nevében követelnek. „Védi jogaikat nemcsak a külső leigázás vagy a belső, családi erőszak, hanem az üldöztetés, zaklatás, rágalmazás és diszkrimináció ellen is. Megünnepli a közösség amerikai múltjának ünnepeit, nemzeti ünnepnapokat állapít meg, műemlékeket és szobrokat emel, múzeumokat alapít, és kiegészítő oktatási tananyagokat rendel meg. Annak érdekében, hogy fönntartsa közösségi identitásukat, adókat vet ki, s jó házigazdaként jóléti szolgáltatásokat nyújt. A modern állam nemzeti ügyé teszi a közösségi tevékenységet, s minél energikusabban teszi ezt, annál több adót vet ki, annál több szolgáltatást

nyújt, s annál elképzelhetetlenebbé válik az egyes csoportok számára, hogy autonóm módon cselekedjenek. Az állam jóléti szolgáltatásai aláássák az egyéni filantrópiát, egyre nehezebbé teszik a magán- és egyházi iskolák fenntartását, és erodálják a kulturális intézmények erejét.”<sup>81</sup> Mindez pedig, mondja, végeredményét tekintve az amerikai polgár politikai éthoszának hanyatlásához vezet. „Az amerikai köztársaság ma nagyon különbözik attól, amit például Montesquieu és Rousseau leírtak. Hiányzik belőle a politikai összetartozás intenzív érzése, a közügyek iránti elkötelezettség, amit ezek a gondolkodók pedig [a köztársaság fenntartásához] elengedhetetlennek tartottak.”<sup>82</sup>

Ugyanennek a polgári éthosznak a látható sorvadása az, ami évekkel később Michael Sandelt is a közigazgatási téren egyre inkább központosító amerikai szövetségi köztársasági politika bírálatára indítja, a New Deal politikai következményeinek elutasítására s arra, hogy meghirdesse a helyi kisközösségek önkormányzatának eszméjéhez való visszatérést, illetve a központosított állami gazdaság- és szociálpolitika moderálásának szükségességét, az állami szolgáltatások részleges föladásával. „A procedurális köztársaság története, írja, bizonyos értelemben visszanyúlik az amerikai köztársaság megalapításának idejébe, központi jelentőségű drámája azonban a századforduló [vagyis az 1900-as évek] táján kezdett kibontakozni. Amikor a decentralizált gazdaságot nemzeti piacok és nagyvállalatok váltották fel, a korai amerikai állam decentralizált politikai

---

81 Uo., 148–149. o. Walzert ezekért a nézeteiért hosszan bírálja Kymlicka a *Multicultural Citizenship* című munkájában, mondván, hogy Amerikában a politikai közösség semlegességének történelmi ára a feketék, az indiánok stb. elnyomása volt.

82 Uo., 147. o.

formái is elavultnak tűntek. Hogy a demokrácia fennmaradjon, a gazdasági hatalom koncentrációjával a politikai hatalom koncentrációját kellett szembeállítani. A progresszívek azonban – legalábbis némelyikük – úgy vélték, hogy a demokrácia sikere nem pusztán a kormányzat centralizációját követeli meg, hanem a politika nacionalizálását is. A politikai közösség elsődleges formáját nemzeti szinten kell újraalkotni. Herbert Croly szemében – 1909-ben – „az amerikai politikai, gazdasági és társadalmi élet nacionalizálása lényeges formaadó és megvilágító erejű átalakulás”. Csak akkor lesz belőlünk igazi demokrácia, ha „közelebb kerülünk a nemzeti léthez [...] a gondolkodás, az intézmények és a szellemiség szintjén”. A nacionalizálás tervét azután a New Deal hajtotta végre, de a nemzet fogalmának felkarolása döntő szakítást jelentett az amerikai demokratikus hagyománnyal. Az amerikai politikai vitákban a demokrácia pártja Jeffersontól a populistáig lényegében a vidék, a decentralizált hatalom, a kisváros és a kisvárosi Amerika pártja volt. Velük szemben állt fel a nemzet pártja – először a föderalisták, azután a whigek, végül Lincoln republikánusai –, az a párt, amely az unió megszilárdításáért emelt szót. A New Deal történeti vívmánya tehát az volt, hogy egyetlen pártban és politikai programban egyesítette – Samuel Beer kifejezésével – „a liberalizmust és a nemzeti gondolatot”. A mi szempontunkból az a lényeges ebben, hogy a huszadik században a liberalizmus békét kötött a központosított hatalommal. Azt azonban kezdettől fogva látták, hogy a béke feltételei között szerepel a nemzeti közösség erős érzése, amely erkölcsileg és politikailag alátámasztja a modern ipari rend kiterjedt kapcsolatait. Ha nem lehetséges többé a demokratikus közösségek kicsi, erényes köztársasága, akkor a demokrácia csak

a nemzeti köztársaságba vetheti reményét. [...] Ez a vállalkozás megbukott.”<sup>83</sup>

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

Nyilván, amikor a helyi, republikánus közösségek önkormányzatához való visszatérést sürgeti, Sandel ezek alatt nem a nemzeti közösségeket vagy kisebbségeket érti, mint ahogy az Egyesült Államokban a nemzeti (kulturális) és politikai közösség mind a mai napig nem esik egybe, ellentétben Európával, ahol a nemzeti és politikai közösség fokozatos átfedésének kétszáz éves folyamata mára már nagyjából lezárult. Sandel kritikája, amint arra kifejezetten utal is, tulajdonképpen az amerikai köztársaság harmadik elnökének, a meggyőződéses republikánus Thomas Jeffersonnak a véleményét visszhangozza, aki talán a legkövetkezetesebben képviselte a föderalistákkal szemben a vidék és a decentralizáció ügyét. Egyik, élete alkonyán, 1824-ben írt levelében arra figyelmeztet, hogy a frissen megalapított amerikai köztársaságra legalább akkora veszélyt jelenthet a centralizáció, mint egykoron az antik Rómára Karthágó: „Ahogy Cato minden szónoklatát a *Carthago delenda est* sza-

---

83 Michael Sandel: A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én, in: *Modern politikai filozófia*, Osiris, Budapest, 1999, 171. o.

vakkal fejezte be, úgy zárok le én is minden véleményt azzal a paranccsal: »oszd kerületekre a megyéket«<sup>84</sup>.

Végül is, ha meggondoljuk, számunkra, európaiak vagy kelet-európaiak számára is jó lehet valamire ez a tanács. Most nem is beszélve arról, hogy *anno* 1854-ben valami nagyon hasonlót javasolt nekünk maga báró Eötvös is. És nem csupán azért, mert a helyi önkormányzatot Tocqueville nyomán a közhatalom megfélemezésére szolgáló alkalmas eszköznek tekintette, hanem azért is, mert a helyi önkormányzatiság révén a nemzetiségi törekvésekben megmutatkozó néphatalmi igényt is leszerelhetőnek vélte. „Mindkét nemű igények [azaz mind a többnemzetiségű állam, mind a nemzetiségek igényei] kielégítése végett szükség, írja, hogy az egyes tartományoknak adott föltételes önállósággal tért nyissunk azon igényeknek, melyek történeti jogon alapulnak, s a községek önállósága által bizonyos körön belül azon igényeknek engedjünk tért arra, hogy maguknak érvényt szerezzenek, melyek a nyelvkülönbségből származnak. Amely mértékben követik az önkormányzás elvét, annál kevésbé kell veszélyesnek lennie az államra nézve a nemzetiségi elvének; mivel azon ellentét, melyben a nemzetiségi törekvések alapjukra nézve egymással állanak, azon veszélyeket, melyek az államot fenyegetik, ha kizárólag a történeti jogra van tekintettel, elváltoztatja az egyes községeknek adott azon jog által, hogy nyelvkülönbségüket fönnttarthatják, s azon veszélyeket, melyek abból származhatnának, ha csupán a nyelvkülönbséget tartjuk szem előtt, megelőzzük, ha a történeti jognak befolyást szerzünk a tartományban. Miután az önkormányzás elve nem egyéb az egyéni

---

84 Idézi Hannah Arendt, in: *A forradalom*, 327. o.

szabadság elvének erkölcsi egyéniségekre alkalmazásánál: az egyes nemzetiségek igényeinek is csak ez elv alkalmazása által felelhetni meg, s a különböző nemzetiségek létezése az államban mindig csak azon mértékben veszélyes az állam fennállására nézve, amennyiben eltérnek ez elvtől.”<sup>85</sup> Báró Eötvös tehát nem tagadja a nyelvkülönbségek politikai jelentőségét, de azt tartja, hogy a csupán a nyelvi szegregációra tekintettel lévő önkormányzatiság a Monarchia fölbomlásához vezetne. Az állam integritását és a nyelvkülönbségek fönntartását tehát nem a nemzetiségi autonómia, hanem a föltételes tartományi önállóság és a helyi önkormányzatiság révén kellene összebékíteni, egyzersmind visszaszorítva az állam közigazgatási hatalmát, amely mint mondja, elveszi azt „a teret”, melyen azelőtt a nemzetiségek maguknak „elismerést” szerezhettek.<sup>86</sup>

Walzer és Sandel kritikája tulajdonképpen ma is azt mutatja, hogy amennyiben az önkormányzatiság követelése a politikai szabadság nevében történik, elvben ennek nemcsak a néphatalmi igényt kellene érvényre juttatnia,

---

85 Eötvös József: Csak az államhatalom korlátozása által felelhetni meg azon követeléseknek, melyeket a nemzetiség elve nevében tesznek az állam irányában, in: *Uralkodó eszmék*, II. kötet, 551–552. o.

86 A helyi önkormányzatiság gondolatának felkarolása 1854-ben nem jelent komoly változást Eötvös 1851-es nemzetiségi nézeteihez képest, hiszen az önkormányzatiságot láthatóan az „egyéni szabadság” kiterjesztésének tekintette. Ha tehát műve első kötetében azt állította, hogy az egyéni szabadság tiszteletben tartása elegendő kell legyen a nemzeti identitás fenntartásához, akkor ehhez az elvhez három évvel később is következetes maradt. Mindezt persze azzal a megszorítással érvényes, hogy egyéni szabadságon nem pusztán jog, hanem politikai szabadság, vagyis önkormányzat értendő.

hanem egyben az egyén republikánus politikai éthosának, a *patriotizmusnak* a feléledését is kellene jelentse. Az etno-politika rossz alternatíváját, ti. „a nemzetállam feldarabolását további, autentikusabbnak gondolt nemzetállamokra”,<sup>87</sup> csak a patriotizmus felélesztése által lehetne elkerülni. Ez korántsem jelentené a politika átmoralizálását, hiszen erény alatt Montesquieu sem csupán a köznapi erényt értette. Álláspontja, miszerint erény nélkül köztársaság sokáig fenn nem állhat, alapvetően azt a meggyőződését is tükrözte, hogy a közügyek iránt elkötelezett polgárok nélkül a népképviselői önkormányzat óhatatlanul elbukik. A politikai erény, amiről itt szó van, cselekvő erény, az a bizonyos *vita activa*, amiről Tocqueville vagy Arendt is beszél az amerikai demokrácia kapcsán: a köz ügye iránt elkötelezett polgár életformája.

Hogy van-e esély erre ma itt, Európa keleti felén? Hogy van-e esély rá egyáltalán a jóléti állam politikájának tartós népszerűsége s a modern társadalmak kiterjedt emberi kapcsolataival mellett? Őszintén megvallva nem tudom.<sup>88</sup>

---

87 Michael Mann: Megállította-e a globalizáció a nemzetállam feléledését? 155. o.

88 Ne felejtjük el, hogy a jóléti állam szolgáltatásai által megkövetelt áldozatokat, amelyeket az egyes polgárok nap mint nap kénytelenek hozni más, számukra ismeretlen polgárok javára, az anonimitás feltételei mellett egyetlen közösségi érzés, a nacionalizmus képes igazolni. Úgy tűnik, ennyi lett Robespierre *szánalomra* való politikai felhívásából, abból a követeléséből, hogy a gazdag tekintse testvérének a szegényt. Az utolsó ötven esztendő politikai gyakorlata azonban azt is megmutatta, hogy ha a politikát a szegénység szolgálatába állítjuk, akkor azt kizárólag a jólét és nem a szabadság szolgálatába állítottuk. Ettől függetlenül persze igaz lehet az is, hogy a szegénység és a folytonos „gürcölés” éppen attól a szabadidőtől fosztja meg az embereket, ami az aktív, politikai, cselekvő élethez szükséges volna, de hiú remény azt hin-



Mindenesetre nem tudok osztózni azok felhőtlen optimizmusában, akik szerint a gazdasági s különösen a pénzügyi folyamatok globalizációja, valamint a nemzetállam jóléti potenciáljának látható gyengülése jelentik erre a legnagyobb esélyt. – A nemzetállam gazdasági lehetőségei, hogy polgárai számára megteremtse a jólét feltételeit, területileg korlátozott lehetőségei, hogy az áruk, a szolgáltatások, a munka és a tőke határokon átáramló mozgását uralja, ma kétségkívül szerényebbek, mint voltak mondjuk ötven esztendővel ezelőtt, ám hogy mindez a társadalom kárára történt-e vagy sem, végső soron szerintem is vitatható. De még ha így is lenne, állítja a globalizációról írott tanulmányában Michael Mann, ez sem azt nem jelenti, hogy a nemzetállam hatalma visszaszorulóban volna, sem pedig azt, hogy ezzel párhuzamosan egy erős globális civil szféra lenne kialakulóban. A gazdasági globalizáció körülményei között a nacionalizmus mint a nemzetállam létét igazoló politikai legitimációs elv gyakorlatilag érintetlen maradt. Másfelől viszont az új identitásvédő mozgalmak éppen a nemzetállam politikájának erősödését eredményezik. „Feministák, melegek, vallási fundamentalisták stb. használják a kialakulóban levő globális kommunikációs hálózatokat és NGO-kat, egyaránt összpontosítva energiájukat az ENSZ-re és saját országukra. Mindazonáltal valamennyi küzdő fél saját nemzetállamától követel több szabályozást annak jogi és jóléti szervein keresztül: a magzatelhajtás,

---

nünk, írja Arendt, hogy a szegények, amikor gazdagokká válnak, egyszersmind politikailag is aktívabbak lesznek. A tapasztalat inkább azt mutatja, hogy amikor Amerikában és egyebütt a szegények gazdagok lettek, megadták magukat az üres idő unalmának. „Mert a szegények ideáljai a nyomorúság sivatagának délibábjai: a bőség és a véget nem érő fogyasztás.”

házasság előtti fogantatás és az egyedülálló szülők gyermeknevelésének korlátozását vagy liberalizációját; a zaklatás, a gyermekek bántalmazása és a nemi erőszak fogalmainak, valamint a vádemeléshez szükséges bizonyítékoknak a tisztázását; a nem hagyományos szexuális beállítottságú vagy életmódú egyének jogainak biztosítását vagy korlátozását. Mivel az autoritatív társadalmi szabályozás túlnyomóan az állam felségterülete maradt, az új identitások kialakulása végül politikájának megerősödését és hatókörének kiterjesztését eredményezi. Az új társadalmi mozgalmak azt állítják, hogy az osztálypolitika akadályozza őket. Talán az osztálypolitika hanyatlani is fog – de nem az általában vett nemzeti politika.”<sup>89</sup> Azt, hogy a globális kapitalizmus vagy az identitásvédő társadalmi mozgalmak milyen kevésbé ingatták meg a nemzetállami szuverenitást és a jóléti politika iránti igényt, jól mutatja a *The Economist* felmérése, mely szerint a világ államai 2002-ben arányait tekintve is jóval több adót szedtek, mint tíz esztendővel azelőtt.<sup>90</sup>

Ugyanakkor viszont egy erős globális vagy transznacionális civil szféra kialakulásának esélyeit nagyban rontja az a tény is, hogy napjaink globális társadalmi mozgalmainak jelentős része végső soron antiglobalizációs irányultságú. A globális demokrácia kialakulásához, írja a King-Kendall szerzőpáros a tárgynak szentelt könyvében, globális civil szférára, demokratikus és kozmopolita törvényekre, illetve a törvényeket szavatoló, azok betartását ki-

---

89 Michael Mann: Megállította-e a globalizáció a nemzetállam felemelkedését? 156–157. o.

90 Robert J. Holton: *Globalization and the Nation-State*, Palgrave, New York, 1998. 134. o.

kényszerítő s a szuverenitást megtestesítő világszintű intézményrendszerre lenne szükség, mely ugyanakkor maga is alá lenne vetve ezeknek a törvényeknek. A kulcsfontosságú tényező ebben a konstellációban szerintük a demokratikus civil szféra, amely képes volna hatékonyan ellenőrizni a kormányzatot. A jelenlegi globális társadalmi mozgalmak java része azonban tevékenységét többnyire az államon s az államiságon kívül, mi több, a hatályos nemzetközi törvényeken kívül tudja csak elképzelni.<sup>91</sup> A politikai közösség vagy a civil szféra a kommunikációs technikák révén virtualizálódik és globalizálódik ugyan, ám a tapasztalat azt mutatja, hogy a virtuális politikai közösség képtelen pusztán a kommunikációs technikák révén ellenőrizni a legkevésbé sem virtuális, jóllehet anonim „világkormányzatot”. Ellenkező esetben az antiglobalizációs tünetök nyilván nem lennének kénytelenek köveket dobálni, valahányszor és valahol a G8-ak üléseznek, ez pedig, valljuk be, egyáltalán nem virtuális, és kifejezetten középkorias megoldás.

Ami az etnopolitikát illeti, alternatívája a többnemzetiségű állam lehetne, a szocialista államok bukása után viszont az egyetlen olyan multinacionális politikai konstrukció, amelyben az állampolgári és kisebbségi jogok elvben egy irányba tartanak, az Európai Unió maradt.<sup>92</sup> Ez azon-

---

91 Roger Kind and Gavin Kendall: *The State, Democracy and Globalization*, 184–185. o.

92 Erről a kérdésről jóval pesszimistább tanulmányt írt azonban Bruno de Witte (Az etnikai kisebbségek kérdésének megközelítése az EU-ban: politika a jog ellenében, in: *Magyar Kisebbség*, Kolozsvár, 2003/2–3.), aki az uniós kisebbségvédelmi dokumentumok lajstromozása nyomán arra a lehangoló következtetésre jutott, hogy az Európai Unió a kisebbségvédelmi ajánlásait alapvetően

ban egyelőre – bármit is gondoljanak róla az európaiak – nem globális, hanem csupán regionális megoldás, s ma még az is gondot okoz, hogy megnevezzük, amit Európában hoztak létre. „Európa politikailag és gazdaságilag átalakult, és eközben nemzetállamainak sajátos autonómiája és szuverenitása jelentősen csökkent. Noha a hatalom átadásának mechanizmusai nagyrészt geopolitikaiak voltak (ehhez járult a föderalisták lelkesedése Európa-szerte), ezeket szabályok, intézmények és gyakorlatok intézményesítik, Európa-szerte átalakítva a társadalmi elvárásokat. Ám mindez »puhább«, de jóval sűrűbb nemzetközi kapcsolathálókkal együtt létezik. Mivel mindkettő sűrűsége történelmileg példátlan – egyetlen Déloszi vagy Hanza-szövetség vagy liga sem járta át nemzetközileg és transznacionálisan ennyire mélyen a társadalmi életet –, nincs politikai terminusunk leírására. Végre meghaladtuk a görög nyelv politikai örökségét. Talán egyszerűen az »euro« a legjobb terminus. Ha igen, akkor lehet, hogy nem ez jelenti a világ jövőjét.”<sup>93</sup> Az Európai Unió politikai intézményesülése jelenleg azért sem eredményezheti a nemzeti érzés lanyhulását vagy hanyatlását a tagállamokban (s implicite tehát a kisebbségi kérdés nyugvópontra jutását), esetleg egy másfajta, nem nemzeti típusú lojalitás és szolidaritás kialakulását, mivel „politikái”-nak többsége olyan természetű, ami megkívánja a politika „nacionalizálását”. A kérdés tehát az, hogy az Európai Unió képes-e a társadalmi élet szinte minden területét lefedő és azokat szabályozó gyakorlatai-

---

exportcikknek szánja, abból a hallgatólágos, de alaptalan feltevésből kiindulva, hogy a kisebbségi kérdés csupán Kelet-Európában megoldatlan probléma.

93 Michael Mann: Megállította-e a globalizáció a nemzetállam felemelkedését? 151. o.

nak, normáinak és politikáinak fenntartására egy összeurópai, a nemzetállami kereteken túlmutató nemzeti identitást és lojalitást kitermelni, anélkül hogy felszámolná az Európában létező nyelvkülönbségeket, illetve hogy melyek azok a *politikai* mechanizmusok ma Európában, eltekintve itt az alapvetően a gazdasági kooperációra építő regionális politikától, amelyek ilyen irányba hatnak.<sup>94</sup> Mindenesetre hogy jelenleg Európában ilyesféle szolidaritás nem létezik, jól mutatja az uniós alkotmány ratifikálását elutasító 2005-ös francia referendum. Úgy tűnik, a nyelvi és kulturális probléma Európában ma még egyáltalán nem másodrendű kérdés, ami a gazdasági belső piac létrejöttével hosszú távon magától is megoldódna, ahogyan azt az *integrációs irodalom* valamiféle belső inerciós erőnél fogva sugalmazni szokta, és annak sem látjuk különösebb jelét, hogy az európai elit tagjainak habitusára kétségkívül jellemző transznacionális normák és diszpozíciók internalizálása tömegjelenessé vált volna a tagállamok polgárainak magatartásában.

Mindezek után nekem az a véleményem, hogy ha eredményforrást keresünk, be kell érünk annak tudatával, hogy a nacionalizmus, a *nemzethez* való tartozás felfokozott érzése, ahogy mi ismerjük, történeti, tehát végső soron mű-

---

94 A svájci példára való hivatkozás azért nem meggyőző, mert a szövetségi rendszer működése Svájcban közös politikai kultúrát és legalábbis passzív többnyelvűségi kompetenciát feltételez, mégpedig mennyiségileg tekintélyes mértékben; három vagy négy nyelv esetében ez még jól-rosszul működhet, de – tekintettel az érintett nyelvek számára – az Európai Unióban nem valósítható meg. Az összes tagállam nyelvének színlelt egyenjogúságával és egy már most az abszurditás határait súroló fordítói szolgálattal talán kézben lehet tartani az európai apparátus instrumentális belső kommunikációját, de egy európai jellegű önálló politikai tere nem lehet megteremteni.

vi, indukált érzés. Ismerjük azokat az eszmei és politikai okokat, gazdasági, szociális és egyéb természetű hatásmechanizmusokat, amelyek létrehívták, fenntartják és éltetik. Ez persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne lehetne mégis autentikus és igen erős érzés, és nem ok arra, hogy ne vegyük komolyan. Ám mégis megengedett azt remélnünk, hogy egyszer majd el fog enyészni.

Tocqueville még azt gondolta, hogy a köz ügye iránti lojalitáshoz közös vallásra vagy hitre van szükség, s mint a legtöbb XIX. századi gondolkodó, maga is vak volt a nacionalizmussal szemben. Mi ma már tudjuk, hogy a nacionalizmus is képes ezt a funkciót jól-rosszul ellátni, amennyiben a polgárok az államban a nemzet államát képesek vagy hajlandók látni. Ez az utólagos történelmi tapasztalatunk azonban nem cáfolja meg Tocqueville amerikai tapasztalatait és következtetéseit.

Az amerikai patriotizmus legnagyobb ellensége, gondolta Tocqueville, a közigazgatási centralizáció lehet, amely „megfosztja erejétől azt a népet, amely azt elfogadja, mert szüntelenül gyengíti a közösségi szellemet”.<sup>95</sup> A felismerésből fakadó következtetéseit és javaslatait azonban *nem az amerikaiaknak* szánta, hiszen aktuális tapasztalata (az 1830-as évek elején) éppen az volt, hogy Amerikában *nincs* közigazgatási, csupán politikai, vagyis kormányzati centralizáció: egyáltalán csak ezért lehetnek az ottani emberek érdekeltek saját ügyeikben, gondolta. Így arra kell gyanakodnunk, hogy javaslatait valójában a franciák számára fogalmazta meg, főként, mert nem sokkal ezután a francia forradalomnak az államszervezés terén el-

---

95 Alexis de Tocqueville: A demokrácia Amerikában, Gondolat, Budapest, 1983, 87. o.

ért „eredményeit” is bírálja. „A forradalom egyszerre vetette el a királyságot és a vidéki intézményeket. Ugyanazon gyűlölettel eltelve mindennel szemben, ami előtte volt, összekeverte az abszolút hatalmat azzal, ami enyhítette volna annak szigorát; egyszerre volt republikánus és központosító.”<sup>96</sup>

A „recept” azonban, amit a franciáknak megoldás gyanánt ajánl, nem más, mint a régi republikánus recept: a jó törvények és azok uralma. „Bevallom – mondja –, nehéz megadni a receptet, hogyan lehet felébreszteni a szunnyadó népet, szenvedélyeket és ismeretet oltani belé, ha ezek eleve nem rendelkeznek; nagyon jól tudom, nem könnyű feladat a népet rávenni arra, hogy saját dolgaival törődjön.”<sup>97</sup> „A hazaszereteten vagy a valláson kívül a világon más nem képes az állampolgárok összességét tartósan egyazon cél érdekében cselekvésre készíteni. A törvények nem szíthatják fel a kialvó hitet; de érdekeltté tehetik az embereket országuk sorsában. A törvények azt a haza iránti homályos ösztönt ébreszthetik fel és irányíthatják, amely az emberi szív mélyén húzódik meg, és egyesülve a gondolat, a szenvedéllyel és a megszokással, átgondolt és tartós érzelmmé fejleszthető. Soha ne mondjuk, hogy már késő van kialakításához; a nemzetek nem úgy öregsznek, mint az emberek. A bennük születő új és új generációk úgy adják magukat a törvényhozó gondoskodásába, mint megannyi új nép.”<sup>98</sup>

---

96 Uo., 100. o.

97 Uo., 91. o.

98 Uo., 96–97. o.