

kellék

filozófiai folyóirat

Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

26. szám (2005)

Tartalom

keletk 26

Egyén, állam, közösség

Előszó	7
Vernon Van Dyke: Az egyén, az állam és az etnikai közösségek a politikai elméletben	9
Bakk Miklós: Politikai identitás és nemzeti identitás	33
Egyed Péter: A közösség kérdése a kommunitarista valamint a hagyományos (közösségi) diskurzusban	41
Mester Béla: A kontraktualizmus védelmében. A kollektív jogok visszavezethetősége az egyéni jogokra	55
Losoncz Alpár: Minoritási nemzetforma az egyén, az állam és a közösség fényében	63
Jakab Dénes Barna: Vázlat a területi állam filozófiai eszmetörténetéhez	71
Bodó Barna: A szórvány és a Makkai-dilemma	91
Ilyés Szilárd: Nyomott élet. Bibó István a kisebbségi létről	103
Gál László: Az anyanyelv és az idegen nyelv használata a közösségben.....	109

Mappa

Percz László: A nemzeti kultúraépítés jegyében. Imre, Palágyi, Pekár és a „nemzeti filozófia” gondolata	123
Sárkány Péter: A heideggeri filozófiafelfogás csomópontjai: fenomenológia, hemeneutika és metafizika	139

Recenzió

Laczkó Sándor: „Nézd csak [...], milyen förtelmesek a fehérek.” [Csejtei Dezső – Juhász Anikó: <i>Amerika felfedezése és az új globális rend I-II.</i>]	165
Ilyés Szilárd: A forradalom keresztmetszetben [Demeter M. Attila: <i>Írástudók forradalma</i>]	169
Szerzőink	173
Abstracts	175
Rezumate	181

kellék

filozófiai folyóirat

Főszerkesztő:

Balogh Brigitta

A lapszám**felelős szerkesztője:**

Demeter M. Attila

Szerkesztők:

Demeter Szilárd

Györgyjakab Izabella

Állandó külső munkatárs:

Mester Béla

Lapterv és tördelés:

Sz. Horváth István

Borítóterv:

Mohácsi László Árpád

Mostis Gergő Ede

Szerkesztőbizottság:

Demeter M. Attila

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Tonk Márton

Tudományos testület:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losonczi Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

Kiadja:

Pro Philosophia Alapítvány

Levelezési cím:

Str. Aviatorilor nr. 27.

410250 Oradea

România

E-mail:

kellekfolyoirat@yahoo.com

Internet:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

Megjelenik negyedévente

Készült a Református Egyház
Misztótfalusi Sajtóközpontjának
nyomdájában (Kolozsvár)

Felelős vezető: Tonk István

A lap megjelenését támogatja:

Pro Professione Alapítvány



Communitas Alapítvány



Illyés Közalapítvány



„Kellék ez csak, pajtás!”

Joseph Heller

Előszó

Lapszámunk, amelyet kezében tart az olvasó, egy nemzetközi konferencia előadásaiából közöl válogatást. A konferenciát a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Filozófia Tanszékcsoportjának magyar oktatási vonala, valamint a kolozsvári Pro Philosophia Alapítvány szervezték 2004. november 13-án *Egyén, állam, közösség* címmel. A konferenciára való meghívólevél arra kérte a résztvevőket, hogy előadásaikban reflektáljanak a közösségeknek az egyének és az állam viszonyrendszerében elfoglalt köztes helyére, illetőleg – immár konkrétan – hogy vessenek számot azokkal a javaslatokkal, amelyek a nemzeti kisebbségek közjogi helyzetét nemzetállami keretekben kívánják rendezni. Vitaindító gyanánt a szervezők Vernon van Dyke egy 1977-es tanulmányát is csatolták a felkérő levélhez, amelynek címe *The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory*, s amely végül a konferencia címét is adta. A tanulmány lapszámunkban magyarul is olvasható. Noha a résztvevők nem voltak kötelesek vitába szállni van Dyke nézeteivel, sőt még csak hivatkozni sem voltak kötelesek ezekre, a tanulmány szemléletmódja és következtetései ennek ellenére láthatóan meghatározták a bemutatott dolgozatok problémarendszerét, és mederben tartották a beszélgetést.

Vernon van Dyke

Az egyén, az állam és az etnikai közösségek a politikai elméletben¹

kellék 26

Hobbes és Locke kora óta a liberális politikai teoretikusok fő célként tűzték ki maguk elé, hogy feltárják az egyén és az állam közötti viszonyokat.² Az e viszonyokkal kapcsolatos problémák áthatják az akadémiai elméletírók munkásságát, és a róluk tett kijelentések a történelmi dokumentumok központi jelentőségű sajátosságait képezik. Azok az igazságok, amelyeket Thomas Jefferson magától értetődőnek tartott, az egyénre és az államra vonatkoznak: minden embernek elidegeníthetetlen jogai vannak, a kormányok pedig a kormányzottak jóváhagyásából nyerik jogos hatalmukat. A francia forradalmárok, noha a nemzet is foglalkoztatta őket, hasonlóképpen kikiáltották az emberi és polgári jogokat. A hagyomány a mai, emberi jogokkal foglalkozó nemzetközi nyilatkozatokban és szerződésekből folytatódik, mivel – bizonyos kivételektől eltekintve – a felsorolt jogok az egyén jogai az állammal szemben.

Amellett fogunk érvelni, hogy a liberális – individualista – felfogás túlságosan korlátozott. Nem elég kétszintű kapcsolatban gondolkodni, az egyénnel az egyik, az állammal pedig a másik oldalon; még akkor sem, ha a nemzetet is számításba vesszük. Figyelembe véve az emberiség és úgyszólván minden létező állam lakosságának heterogenitását, az etnikai közösségekre, illetve bizonyos másfajta csoportokra is gondolnunk kell, és azon különféle jog- és köteleesség-hordozó egységek közé kell számítanunk őket, amelyek kölcsönös kapcsolatait vizsgálni fogjuk. A kérdés az, hogy azok az etnikai

¹ Ennek a cikknek a megírását egy szemináriumon elhangzott viták ösztönözték, melyet 1975-76-ban vezettem a National Endowment for the Humanities rezidens ösztöndíjprogramjának keretében. Szeretnék köszönetet mondani a részt vevő kutató ösztöndíjasoknak, különösen pedig Malcolm Byrnesnek (Southern University), Craig R. Goodrumnak (University of Texas Law School), Rockne M. McCarthynak (Trinity Christian College) és Roger N. Pajarinak (Georgia Southern College). Ugyancsak hasznomra váltak kollégáim, nevezetesen Lane Davis és John Nelson javaslatai.

[A fordítás alapjául szolgáló mű: Vernon van Dyke: The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory. *World Politics*, Vol. 29/3. (1977), 343–369. – a szerk.]

² Habár nem bátorkodom Dante Germino-t ideológiailag osztályozni, idézném azon állítását, mely szerint „egy politikai filozófus elsődleges célja az, hogy felderítse az egyén viszonyát a társadalomhoz”. Lásd uő: The Contemporary Relevance of the Classics of Political Philosophy. In Fred I. Greenstein – Nelson W. Polsby (eds.): *Political Science: Scope and Theory*. Vol. 1. Handbook of Political Science. Addison-Wesley, Reading, Mass., 1975, 259.

közösségek, amelyek megfelelnek bizonyos kritériumoknak, morális jogokkal rendelkező elemeknek (jogi személyeknek) tekintendők-e, és hogy meg kell-e adni nekik a törvényes státust és jogokat.

Az érvelés első lépése, miután a kulcsfogalmakat meghatároztuk, az, hogy megmutassuk: az egyénre helyezett liberális hangsúly eleve kizár egy olyan elméletet, amely kielégítően foglalkozna az etnikai közösségek – melyek többségükben államon belüli kisebbségek – státusának és jogainak kérdésével. Második lépésként etnikai közösségekre és más csoportokra vonatkozó gyakorlatokat idézünk fel, mely gyakorlatok legalábbis kérdéseket vetnek fel a liberális individualista előírások alkalmas voltával kapcsolatban. Ezek azt sugallják, hogy a liberalizmus kiegészítésre szorul. A harmadik lépés a második kidolgozása, amikor is felidézük a nemzetek vagy népek önrendelkezésre való jogát mint olyan jogot, amely inkább csoportokat, mintsem egyéneket illet meg, és amelynek emiatt a liberalizmus nem biztosít világos megalapozást. Néhány esetben a csoportok által gyakorolt jogok talán visszavezethetők egyéni jogokra, és így beilleszthetők a liberális elmélet keretei közé, más esetekben azonban a jogok testületi tartoznak az egyes csoportokhoz. A negyedik lépés a harmadik egy implikációját bontja ki: azt, hogy a szokásos feltevés, mely szerint a kormányzottak jóváhagyása nem más, mint az egyének jóváhagyása, vitatható, és hogy az a jóváhagyás, amely számít, lehet, hogy csoportoktól származik. Utolsó lépésként azt a kérdést tesszük fel, hogy min változtat az, ha az etnikai közösségeket és egyéb csoportokat jog- és köteleesség-hordozó egységekként ismerjük el az egyének mellett.

A kulcsfogalmak jelentése

Etnikai közösségen túlnyomó részben közös származású személyek csoportját értem, akik úgy gondolnak magukra, mint akik együttesen rendelkeznek külön identitással, ami a fajon vagy a közös kulturális jellegzetességeken, általában a nyelven vagy a valláson alapszik; gondolhatnak magukra úgy, mint nemzetre, vagy sem – a nemzetfogalom mindazonáltal erősebben kötődik a politikai autonómiához vagy függetlenséghez.

Amikor azt kérdezem, hogy az etnikai közösségeket úgy kell-e tekintenünk, mint akik jogokkal rendelkeznek, akkor morális jogokra gondolok, vagyis morálisan indokolt követelésekre.³ Az, hogy egy követelés morálisan indokolt-e, feltételezem, hogy az egyéni megítélésre tartozik, noha természetesen sokaknak egyet kell érteniük benne, mielőtt a követelés érdemi társadalmi elismerése bekövetkezhetne. Valójában a politika egyik mindennapos vitapontja az, hogy van-e olyan indokolt morális követelés (morális jog), amelyet törvény által kellene megerősíteni, azaz törvényes joggá kellene tenni.

³ Vö. Morris Ginsberg: *On Justice in Society*. Cornell University Press, Ithaca, 1965, 74-75; S. I. Benn – R. S. Peters: *The Principles of Political Thought*. Free Press, New York, 1965, 107-116.

A fentiek feltételezik, hogy a jogok lehetnek morálisak, legálisak vagy mindkettő. További osztályozásuk kérdéseket vet fel, amelyek egy részét az alábbiakban tárgyalom. A jogok illethetnek egyéneket, illetve csoportokat mint egységeket. Nincs kimerítő listám a különféle csoportokról, amelyeket ebben a vonatkozásban tekintetbe kellene venni. Biztosan ide sorolom a következőket mint potenciális vagy aktuális jog- és kötelesség-hordozó elemeket: etnikai közösségek, nemzetek, valamint a politikai gyarmatok és a szuverén államok népességei. Ugyancsak ide számítanám a szakszervezeteket, habár jelenlegi érvelésemben nem szerepelnek. Kizárnám viszont a tőzsdei egyesüléseket, illetve a társadalmi és gazdasági osztályokat is mint olyanokat; ezeknek lehetnek csoportérdekeik, de csoportjogaik nem. Azt a kérdést, hogy mi a helyzet más csoportokkal, nem vizsgálom.

Az egyéni jogok emberi lényekként vagy valamely csoport tagjaiként illethetik meg az egyéneket. Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata az első fajtából való jogokat sorol fel; ezek mindenkit megilletnek, „bármely megkülönböztetésre, nevezetesen fajra, színre, nemre, nyelvre, vallásra, politikai vagy bármely más véleményre, nemzeti vagy társadalmi eredetre, vagyonra, születésre, vagy bármely más körülményre való tekintet nélkül”. Nem létezik azonban ehhez hasonló felsorolása a második típusúhoz tartozó jogoknak, amelyek az egyéneket mint valamely csoport tagjait illetik meg; ezek egy példája a szavazati jog, amely rendszerint csak állampolgároknak jár.

A valamely csoportot illető jogok lehetnek származtatottak vagy lényegiek. Egy csoportjog akkor származtatott, ha a jog egy vagy több eredeti birtokosa – például a csoport tagjai vagy talán az állam – ruházta rá a csoportra; lényegi pedig akkor, ha eredetileg a csoporté. Azt állítani, hogy valamely csoportjog származtatott, különösen, ha egyénektől származtatjuk, összeegyeztethető a liberális individualista elmélettel, mivel így a csoportjog valamely egyéni jogra vezethető vissza. Azt állítani azonban, hogy valamely csoportjog lényegi, szükségessé teszi az individualizmus bizonyos fokú módosítását.

Az a megállapítás, hogy a csoportoknak morális és törvényes jogaik vannak (vagyis hogy jog- és kötelesség-hordozó egységek), elkerülhetetlenül annak a régi kérdésnek a felelevenítésével fenyeget, hogy létezik-e olyasmi, mint valamiféle valós „Csoport-Személy”, amely emberi tulajdonságokkal bír, mint az elme vagy a szellem.⁴ Ezt a gondolatot elutasítom, de nem fogom tárgyalni

⁴ Vö. Otto Gierke: *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*. Trans. with an introduction by Ernest Barker. Cambridge University Press, Cambridge, 1934, I, LXIV, LXXXVII, 174, 175; Frederic William Maitland: *Collected Papers*. Cambridge University Press, Cambridge, 1911, III., 304–320; Morris R. Cohen: *Reason and Nature: An Essay on the Meaning of Scientific Method*. 2nd ed. III. Free Press, Glencoe, 1953, 388–397; Harold J. Laski: Morris Cohen's Approach to Legal Philosophy. *University of Chicago Law Review*, XV. (Spring 1948), 577–582; Leicester C. Webb: Corporate Personality and Political Pluralism. In Webb (ed.): *Legal Personality and Political Pluralism*. Melbourne University Press, Melbourne, 1958, 45–65; Dirk Jellema: Abraham Kuyper's Attack on Liberalism. *Review of Politics*, XIX. (October 1957), 482–485; Bernard Zylstra: *From Pluralism to Collectivism: The Development of Harold Laski's Political Thought*. Van Gorcum, Assen, 1968, 25, 38–39, 50–53.

a kérdést a kulcsfogalmak e rövid áttekintésében. Az én elgondolásomat egy olyan társulás eszméje sugallja, amelynek a jogai és kötelezettségei különböznek az őt alkotó személyekétől. Ami azt illeti, maga az állam sugallja ezt az elgondolást, hiszen az állam egyfajta társulás. Ugyanakkor az etnikai közösségek nem hasonlítanak a társulásokhoz, minthogy nem a törvény vagy az állam termékei. Az államtól függetlenül jönnek létre – ahogyan néha a nemzetek is –, felvetve a kérdést, hogy vajon lehetnek-e morális jogaik, illetve képesek lehetnek-e arra, hogy jogi státusuktól függetlenül morális követeléseket terjesszenek elő.

Az egyénre és az államra vonatkozó liberális elmélet

A liberális politikai teoretikusok között az egyénre és az államra való összpontosítás olyan feltűnő és kézenfekvő, hogy szinte már fölöslegesnek tűnik ezt alátámasztó bizonyítékot idézni. De a fókuszpont fontos, ahogyan az ezzel összefüggő tény is, hogy az individualizmusra helyezett hangsúly megfosztja a liberálisokat a megfelelő államelmélettől.

Mind a fókuszpont, mind pedig az azzal összefüggő tény világos azokban a művekben, amelyek a társadalmi szerződés eszméjét hangsúlyozzák. Hobbes és Locke, példának okáért, nyilvánvalóvá teszik, hogy az egyének (valójában férfiak) érdekeltek a szerződésben – férfiak, akik saját maguk és feltehetően a társult nők és gyermekek nevében cselekszenek, nem pedig etnikai vagy más csoportok képviselőiként. Hobbes szerint „[I]nstituált államról akkor beszélünk, ha egy emberi sokaságban mindenki mindenkivel megállapodás útján megegyezik”.⁵ Hobbes nem biztosított teret szövetségeknek vagy csoportoknak az egyén és a nemzetközösség közötti közbülső szinten. Ahogyan Sabine megfogalmazza: „[Hobbes számára] nem létezik köztes tér az emberiség mint különálló szervezetek homokrakása és az állam mint külső hatalom között”.⁶ Hasonlóképpen Locke is beszélt egy „eredeti megállapodásról, [melynek alapján] bizonyos számú ember egy közösséget vagy kormányzatot alkot, amelyben a többségnek joga van cselekedni és dönteni a többi fölött”.⁷ Később Rousseau is olyan emberekről beszélt, akik társadalmi megállapodás révén alapítják meg az államot; az egyén és az állam közötti közbülső szövetségeket pedig határozottan kizárta, úgy tartva hogy „ha [...] a közakaratnak kell őszintén kifejeződnie, akkor lényeges, hogy ne legyenek másodlagos csoportok az Államon belül [...]”. Minden állampolgárnak feladata lett volna, hogy „hangot adjon a saját véleményének, és csakis a saját véleményének”.⁸

⁵ Thomas Hobbes: *Leviatán* I. Kossuth Kiadó, Budapest, 1999, 210.

⁶ George H. Sabine: *A History of Political Theory*. Holt, New York, 1950, 475.

⁷ Ernest Barker (ed.): *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*. Oxford University Press, New York, 1962, 56–57.

⁸ I. m. 194.

Egy ellentmondásos nézőpont legutóbbi fő fejtegetője, John Rawls szintén feltételezi, hogy a kezdeti helyzetben a felek, akik kidolgozzák az igazságosság elveit, olyan egyének, akik a maguk nevében beszélnek. Sőt, az általuk keresett igazságosság csakis egyének számára adott. Rawls törődést mutat a társadalmi osztályok iránt (vagyis a „legkevésbé előnyben levők” iránt), de nem veti fel a kérdést, hogy az etnikai közösségeket úgy kellene-e tekinteni, mint az igazságra igényt tartó entitásokat.⁹

Az egyénre helyezett hangsúly nem korlátozódik azokra, akik valamiféle társadalmi szerződést feltételeznek. Amikor a legnagyobb számú embert illető legnagyobb jóról beszélnek, az utilitaristák nyilvánvalóan az egyénekre gondolnak. Akik a közös jóra vagy a politikai kötelezettségek természetére összpontosítanak, az egyénekre gondolnak. Akik a kormányzottak jóváhagyásáról beszélnek, általában kézenfekvő feltevésnek tekintik, hogy a hozzájárulásnak az egyénektől kell származnia. Akik az egy ember – egy szavazat, egy szavazat – egy érték fogalmaival és a szavazattöbbség szabályával foglalkoznak, nyilván egyénekre gondolnak. Az egyenlőségre való hivatkozások pedig más kikötéssel szerepelnek, mint a legfőbb egyenlőségre való utalásokban.

Mínthogy az individualizmust emelik ki, a liberálisoknak nincs megfelelő államelméletük. Mint már fentebb utaltunk rá, Hobbes a szerződéskötő „emberi sokaságról”, Locke pedig „bizonyos számú emberről” beszélt. Egyikük sem próbálta meg jellemezni ezeket az embereket – például nem beszéltek arról, hogy vajon közös volt-e a nyelvük vagy a vallásuk. Nyilvánvalóan megfordult a fejükben a kérdés, hogy hogyan tettek szert néhányan morális jogra egy olyan szerződés megkötéséhez, amely a más véleményen lévőköt is kötelezné, hiszen mindketten kikötötték, hogy a szerződést egyhangúlag jóvá kellett hagyni – ám nem kérdeztek rá, hogy mennyire lehetett valószínű az egyhangú jóváhagyás elnyerése. Annak tisztázásával sem törődtek, hogy a nőkre és a gyermekekre hogyan vonatkozik a kötelezettség. Rousseau megoldása a problémára némiképp őszintébb volt. Ő kijelentette, hogy azok, akik nem adták beleegyezésüket, idegenekké váltak, és elmehettek; ha maradtak, az eleve hozzájárulást jelentett.¹⁰ Ugyanakkor Rousseau megoldása azt feltételezi, hogy azoknak, akik a szerződést megkötötték, valamiképpen joguk volt változásokat kényszeríteni a többiekre.

Az újabb liberális szerzők különbözőképpen kezelik a problémát. Ernest Barker azt mondja Locke álláspontjáról, hogy egy társadalmi szerződéshez két lépés szükséges: a kormányzatot létrehozó szerződést megelőzően van egy korábbi szerződés, amely a társadalmat hozza létre. „Már lennie kell valaminek egy szervezett közösség természetében”, mielőtt a szerződés létrejönne.¹¹ Ez a probléma találékony – ha nem épp hamis – megoldása, ugyanis végtelen regresszust feltételez. Rawls megoldása egyszerűbb: ő természetesnek veszi az államot, mint egyfajta történetet, és abból indul ki.

⁹ Van Dyke: Justice as Fairness: For Groups? *American Political Science Review*, Vol. 69. (June 1975), 607-614.

¹⁰ Barker: i. m. 272-273. (6. láb.)

¹¹ I. m. XII.

Néhányan az államot a nemzettel társítják. Ez a helyzet John Stuart Millel és Ernest Barkerrel (amikor a saját nevében beszél, és nem Locke-ot magyarázza). Ahogyan Barker megfogalmazza, mindkettőjüket a lehető legnagyobb számú egyén képességeinek maximális fejlődése érdekli, és ezért mindketten a demokratikus államot részesítik előnyben. Ilyenformán a demokrácia előfeltételei miatt aggódnak, és ez arra készíti őket, hogy ragaszkodjanak az állam határaihoz. Mill megállapítása, amely formailag leíró, de szándéka szerint előíró, a következőképpen hangzik: „A szabad intézmények léte majdhogynem lehetetlen egy olyan országban, amelyet különböző nemzetiségek alkotnak. Egy olyan nép körében, ahol nincs rokonszenv, különösen, ha különböző nyelveken olvasnak és beszélnek, nem lehetséges az egyesült közvélemény, ami a népképviselői kormányzat működéséhez szükséges. [...] Általában a szabad intézmények egyik szükséges feltétele az, hogy a kormányzatok határai nagyrészt megegyezzenek a nemzetiségekével.”¹²

Barker ugyancsak leíró és előíró egyszerre. „A legtöbb állam”, mondja, „az, amit »nemzetállam«-nak nevezünk.” A kijelentés a maga idejében (a könyv 1951-ben jelent meg) nagymértékben megkérdőjelezhető volt, ma pedig biztosan hamis. Az Egyesült Királyságról szólva Barker Angliával azonosította azt. „Az angol életmód általános struktúrájáról” beszélt, mondván, hogy „a nemzeti társadalom létének alapvető tényéből indulunk ki”.¹³

Az ok, ami miatt általában a nemzet egy állam alapja, igen egyszerű. Léteznie kell valamiféle általános társadalmi kohézióknak, ami afféle mátrixként szolgál, még mielőtt a törvényes szövetség pecsétjét eredményesen rá lehetne kényszeríteni egy népességre. Ha az állam pecsétjét egy olyan népességre nyomják rá, amelyet nem tart össze a közös hagyomány és felfogás mátrixa, ott valószínű, hogy repedések és hasadások keletkeznek, amint az Ausztria-Magyarország esetében történt.¹⁴

Barker elismeri, hogy „a modern állam nem mindig egységes nemzeti társadalom. Tartalmazhat nemzeti kisebbségeket [...]”.¹⁵ Ahelyett azonban, hogy elméletét e tényhez igazítaná, járulékos kiegészítésként kezeli azt, és – mint rendellenességet – elveti.

Noha Barker úgy gondolja, hogy az államnak nemzeti társadalmon kellene alapulnia, nem ismeri el a nemzet morális jogát az államisághoz, ahogyan Locke nyilvánvaló feltevését sem fogadta el, mely szerint „valamilyen számú embernek” a természeti állapotban morális joga lett volna kormányzati szerződést kötni anélkül, hogy korábban társadalmi szerződést kötöttek volna. Valójában Barker visszautasítja, hogy morális jogokat (vagy ahogyan ő nevezi: „kvázi-jogokat”)¹⁶ tulajdonítsunk bármilyen fajta csoportnak. Az egyének

¹² John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government*. Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1958, 230, 233.

¹³ Ernest Barker: *Principles of Social & Political Theory*. Clarendon Press, Oxford, 1951, 3, 42.

¹⁴ I. m. 55.

¹⁵ I. m. 56.

¹⁶ I. m. 139.

együttese csoportokat formálhatnak – mint a szakszervezetek – és tevékenységeket folytathatnak; eme együttesek pedig úgy tekinthetők, mint testületek vagy „egészek”. De nem tekinthetők személyeknek, és nem ismerhetők el morális igények vagy „kvázi-jogok” alanyainak. A morális jogok csak egyéneket illetnek meg. Ha az államot morális személynek tekintenénk, az etatizmushoz és „a totális és mindent elnyelő állam filozófiájához vezethetne, amely békét akar – és amely tagjainak sírboltja”.¹⁷ Ha pedig az államon kívül más csoportokat tekintenénk morális személyeknek, az az állam autoritását fenyegetné. Barker szerint az államnak és az államtól különböző csoportoknak csak jogi személyeknek kell lenniük. Hogy „bizonyos számú ember” vagy egy nemzet hogyan tesz szert morális jogra ahhoz, hogy államot hozzon létre, olyan kérdés, amely kielégítő válasz nélkül marad. A dolog lényegének pedig van egy implikációja: azok, akik nem látnak morális alapot az állam létrehozására, nem valószínű, hogy látnak majd morális alapot az etnikai közösségek követeléseire.

Szeretnénk tudni, mi lett volna Barker válasza, ha gondolt volna arra a kérdésre, hogy a nemzetközi politikában egy államnak lehet-e elvileg morális követelése egy másik állammal szemben, vagy hogy egy gyarmat népének lehet-e kollektív morális követelése birodalmi feljebbvalójával szemben. Ami azt illeti, szeretnénk tudni, mi lett volna a válasza, ha gondolt volna arra, hogy egy állam polgárai – akik az ő szemében testületi egységet alkotnak kollektív törvényes jogokkal és kötelezettségekkel, amíg az állam fennáll – vajon olyan testületi egységet is alkotnak-e, amely kollektív morális joggal bír az állam újraalapításához, ha az valamiképpen felbomlana. Ahhoz, hogy következetes legyen, mindeme kérdésekre nem kellett volna mondania – hacsak a harmadik esetben nem döntött volna úgy, hogy egy korábbi társadalmi szerződést sugalljon. Megengedi, hogy az egyének morális jogokkal rendelkezzenek, de nem kínál alapot a kijelentésnek, mely szerint néhány egyénnek morális jogában áll változásokat kényszeríteni másokra, vagy szabadságukat korlátozni.

Történelmi precedensek és kortárs gyakorlatok

Léteznek olyan történelmi precedensek és kortárs gyakorlatok, amelyek ellenkeznek a liberális individualista állásponttal, és amelyek a csoportok mind törvényes, mind pedig morális jogainak a biztosítását tükrözik. Néhány esetben világosnak tűnik, hogy a csoportjogok nem vezethetők vissza az egyéni jogokra. Más esetekben a kérdés annak a – Kuhn-i értelemben vett – paradigmának a jegyében válaszolható meg, amelynek a talaján a válaszoló áll. Akik az individualista paradigmához ragaszkodnak, találhatnak érveket arra, hogy állítólag mire is redukálható valamely csoport-jog; akik pedig mint nem megfelelőt utasítják el az individualista paradigmát, állíthatják azt (ahogyan én is teszem), hogy kívánatosabb volna egy összetettebb paradigmát elfogadni, amely megengedné, hogy az egyéni és a csoportos jogok, a törvényesek és a morálisak egyaránt, egymás mellett létezzenek.

¹⁷ I. m. 71.

A kimagasló történelmi precedens természetesen magának az államnak a megalapítása. Mint már fentebb utaltunk rá, az elképzelés, mely szerint valamiképpen minden egyén jóváhagyja az állam hatáskörét, nyilvánvaló fikció. Tarthatóbb az az álláspont (habár egyik sem teljesen kielégítő), hogy az emberi szükségletek különféle szinteken vannak jelen (például az egyén és a közösség szintjén), és hogy a szükségletek léte magában foglalja a jogot, hogy kielégítsék őket. Lényegében ugyanez az elv mondható ki a haszon jegyében: az egységek java többféle szinten kereshető, és létezik a haszon előmozdítására való jog.¹⁸ Ez az elv indokolja a közösségek individuális jogait, beleértve azokat a közösségeket (vagy a közösségek közösségeit) is, amelyek államokat alkotnak. A jogok egyetlen szinten sem abszolút jellegűek. A jogok és gyakorlásuk más jogok által korlátozottak mindegyik szinten és a szintek között. A releváns jogok megállapításával elért határok között a közösség szükségleteinek kielégítése – avagy a közösség javának előmozdítása – indokolja az egyének viselkedését illető megszorításokat, akár hozzájárulnak ehhez, akár nem.

A precedenseket különleges körülmények között hozták kapcsolatba az amerikai és a francia forradalommal. Ugyanabban a Nyilatkozatban, amelyben Jefferson és társai kihirdették minden ember elidegeníthetetlen jogait, egy nép azon jogát is kinyilvánították, „hogy feloldja azokat a kötelekeket, amelyek egy másik néphez fűzték, és elfoglalja [...] a Természet Törvényei és a Természet Istene által részére kijelölt különálló és egyenrangú helyet”. A szóhasználat választást enged meg a paradigmák között. Jefferson az „egy nép” és az „őket” szavakat használta [„to which the laws (...) entitle them”]. Akikre az „őket” kifejezés van hatással, mondhatják azt, hogy a természeti törvények és a természet Istene egyenként ruházta ezt a jogot az egyénekre, akik aztán képviselők által gyakorolják azt. Akikre pedig inkább az „egy nép” kifejezés hat, mondhatják, hogy ez a jog eredetileg a közösségre mint testületi egységre lett ráruházva, és hogy az egyének joga pusztán abban áll, hogy részt vegyenek a testület döntéseiben.

A francia forradalmárok világosabban fogalmaztak. Ők kikiáltották az ember jogait, ám kimondták azt is, hogy „[m]inden szuverenitás elve természeténél fogva a nemzetben lakozik”. Ez az állítás feltehetőleg azt jelenti, hogy a nemzetnek kollektív jogában áll egységként cselekedni, a „természeténél fogva” pedig azt sugallja, hogy ez a jog lényegi, nem egyének által ráruházott, és nem redukálható.

Másutt már leírtam a csoportok törvényes jogait illető kortárs gyakorlatokat.¹⁹ Az etnikai közösségeket néha úgy kezelik, mint országokon belüli politikai egységeket, mind területi elhatárolás, mind pedig külön választói névjegyzékek használata révén. Így a közösségek és az egységek képviseletet kapnak a kormányzat különféle ágazataiban. A különböző közösségek néha

¹⁸ Vö. a Plamenatz által kínált jogmeghatározással: „A jog olyan erő, amellyel egy teremtménynek rendelkeznie kellene, vagy azért, mert annak általa történő gyakorlása önmagában jó, vagy azért, mert olyasminek eszköze, ami jó, és aminek a gyakorlásában minden értelmes lénynek oltalmaznia kellene őt.” J. P. Plamenatz: *Consent, Freedom, and Political Obligation*. Oxford University Press, London, 1938, 82.

¹⁹ Van Dyke: Human Rights and the Rights of Groups. *American Journal of Political Science*, XVIII. (November 1974), 725–741.

más-más törvények alapján élnek – például a családjog területén. Csöppet sem ritka, hogy etnikai közösségek adótámogatás által saját iskolarendszert működtessenek. Az etnikai közösségeket sok országban megkülönböztetetten kezelik a tulajdon- és a tartózkodási jogokat illetően; s ez nem csak az ott születettek területi védelmének kérdése, hanem egyszersmind olyan speciális intézkedések is, amelyek arra szolgálnak, hogy a közösségek számára lehetővé tegyék megkülönböztető identitásuk megőrzését. A kevésbé fejlett vagy olyan csoportok esetében pedig, amelyek diszkriminációt szenvedtek el, ma már nem ritka, hogy jogot nyernek olyan speciális intézkedések (affirmatív cselekvés) elvárására, amelyek egyenlőségüket hivatottak előmozdítani például a gazdaság és az oktatás területén.

Az ezeket a gyakorlatokat illető különféle kérdések közül kettő kerül itt megfontolásra. Az első a visszavezethetőségre vonatkozik: vajon a közösségek egységként rendelkeznek-e jogokkal, illetve visszavezethetők-e a közösségek jogai az egyének mint tagok jogaira? A második kérdés az, hogy a törvényes jogokat úgy kell-e tekinteni, mint amelyek morális követeléseket tükröznek. Amellett fogok érvelni, hogy a közösségek mint egységek bírnak a jogaikkal, hogy néhány esetben a jogok nem redukálhatók, és hogy elvileg tükrözhetnek morális követeléseket.

Az első kérdést illetően a legvilágosabb példák némelyike a brit gyarmati szokásokból származik. A gyarmatokon a törvényhozó testületek felállításakor a britek rendszeresen szembekerültek az egyenlőtlen etnikai közösségek problémájával – egy viszonylag kicsi, de gazdaságilag és politikailag erős európai (nagyreszt brit) közösség, egy vagy több „bennszülött” közösség és esetleg egy nem európai bevándorló közösség (például Kelet-Afrikában egy ázsiai közösség) problémájával. A kulturális különbségek gyakran élesek. Ilyen körülmények között a britek kifejezetten a közösségek jegyében gondolkodtak, és talán az „érdekek” jegyében is. Tanganyikán például három közösségben gondolkodtak: európai, ázsiai és afrikai – amelyek 1948-ban 11 000, 57 000, illetőleg 7 millió főt számláltak. Egy brit bizottságnak, melyet a második világháború végén azzal bíztak meg, hogy javasoljon egy népképviselési rendszert, nyilván eszébe sem jutott feltételezni, hogy a lakosokat egyénileg kellene képviselni. Ehelyett „a közösségek követeléseinek” és azok viszonylagos fontosságának jegyében gondolkodtak. Továbbá, minthogy képtelenek voltak felbecsülni a követelések viszonylagos fontosságát, nem láttak „logikus alternatívát az egyenlő képviselésre”.²⁰ Ez az, amit más brit szóvivők „paritásnak” neveztek, vagyis hogy minden egyes közösség egynek számítana. Ezáltal a közösségek „társas viszonya” jönne létre egy „sokfajú” társadalomban.²¹ E szavak magukban foglalták, hogy

²⁰ Great Britain. Parliamentary Papers. Inter-territorial Organisation in East Africa. *Colonial*, No. 191. (December 1945), 8.

²¹ Vö. *Tanganyika. Report of the Committee on Constitutional Development 1951*. Government Printer, Dar es Salaam, 1951, 2, 18-19; Cranford Pratt: *Multi-Racialism and Local Government in Tanganyika*. *Race*, 11. (November 1960), 35-36; Yash Tandon: *A Political Survey*. In Draham P. Ghai (ed.): *Portrait of a Minority: Asians in East Africa*. Oxford University Press, Nairobi, 1965, 79.

a közösségek megőriznék különálló identitásukat, mivel eltérő egységekként kezelnék őket. Az egyéneknek joguk lenne ahhoz, hogy segítsék megválasztani annak a közösségnek a képviselőit, amelyhez tartoznak. A britek nemcsak Tanganyikán, de más gyarmatokon is így jártak el.²²

Világos, hogy a britek törvényes jogokat ruháztak a közösségekre mint egységekre. Azt már azonban nehéz megérteni, hogy a közösségi jogok hogyan vezethetők vissza egyéni jogokra. A legjobb redukcionalista érv feltehetőleg az volna, hogy mindegyik választónak vagy mindegyik felnőtt lakosnak joga van elvárni, hogy az ő faji csoportja a jelzett módon legyen képviselve. Habár az individualisták számára kínos lenne ez az érvelés, ha individualizmusuk tartalmazná az egalitarizmusnak akár csak az elemi változatát is, hiszen az illető elrendezés szerint minden egyes európaiat körülbelül 4 ázsiaival, illetve 636 afrikaival tett egyenértékűvé. Sokkal kényelmesebb és ésszerűbb úgy tartani, hogy a britek úgy tekintettek a képviselet kérdésére, ahogyan a nemzetközi politikában szokás. Az államok között, nagyságukra való tekintet nélkül, a képviselet kérdését a paritás szabálya oldja meg: egy állam – egy szavazat. A britek egyszerűen úgy kezelték Tanganyika közösségeit, mint az államokat.

A brit gyarmatokon folytatott gyakorlatokhoz hasonlóakat ma is folytatnak számos országban. A Fidzsi-szigetek szolgáltattak erre példát – ami talán nem meglepő, hiszen nemrég még brit gyarmat volt. A szigetek népessége fajilag megosztott. Körülbelül 50 százalékuk indiai, 42 százalékuk fidzsi, 8 százalékuk pedig európai és egyéb. A szavazók faji választói névjegyzékekre iratkoznak fel, és mindegyik faji csoport rendelkezik a mandátumok egy hányadával a központi törvényhozás két házában. A Képviselőház 52 tagból áll, indiaiakból, fidzsiakból, európaiakból és másokból, akiknek 22, 22, illetőleg 8 mandátumhoz van joguk. Nincs rendelkezés arra, hogy a kvótákat megváltoztassák aszerint, ahogyan a népesség megoszlása változik. Egy redukcionalista megint csak érvelhetne a mellett, hogy ez a berendezkedés minden választónak vagy felnőttnek jogot ad arra, hogy elvárja: csoportja a jelzett módon jut képviselethez, és hogy az egalitarizmus kívánalmaitól való eltérés itt nem olyan nagy, mint Tanganyikán. Ráadásul a harmadik faji névjegyzék (európai és egyéb) nem szigorúan közösségi névsor, noha a domináns elemet a britek képezik. Ugyanakkor a nemzetközi hasonlat módosítása hihetően jut érvényre: a Fidzsi-szigetek alkotmánya (amit Nagy-Britannia adományozott) elfogadja három közösség létét, és mint olyanoknak biztosít számukra képviseletet. Az egyének joga van részt venni azok megválasztásában, akik nem az egyéneket, hanem a közösséget képviselik. Fidzsin a föld öt hatoda több mint 6600 fidzsi földbirtokos egység tulajdonában van, és egy őslakos földkezelő bizottság (Native Land Trust Board) adminisztrálja. Az alkotmány tartalmazza ennek a berendezkedésnek a különleges védelmét is, ami biztosítja, hogy bármilyen vonatkozó törvényjavaslatot jóvá kell hagynia legalább hat szenátornak abból a nyolcból, akiket a [Fidzsi] Nagyfőnökök Tanácsának javaslata alapján neveztek ki.²³ A

²² Vö. Van Dyke: One Man One Vote and Majority Rule as Human Rights. *Revue des Droits de l'Homme*, VI., Nos. 3-4. (1973), 456-458.

²³ Great Britain. Fiji Independence Order 1970. The Constitution of Fiji, Art. 45, 68.

berendezkedés nyilván közösségi, hiszen földhöz való jogokat ad a közösségnek mint olyanak kollektív, testületi alapon. Az a törekvés, hogy ezeket a közösségi jogokat egyéni jogokra vezessék vissza, pusztán erőlködés egy nem megfelelő paradigma megőrzésére.

Belgiumban a nyelvi közösségeknek vannak jogaik. Maga az alkotmány mondja ki, hogy „Belgium három kulturális közösséget foglal magában [...] Mindegyik közösség hatalommal bír, amellyel az Alkotmány vagy az annak alapján elrendelésre kerülő törvénykezés ruházta fel.” Nyilvánvaló, hogy itt minden egyes közösséget egységként kezelnek – potenciálisan jog- és kötelesség-hordozó egységként. A kulturális közösségeket nyelvük alapján azonosítják. Mindegyiknek megvan a maga régiója, egy negyedik pedig (Brüsszel, a főváros) kétnyelvű. Minden régióon belül érvényesülnek nyelvi rendszabályok. Az oktatás nyelvének például az iskolákban a régió nyelvének kell lennie ahhoz, hogy adótámogatásban részesüljenek, illetve hogy diplomáikat elismerjék. A belgák a hivatalos kiadványokban kimondottan „a kulturális közösségek területi integritásának”²⁴ biztosításáról beszélnek. Az alkotmány szerint: „A négy régió határait csak parlamenti törvénnyel lehet módosítani vagy helyesbíteni, amit többségi szavazattal fogadtak el mindkét Ház mindegyik nyelvi csoportjában, feltéve, ha mindegyik csoport tagjainak többsége jelen van, és a támogató szavazatok összessége a két nyelvi csoporton belül eléri a megszámlált szavazatok kétharmadát.”

Francia és Holland Kulturális Bizottságokat hoztak létre, amelyek a parlament francia, illetőleg holland nyelvű tagjaiból állnak, és amelyekre korlátozott törvényhozói hatalmat ruháztak. Az alkotmány kikötötte, hogy „a miniszterelnök lehetséges kivételével a kabinet egyenlő számú francia és holland nyelvű miniszterből áll”. Világos, hogy ezek a rendelkezések a közösségekre mint egészre ruházzák át a jogokat. Az elszánt individualisták persze érvelhetnek amellett, hogy a közösségi jogok egyéni jogokra vezethetők vissza, és hogy a morális követelés inkább az egyéneké, mint a csoportoké. Érvük az, hogy az egyéneknek jogukban áll elvárni, hogy megőrizték nyelvi közösségük területi integritását, hogy régiójukban az ő nyelvüket használják, és hogy nyelvi közösségük tagjai részesedjenek a kormányzati tisztségekből. Ezzel ellentétben azok, akik egy csoportjogokat tartalmazó paradigmát fogadnak el, azt mondhatják, hogy amikor maguk a belgák hivatalosan a közösségek jogairól beszélnek, alaptalan azt állítani, hogy ezt nem gondolhatják így, és hogy a jogok valójában az egyéneket illetik meg. Ráadásul azok a követelések, hogy a közösség nyelvét használják, és hogy a nyelvi közösségek képviselve legyenek a kabinetben, nem utalnak individualizmusra.

A közösségi jogokat még az Egyesült Államokban is elismerik. Persze az individualizmus a domináns, de vannak alóla kivételek – benne meg következetlenségek –; a csoportokra és azok jogaira való hivatkozások pedig szaporodnak. A legvilágosabb eset az indián törzseké – „alárendelt és másoktól függő

24 Robert Senelle: *The Revision of the Constitution, 1967–1971. Memo From Belgium*, Nos. 144–145–146., January–February–March 1972 (Ministry of Foreign Affairs, External Trade and Cooperation in Development), 130.

nemzetek” –, amelyek a szuverenitás azon hatalmával bírnak, amit a Kongresszus nem vett el tőlük.²⁵ Az indiánokra vonatkozó törvényhozás különböző és ellentmondásos elveket tükröz, de ezek közül néhány elismeri, hogy a törzsek a szuverén államokhoz hasonlóan annyiban, hogy nem redukálható jog- és kötelesség-hordozó egységek.

Az Egyesült Államokban a bíróságok mindinkább hivatkoznak a csoportokra. 1938-ban a Legfelsőbb Bíróság annak lehetőségéről beszélt, hogy „a különálló és elszigetelt kisebbségekkel szembeni előítélet” különösen aprólékos bírósági vizsgálatot kívánna meg.²⁶ Ezt követően a Bíróság megjegyezte, hogy „egy egyén gazdasági jogai függhetnek annak hatékonyságától, ahogyan a jogokat abban a csoportban érvényesítik, amelyhez tartozik, még ha az formálisan nem is testület”.²⁷ Az iskolai integrációt érintő egyik, mérföldkőnek számító esetben egy szövetségi kerületi bíróság idézett egy megállapítást, mely szerint: „[A] szegregáció csoportjelenség. Habár a diszkrimináció hatásait a csoport minden egyes tagja érzi, bármely megkülönböztető gyakorlat a csoport mint egység ellen irányul, és csak annyiban az egyének ellen, amennyiben a csoporttal való kapcsolatuk a csoport elleni szankciót vonja maga után.”²⁸ Az 1960-as években kezdtek megjelenni az „azonosítható kisebbség” és a „felismerhető csoport” kifejezések olyan esetekben, amelyek a deszgregációt,²⁹ a lakásügyi törvényhozást,³⁰ az esküdtválasztást³¹ és a választási kerületek faji alapon történő önkényes megváltoztatását érintették. Az utóbbit illetően egy bíróság rámutatott, hogy „a választási kerületek önkényes megváltoztatása [...] nincs közvetlenül vagy szükségszerűen hatással az egyéni választójogra. A polgárok csoportjaira irányul, és arra szolgál, hogy csökkentse annak valószínűségét, hogy az ő jelöltjük lesz megválasztva”. „Nincs olyan elv”, állítja a bíróság, „amely megkívánná, hogy egy kisebbségi faji vagy etnikai csoport bármilyen különösebb szavazóerővel rendelkezzen [Chicago Város] tanácstestületében. Az elv az, hogy az ilyen erőt tilos szándékosan minimalizálni a szavazók faji hovatartozása vagy etnikai származása miatt”.³² Korábban a Legfelsőbb Bíróság

²⁵ Native American Church v. Navajo Tribal Council. 272 F. 2d 131 (10th Cir. 1959). U.S. Department of the Interior, Office of the Solicitor. Felix S. Cohen: *Handbook of Federal Indian Law*. Washington, 1942, 122–123, 278.

²⁶ Unites States v. Carolene Products Co. 304 U. S. 144 (1938), at 153., fn. 4.

²⁷ Beauharnais v. Illinois. 343 U. S. 250 (1951), at 262.

²⁸ United States v. Jefferson County Board of Education. 372 F. 2d 836 (1966), at 866, quoting Note. *University of Chicago Law Review*, XX. (1953), 577.

²⁹ Cisneros v. Corpus Christi Independent School Dist. 324 F. Supp. 599 (1970), at 606, 627; United States v. State of Texas. 324 F. Supp. 24 (1971) at 24.

³⁰ Hunter v. Erickson. 393 U. S. 385 (1969), at 393.

³¹ Hernandez v. Texas. 347 U. S. 475 (1954), at 478. United States v. Hunt. 265 F. Supp. 178 (1967), at 188.

³² Cousins v. City Council of City of Chicago. 466 F. 2d 830 (1972), at 843, 851. Cf. Sims v. Baggett, 274 F. Supp. 103 (1965); Howard v. Adams County Board of Supervisors. 453 F 2d 455 (1972), at 457; Graves v. Barnes. 343 F. Supp. 704 (1972), at 728, 730; Klahr v. Williams. 339 F. Supp. 922 (1972), at 927; White v. Regester. 412 U.S. 755 (1972), at 765; Beer v. United States. 374 F. Supp. 363 (1974), at 393.

kimondta, hogy „a Tizennegyedik Módosítás Egyenlő Védelem Cikkelye [...] megóvja a választójogokat és a politikai csoportokat [...], valamint a gazdasági egységeket, a faji közösségeket és más entitásokat.”³³ Az arányos foglalkoztatást illető számos esetben az a szokásos gyakorlat, hogy megkövetelik: a kisebbségi csoportok (esetleg a nőket is beleértve) nagyjából számarányuknak megfelelően legyenek képviselve bizonyos fajta városi vagy állami állásokban.³⁴

Ezek a változatos, csoportjogokra történő bírósági hivatkozások természetesen hatástalanok. Lehetséges a prokrusztészi kitarítás amellett, hogy e bizonyítékok megfelelnek a liberális individualista elméletnek. De egyre növekvő figyelemben részesül ennek az elméletnek az összeférhetlensége a törvény általi egyenlő védelemmel. Ezért Owen M. Fiss azt szorgalmazza, hogy az egyenlő védelem cikkely értelmezését illetően el kellene vetni „az anti-diszkrimináció elvét” (amely az egyénre összpontosít), helyette pedig „a csoporthátrány elvét” kellene elfogadni. „Azokkal a törvényekkel vagy gyakorlatokkal lesz gond”, mondja, „amelyek különösen ártanak egy hátrányos helyzetű csoportnak”.³⁵ Az egyenlő védelem individualista értelmezése kétes alapot biztosít az affirmatív cselekvés számára – például amikor a haszon olyan személyeknek jut, akik maguk nem szenvedtek el diszkriminációt.

A csoportok és közösségek jogait nemcsak belföldi, de nemzetközi szinten is elismerik. A Ciprusra vonatkozó nemzetközi intézkedések mutatják a nem redukálható közösségi jogok érvényesítésének legtisztább ábrázolását. Ciprus 1960-as alkotmánya, amely Nagy-Britannia, Görögország és Törökország megegyezését tükrözi, „a görög közösség” és „a török közösség” meghatározásával kezdődik; számos rendelkezés tárgyalja e két közösséget mint jogi testületeket. Az Európa Tanács Tanácskozó Testületének egy Ciprusra vonatkozó határozata kefejezetten a szigeten létező kétfajta jog – „minden lakos emberi jogai” és „a közösségekhez tartozó más jogok”³⁶ – megvédésére irányul. Más nemzetközi szintű intézkedések, bár nyilvánvalóan csoportjogokra vonatkoznak, nem ennyire világosak az egyéni jogokra való visszavezethetőséget illetően. Az ENSZ Emberi Jogi Bizottságának a diszkrimináció megelőzésével és a kisebbségek védelmével foglalkozó Albizottságának egy határozata például olyan kisebbségekről beszél, amelyek külön bánásmódot igényelnek ahhoz, hogy megőrizzék azon alapvető jellegzetességeiket, amelyek megkülönböztetik őket a többségi lakosságtól; azt mondja, hogy „az ilyen csoportokkal és az ilyen csoportokhoz tartozó egyénnel szembeni megkülönböztetett bánásmód megalapozott [...]”.³⁷ Az ENSZ nemzetközi egyezménye a faji megkülönböztetés minden formájának megszüntetéséről továbbá kimondja, hogy a pártoknak, „amikor a

³³ Williams v. Rhodes. 393 U.S. 23 (1968), at 39. Kiemelés tőlem.

³⁴ Lásd pl. Officers for Justice v. Civil S. Com'n, C. & C. San Francisco. 371 F. Supp. 1328 (1973), at 1332.

³⁵ Fiss: Groups and the Equal Protection Clause. *Philosophy & Public Affairs*, V. (Winter 1976), 157.

³⁶ Council of Europe, Consultative Assembly, Sixteenth Ordinary Session, Resolution 290 (1965).

³⁷ E/CN. 4./Sub. 2./40./Rev.1. (June 1949), 2. Vö. E/CN. 4./641. (25 October 1951).

körülmények megkövetelik, speciális [...] intézkedéseket [...] kell foganatosítaniuk annak érdekében, hogy megfelelő fejlődést és védelmet biztosítsanak bizonyos faji csoportok vagy a hozzájuk tartozó egyének számára, azért, hogy biztosítsák számukra az emberi jogok teljes körű és egyenlő élvezését [...].”

A második kérdés az, hogy a törvény által biztosított jogokat vajon olyanoknak kell-e tekintenünk, amelyek morális követeléseket tükröznek. Barker fennebb említett negatív válasza bizonyosan nem meggyőző. Feltevését, mely szerint az állam tekintélyét védeni kell a nem állami csoportok követeléseivel szemben, a kisebbségekkel foglalkozók vagy osztják, vagy nem. S még ő sem állította, hogy az etatizmus szükségszerűen megköveteli az állam erkölcsi személyként történő elfogadását. Persze majdnem mindenféle politikai berendezkedésből – a csoportjogok elismerését is beleértve – származhat rossz. Például tanganyikai paritásos berendezkedés nem mond túl sokat a morális érzékenységről. De nincs nyilvánvaló ok arra, hogy elveszük azt a szemléletet, mely szerint a csoportoknak mint egységeknek lehetnek morális jogaik. Ellenkezőleg, a csoportok jogainak és törvényes státusának biztosítása – mint Belgiumban, Cipruson, a Fidzsi-szigeteken és az Egyesült Államokban – nagyon is lehet valamely morális követelésre adott válasz. Miért zárnánk ki annak lehetőségét, hogy az állam tekintélyét ne csak az egyének morális jogai („elidegeníthetetlen” vagy emberi jogok) korlátozzák, de a csoportok morális jogai is?

Az önrendelkezés mint a politikailag függő népek morális joga

Mint azt fennebb említettük, Mill és Barker az állam és a nemzet azonos kiterjedésűvé tételének kívánatosságáról beszélnek. Ez a szemlélet lényeges az önrendelkezés fogalmára nézve, amely a francia forradalom óta sokat fejlődött, bár inkább politikai, mintsem intellektuális téren; az önrendelkezésről pedig gyakran mint *jogról* beszélnek. „Minden népnek”, mondta Woodrow Wilson, „joga van megválasztani a szuverenitást, amely alatt élni fog”.³⁸ Az ENSZ Alapokmánya az önrendelkezés *elvéről* beszél, a két emberi jogi egyezmény pedig annak *jogáról*. Az önrendelkezés jogát Wilson néha a népeknek, néha pedig a nemzeteknek tulajdonította. A két világháború között a *nemzeti* önrendelkezés volt az általános hivatkozási alap, ám az ENSZ Alapokmánya és a két ember jogi egyezmény visszatér a *népek* terminushoz. „Minden népnek”, mondják az egyezmények, „joga van az önrendelkezéshez”. De hogy kik is alkotják a népet, az homályban marad.

Mint a közösségek törvényes jogai, a népek vagy nemzetek önrendelkezési joga felveti a kérdést, hogy megfelelő-e az egyén és az állam liberális megközelítése. Természetesen lehet érvelni amellett, hogy egy nemzet vagy nép joga

³⁸ Michla Pomerance: The United States and Self-Determination: Perspectives on the Wilsonian Conception. *American Journal of International Law*, Vol. 70. (January 1976), 2.

visszavezethető valamilyen egyéni jogra – vagyis az, amit valójában elismernek, nem más, mint az egyének joga, hogy megválasszák, milyen szuverenitás alatt fognak élni, más szóval az a jog, hogy – ha úgy döntenek – a hozzájuk hasonlókkal együtt valamilyen kormányzat alatt éljenek. Az efféle érvek mindazonáltal nem meggyőzőek. Wilson nem azt jelentette ki, hogy minden *személynek*, hanem hogy minden *népnek* joga van megválasztani a szuverenitást, amely alatt élni fog. Az egyének legfennebb ahhoz van joga, hogy részt vegyen a döntéshozásban – és hogy kilépjen a csoportból, ha nem elégedett a végeredménnyel. Körülbelül ugyanez az ellenvetés érvényes arra a gondolatra is, mely szerint az egyéneknek joguk van ahhoz, hogy a hozzájuk hasonlókkal együtt kormányozzák őket. Ezzel szemben erős érvek szólnak amellett, hogy az önrendelkezés egy csoport, egy testület joga. Az érvelés a jog kinyilvánításakor választott szavakon, a logikán és a gyakorlat vizsgálatán alapszik.

A választott szavak néha homályosak, mint amikor Jefferson „egy nép” jogáról beszél – főleg, mivel az „egy nép”-hez kapcsolt névmás az „ők”. Mások viszont nem hagynak kétségeket. Így például 1975-ben az Általános Közgyűlés elfogadta a határozatot, amely lépések megtételére utasított annak érdekében, hogy „a palesztin nép gyakorolhassa elidegeníthetetlen nemzeti jogait [...]”.³⁹ Ez épp egy csoportos követelés megfogalmazása.

A logika még erősebben alátámasztja e nézőpontot. Amikor egy egyéni jogról van szó, mint például a szabad véleménynyilvánítás jogáról, a jogsértés egy lehetőség, és megelőző vagy óvó intézkedések hozhatók; ha pedig a jogsértés bekövetkezett, törekedni lehet az orvoslásra. Ha az önrendelkezés egyéni jog lenne, hasonló kijelentéseket tehetnénk. Valójában azonban nem jelenthetünk ki hasonlókat. Soha nem merül fel, hogy amikor egy nép önrendelkezési jogát gyakorolja, ennek eredménye egyéni jogokat sérthet. Nem történik jogsértés még azok esetében sem, akik ellenzik a végeredményt. Ők megőrzik a jogot, hogy elhagyják a csoportot, de nincs joguk a csoport döntéseivel szembeni védelemre, sem pedig orvoslásra. Az egyetlen egyéni jog, amely sérülhet, a döntésben való részvétel joga. A mondottakból az következik, hogy a jog élvezője a testület, s a legtöbb, amit egy egyén követelhet, az a részvétel joga a testületi döntésben.

Az, hogy az önrendelkezés egy testület joga, abból is látszik, ahogyan érvényesítették. Az első világháború után egyszerűen elfogadták, hogy az Orosz és az Osztrák-Magyar Birodalom bizonyos tagjai független államalapításra jogosult nemzetek. Az egyes szavazókat Finnországban, Lengyelországban, Csehszlovákiában stb. nem kérték meg arra, hogy válasszanak. A győztes hatalmak egyszerűen megegyeztek az általuk elismert entitások vezetőivel, és intézkedtek a függetlenség érdekében. Még ha sor került volna is népszavazásokra, megadva a lehetőséget, hogy az egyének részt vehessenek a döntésben, ezek nemzeti egységeken belül történtek volna, és a többségi szavazat feltehetőleg eldöntötte volna az egész egység sorsát, tekintet nélkül a kisebbség óhajaira. Azon a kevés határterületen, ahol népszavazást tartottak, az egyének nem is annyira saját jogon szavaztak, mint inkább azért, hogy segítsenek az egymással határos nemzetállamok

³⁹ A/Res/3375, XXX. (13 November 1975).

egymással ütköző követeléseinek rendezésében. A második világháború után az önrendelkezési jog érvényesítése továbbra is csoport-alapon történt. Az ENSZ-ben uralkodó nézet szerint a „nép” egy politikailag függő terület népessége mint egész. Az esetek többségében a hatalom, amely az önrendelkezést jóváhagyta és a függetlenséget biztosította, megegyezett egy bármilyen központi hatósággal, amelyet az illető függő területen elismert, bár néhány esetben speciális választásokat vagy népszavazásokat tartottak. Bármilyen is legyen az eljárás, az önrendelkezés alanya mindig egy egységnek tekintett csoport.

Miféle jogról is van szó akkor, amikor egy csoport önrendelkezési jogáról beszélünk? A kérdés fontos, főként Barker ama nézetének fényében, mely szerint a morális jogokat nem kellene csoportoknak tulajdonítanunk. E szemléletet tekintve talán nem meglepő, hogy Barker nem elemezte az önrendelkezésre vonatkozó jog fogalmát. Bár az önmeghatározás törvényes jog lehetne (a Szovjetunióban alkotmányos jog), kinyilvánításai ritkán ruházzák fel ezzel a minőséggel. Amikor Jefferson kihirdette „egy nép” jogát, olyan jognak írta le, „amelyre a természet és a természet Istenének törvényei feljogosítják őket”. A jog tehát, amelyre gondolt, természetes vagy szent vagy morális jogként jellemezhető. Hasonlóképpen, amikor az Általános Közgyűlés elfogad egy határozatot „a palesztin nép”-ről és „elidegeníthetetlen jogai”-ról, az nem törvényes jogokról szól; ez inkább annak kijelentése, hogy „a palesztin népnek” morális követelései vannak. Amikor valamely állam jóváhagyja az Egyezmények egyikét, mondván, hogy „minden népnek joga van az önrendelkezéshez”, akkor sem ruházza fel őket egy törvényes joggal. Inkább elkötelezi magát ama álláspont mellett, hogy a népeknek megvan a szóban forgó morális joguk.

Ha elfogadjuk, hogy az önrendelkezés egy csoport – egy kollektív entitás, egy egység, egy testület – joga, mi az alapja? Több válasz is lehetséges. Azok, akik úgy hiszik, hogy az egyén jogai természetes vagy Isten-adta jogok, kiterjeszhetik hitüket a csoportok jogaira is; azt mondhatják, hogy a jog egyszerre jön létre magával a csoporttal. Azok pedig, akik úgy hiszik, hogy az egyének morális követelései egyszerűen annak kritikai megítélésén nyugszanak, hogy mi az, aminek lennie kellene, nyugodtan mondhatják ugyanazt a csoportok jogairól. Mindkét válasz összefér a korábban adott harmadik lehetséges válasszal: a szükségletek létezése implikálja a kielégítésük érdekében való cselekvés jogát (bizonyos határok között), avagy a jó valamely felfogásának megvan a megfelelő implikációja.

A kormányzottak jóváhagyása: származhat-e csoportoktól?

Fennebb említettük a nézetet, mely szerint a kormány a kormányzottak jóváhagyásából származtatja jogos hatalmát, azzal a kapcsolódó hallgatólagos előfeltevéssel együtt, hogy „a kormányzottak” egyének. A kérdés most az, hogy ez a hallgatólagos előfeltevés igazolható-e.

Az előfeltevés érthető, ha az állam népessége homogén, azonos kultúrájú. De ha a népesség különböző közösségekre oszlik, amelyek mindannyian

ápolják és meg akarják őrizni saját megkülönböztető identitásukat, miért kelene elfogadnunk, hogy a döntő jóváhagyás egyénektől származik? Egész közösségek mint kollektív egységek nem adhatnak és nem tagadhatnak meg jóváhagyást?

A kérdés a nemzetek vagy népek önrendelkezési jogának külön tárgyalását igényli. Bár e jog gyakorlásának megszokott végeredménye a függetlenség (szuverén államiság), ez nem az egyetlen lehetőség. Puerto Rico a köztársaság státusát választotta, ami jelentős mértékű autonómiát biztosított számára, miközben megmaradt az Egyesült Államok zászlaja alatt. Ugyanezt a státust fontolgatják a Északi Mariana-szigetek népe számára is. A Cook-szigetek népe hasonló státusra tett szert Új-Zélanddal szemben; a Mayotte-szigetek népe pedig arra szavazott, hogy Franciaország része maradjon, mintsem hogy független államot alkosson a többi Comoros-szigettel együtt. Minden kisebbség, amely a különleges státus bármilyen fajtájával rendelkezik, elvileg az önrendelkezés gyakorlása által tehetett rá szert. Továbbá mi sem akadályozza, hogy az önrendelkezés gyakorlása olyan döntéshez vezessen, amely elveti a különleges státus követelését, és a valamely másik közösségbe való beolvadást vagy egy másik közösséggel való egyesülést fogadja el. Bármilyen legyen a végeredmény, mint arra már rámutattunk, a döntés egy közösségé. Még ha az önrendelkezést gyakorló entitás valamilyen okból szét is hasad, mivel különböző részei különböző jövőket választanak maguknak, a döntés kollektív; az eredmény az illető részek hozzájárulása. És ha a csoport vagy a csoport egy része úgy dönt, hogy egy létező államban marad, miért ne mondhatnánk azt, hogy a kormányzottak jóváhagyása egy közösség jóváhagyása? Az egyének szintén adhatják jóváhagyásukat, még ha csak azáltal is, hogy alávetik magukat a döntésnek, de ez nem mond ellent a csoport különálló döntésének. Ha pedig, az önrendelkezéssel kapcsolatban, a csoport mint egység jóváhagyása meggondolt tervezés eredménye, miért ne lehetne más csoportok jóváhagyása kevésbé formális? Az egyének természetesen felléphetnek a csoport-adta jóváhagyás ellen, és el is hagyhatják a csoportot, de a csoport döntése érvényes marad.

A kivételek kérdése

A kezdetben kijelentettek fényében – hogy a modern liberális politikai gondolkodók úgy közelítik meg az egyén és állam közötti kapcsolatot, mintha a köztes csoportok nem számítanának – vegyük tudomásul, hogy a társadalmi osztályok és érdekcsoportok általánosan elismertek. Ez a tény mindazonáltal nem olyan lényeges, mivel a társadalmi osztályok és érdekcsoportok tekintélyének kevés köze van ahhoz az elismeréshez, ami az etnikai közösségeket illeti meg. Kétségtelen, hogy a társadalmi osztályok Európában (mint „rendek”) valaha politikai célokból megkülönböztetett bánásmódban részesültek, néhány országban pedig valamely társadalmi osztály egyszersmind etnikai közösség is. Sőt, valamely etnikai közösség lehet érdekcsoport is. A liberális politikai gondolkodók azonban, miközben az észak-atlanti világ néhány szemelvényes aspektusát nyilvánvalóan az egész világra jellemzőnek tekintik, hajlanak figyelmen

kívül hagyni az e tények által felvetett lehetőségeket. Feltételezve, hogy az államon belüli társadalmi és politikai berendezkedések az egyénekre vonatkoznak, a társadalmi osztályokat és az érdekcsoportokat úgy tekintik, mint egyének csoportosulásait, amelyek más, hasonló csoportosulásokkal küzdenek. Biztosra veszik, hogy a különféle csoportosulások a társadalom és az államközösség szerves részét képezik, és azok is maradnak. Nem úgy tűnik, mintha elgondolkodnának azoknak a csoportosulásoknak a kivételes helyzetén, amelyek kulturális csoportokat alkotnak, és amelyek testületileg igényt támasztanak a megkülönböztetett politikai státusra és jogokra. Ezért aztán az, ahogyan a társadalmi osztályokat és érdekcsoportokat szemlélik, nem áll összhangban azzal, ahogyan a testületeknek tekintett államokat, illetve a nemzeteket vagy a „népeket” kezelik. Ha abból indulunk ki, hogy az államok testületekként léteznek, és a gondolatmenetet a nemzetek vagy „népek” követeléseinek számbavételével folytatjuk, a logikai folytonosság megtörik, ha a következő lépés a szokásos módon felfogott társadalmi osztályokhoz és érdekcsoportokhoz vezet. A logikai folytonosság megköveteli, hogy a következő lépés a nemzeti közösségek tekintetbe vétele legyen.

Ismernek-e kivételeket a „pluralistákként” ismert teoretikusok az általánosítás alól, s tudják-e, hogy az állam, a nemzet vagy a „nép”, illetve az egyén tekintetbe vétele közötti logikai ugrás igazolhatatlan?

Az angol pluralisták (például Figgis, Laski, Cole és Maitland) és az őket befolyásoló német pluralista, Gierke nézeteinek jegyében a válasz mindkét utat követheti. Természetesen mindegyikük megad valamilyen keretet, bármily homályosan is, amibe az etnikai közösségek jogai és speciális státusa talán beilleszthető. Ez különösen igaz Figgisre, aki főleg az egyházat tárgyalja, és akinek szemléletében az állam *communitas communitatum*. Alkalmi jelleggel Laski is méltatta a kérdést, bizonyos fokú autonómiát javasolva az Egyesült Királyságot alkotó országok részére, valamint a flamandok és a vallonok részére Belgiumban. Nyilvánvaló azonban, hogy Laski és a többi angol pluralista – Figgis kivételével – elsősorban, ha nem kizárólagosan, olyan osztályokra és érdekcsoportokra gondol, amelyek egyéni értékeket követnek, és nem számol olyan etnikai vagy kulturális csoportokkal, amelyek valamilyen fajta kollektív autonómiára törekszenek a tágabb társadalom keretében, vagy amelyek önálló státussal és jogokkal rendelkező entitásokként kívánnak részt venni a tágabb társadalom életében. Pluralizmusuk a gazdasági társaságok és érdekek pluralizmusa volt.

A fő lépéseket az állam és a nemzet elismerésén túl más, hasonló csoportok státusának és jogainak elismerése irányába a politikaelmélet fő áramán kívüli tudósok tették meg – olyanok, akiknek beállítottsága túlnyomó részben empirikus. Furnivall nevéhez fűződik a „plurális társadalom” terminus bevezetése, más tudósokat pedig, akikre befolyással volt (nevezetesen M. G. Smith, Leo Kuper és Leo A. Depres), nyilvánvalóan foglalkoztatott az etnikai csoportok státusa és szerepe (sőt, státusza és jogai). Az összehasonlító politikatudomány terén hasonló érdeklődésű Arend Lijphart („konszociációs demokrácia”), Val R. Lorwin („szegmentált pluralizmus”), Hans Daalder és mások. A politikaelméleti indíttatású Kenneth D. McRae ugyanide tartozik. Egyre növekszik az olyan szak-

irodalom, amely nem csatlakozik ahhoz a feltevéshez, hogy ha egyszer elismertük az államot és a nemzetet, akkor a fennmaradó kérdések az egyének és az állam viszonyára vonatkoznak.

Mi a különbség?

Mi a különbség? Miért fontos, hogy ama alapelv mellett, mely szerint az egyének jog- és kötelesség-hordozó egységek, hasonló alapelvet fogadjunk el az etnikai közösségekre vonatkozóan? A válasznak számos része van.

1. Hogy mind a közösségeket, mind az egyéneket potenciális jog- és kötelesség-hordozó egységeknek tekintjük-e, annak számíthatnia kell az elméleti vizsgálódásban. Az egyén hagyományos és jelenlegi túlhangsúlyozása annak kudarcához vezet, hogy csoportokról gondolkodjunk akár olyan összefüggésekben is, ahol ezek figyelmen kívül hagyása nyilvánvalóan felróható, vagy egyenesen a csoportok durva figyelmen kívül hagyását eredményezi. Az uralkodó normák szerint nagyon is rendben van az államok lakossága és a nemzetek differenciált kezelése, más, különálló identitású közösségeké és csoportoké azonban már nem. Kicsit másképp fogalmazva, az egyénre és az egyenlő bánásmód alapelvére helyezett hangsúly hajlamos annak a nézetnek a támogatására, hogy már az is haladás, ha faji, nemi, nyelvi vagy vallási különbségekről beszélünk, hacsak ez nem az ezeken a jellegzetességeken alapuló diszkrimináció elleni küzdelemre irányul. Egyfajta vakságot hajlik bevezetni a csoportok különbségeivel szemben, illetve annak egyfajta hallgatólagos feltételezését, hogy a társadalmak homogének, vagy hogy a helyesen gondolkodó emberek úgy tekintik őket, mintha azok volnának.

Könnyen rábukkanhatunk e tendenciák példáira. Jelen vannak például John Rawls *Az igazságosság elmélete* című művében. Mint már említettük, Rawls mélyrehatóan tanulmányozza az egyéneket illető igazságosság kérdését. Nem tárgyalja azonban az etnikai közösségek problémáját. Meg sem említi a nyelvi különbségeket. A fajt csak a diszkrimináció egy alapjaként említi meg, a vallást pedig inkább az egyének hitével kapcsolatban, mintsem a vallási közösségekkel összefüggésben. Az önrendelkezést nem valamely csoport azon jogaként tárgyalja, hogy eldöntse, szuverén államot akar-e alkotni vagy sem, hanem valamely állam jogaként a külső beavatkozástól való mentességre. A társadalom, amelyre az ő igazságosság-elmélete vonatkozik, egyénekből álló társadalom; Rawls feltételezi, hogy minden társadalom ilyen, amennyiben egyénekből áll, nem pedig csoportokból.

Hasonló megállapítások érvényesek Hanna Pitkin *The Concept of Representation* című művére. Pitkin láthatólag csak a brit és az amerikai tapasztalatot veszi figyelembe – és annak is csak azokat az aspektusait, amelyek más politikai filozófusoknál és teoretikusoknál is előfordulnak. A képviselő, amelyről beszél, az egyének, a választótöbbségek, az érdekek és a „nemzet” mint egész képviselője. Persze a „személyek”, akikről beszél, lehetnek mesterségesek vagy testületek, de úgy látszik, ő nem gondol erre a lehetőségre. Nem veszi tudomásul, hogy a képviselő megilletetheti faji közösségeket (mint Libanonban), nyelvi

közösségeket (mint a belga kormányban) vagy bármilyen fajta etnikai közösségeket.

Carole Pateman *Participation in Democratic Theory* című műve is ezt a hozzáállást képviseli. Pateman feltételezi, hogy a részvétel kizárólag az egyéneket illeti meg. Könyvét végigolvashatjuk anélkül, hogy rájönnénk, miért osztják el kvóta szerint a képviselőházi helyeket az angolok, a skótok, a walesiek és az írek között, illetve anélkül, hogy egyáltalán megtudnánk, hogy ez így történik.

J. P. Plamenatz *Consent, Freedom, and Political Obligation* című műve megerősíti mindezt. Plamenatz meg sem említi annak lehetőségét, hogy a jóváhagyás egy csoporttól mint kollektív egységtől is származhat, hogy a szabadság (pl. „nemzeti felszabadulás”) lehet egy csoport akarata, vagy valamely csoportra politikai kötelezettség hárulhat.

Az egyén és az állam közötti dichotómiával kombinált individualista előfeltevés mindezen esetekben olyan gyakorlatok figyelmen kívül hagyásához vezet, amelyek ellentmondanak neki. Ez nem azt jelenti, hogy ezeket a gyakorlatokat visszautasítják, hanem egyszerűen nem veszik őket figyelembe. A látókör beszűkül, és azoknak, akik a szóban forgó témát tanulmányozzák, nem juttatják eszükbe azokat a lehetőségeket, amelyeket figyelembe kellene venniük, és nem is készítik fel őket azokra.

2. Ha elvileg mind a közösségeket, mind pedig az egyéneket elfogadnánk jog- és kötelesség-hordozó egységekként, a változás felgyorsulhatna, mivel egy olyan koherens és elméletileg védhető doktrína vagy doktrínakészlet fejlődhetne ki, amely gyakorlati problémákra adna választ. Az egyének bizonyosan szabadságot és egyenlőséget akarnak, ugyanakkor azonban létezik „a közösség kívánalma” is.⁴⁰ Ha csak az egyének jogaira összpontosítunk, az olyan, mintha csak a megosztó és elidegenítő erőkre fókuszálnánk, figyelmen kívül hagyva az elsődleges közösségi érzést és a csoport-lojalitást. Amiatt, hogy figyelmen kívül hagyják a kommunalizmusnak a dolgok menetében betöltött megfelelő szerepét, az elmélet és a doktrína, illetve a gyakorlat gyakran elmegy egymás mellett; az individualizmust elfogadják, míg az anómiát elvetik. Az így formálódó gondolkodás pedig szakaszos lesz – vagy cinikus, vagy naiv.

3. Ha mind az etnikai közösségeket, mind az egyéneket explicit módon elfogadnánk jog- és kötelesség-hordozó egységekként, az feltehetőleg számítana a különböző tevékenységek terén való képviseletükben. Kétségtelen, hogy a gyakorlatban az individualizmust, de még az érdem szerinti bánásmód alapelvét is gyakran módosítják a csoportkövetelések függvényében, mint az affirmatív cselekvési programokban. Az individualizmus mindazonáltal előnyt ad a domináns csoport tagjainak. Kulturális sajátosságaik lehetővé teszik számukra, hogy könnyebben teremtsenek kapcsolatot azokkal, akik befolyással és hatalommal bírnak. A domináns nyelvet beszélik. E sajátosságok által ők tűnnek a leginkább megfelelőknek kinevezéssel vagy választással betölthető hivatalok viselésére, valamint vezető beosztások elfoglalására az élet minden területén.

⁴⁰ Robert A. Nisbet: *The Quest for Community*. Oxford University Press, New York, 1953.

Ezért aztán hajlamosak aránytalan képviselést nyerni a különféle elitekben. A kisebbségek azon tagjai, akik bekerülnek valamilyen elitbe, vagy képviselik saját kulturális csoportjukat, vagy nem; úgy tűnik, befogadják őket, talán azért, mert többé vagy kevésbé elhagyták a kultúrát, amelyből származnak.

4. Ha mind az etnikai közösségeket, mind az egyéneket elfogadnánk jog- és kötelesség-hordozó egységekként, az a nem domináns közösségek sorsa és tagjaik pszichológiai egészsége szempontjából igencsak számítana. A személyes érdem szokásos túlhangsúlyozásával társult individualizmus destruktív a nem többségi vagy nem domináns kultúrákkal szemben. Az iskolák – minden szinten – feltehetőleg leginkább a domináns kultúrát karolják fel, az összes többit aláaknázva. Az elitek kiválasztásának procedúrái és szabványai, mint azt már említettük, leginkább a domináns kultúrához tartozó vagy ahhoz tartozni vágyó személyeknek kedveznek. A kisebbségi kultúrához tartozó kisebbségi személy valószínűleg másodosztályúnak és másodrangúnak, kultúrája pedig értéktelennek számít. Az egész hozzáállás támadást jelent a csoport létezése és tagjainak önbecsülése ellen. Elnyomást, és lehet, hogy kifejezetten kizsákmányolást is jelent.

5. Megkönnyítené az affirmatív cselekvést, ha az etnikai közösségeket elfogadnánk jog- és kötelesség-hordozó egységekként. Végeredményben a diszkrimináció, amelyet az affirmatív cselekvés jóvátész, bizonyos közösségekhez való tartozásuk miatt irányult az egyének ellen, rajtuk keresztül pedig a közösség mint olyan ellen. A diszkrimináció bizonyos értelemben személytelen volt; nem arról volt ugyanis szó, hogy egy bizonyos személytől kellett volna megvonni bizonyos lehetőségeket, ezáltal kizárva vagy visszatartva őt; inkább arról, hogy az egész közösséget kellett helyben tartani. Ennek megfelelője az, hogy az egész közösségre vonatkozóan kell kompenzáló intézkedéseket foganatosítani, illetve hagyni kell, hogy annak egyes tagjai élvezhessék ezeket, még akkor is, ha személy szerint nem szenvedtek el diszkriminációt. Az efféle intézkedéseket mindenesetre nehéz megindokolni, ha egyszerűen csak az egyénre és az államra összpontosítunk. Nehéz az indoklás, főleg akkor, ha az affirmatív cselekvés magában foglalja az egyesekkel szembeni kedvezményes bánásmódot, ezáltal pedig mások előítéletes kezelését. Ezt példázza a DeFunis eset – egy fehér esete, aki azt állította, hogy megtagadták tőle az egyenlő védelmet, amikor nem vették fel a Washingtoni Egyetem Jogi Karára, miközben nála láthatólag kevésbé felkészült feketéket viszont felvettek. Az eset a törvényszék elé került, de soha nem került megoldásra, mivel elévült, mire a Legfelsőbb Bíróság kész lett volna lépni az ügyben. A problémát sokkal könnyebben lehetne kezelni – gyakorlatilag fel sem merülne mint probléma –, ha elfogadott lenne, hogy mind a közösségek, mind az egyének jogosultak bizonyos jogállásra és jogokra.

6. Mint már jeleztük, a közösségek jog- és kötelesség-hordozó egységekként való elfogadása kielégítőbb doktrinális alapot szolgáltatna néhány jelenlegi gyakorlat számára; felvetné továbbá más, hasonló gyakorlatokban történő alkalmazásuk kérdését is. Például, mint fennebb említettük, az amerikai törvényszékek bizonyos csoportokat „felismerhető”-ként kezelnek; ama alapelv értelmében, mely szerint az állam nem élhet diszkriminációval egyénekekkel szemben, a törvényszékek intézkedéseket rendelnek el az ilyen csoportok tag-

jainak javára, akár elszenvedtek diszkriminációt, akár nem. A valamely felismerhető csoporttal szembeni kiigazító méltányosság továbbá csorbíthatja egy nem felismerhető csoport érdekeit, sőt, jogait is. Egy haszid zsidó közösség New York Williamsburg körzetéből például ellentétbe kerülhet a feketékkel.⁴¹ Így az individualizmus kizárólagos hangsúlyozása olyan paradoxonokhoz vezet, amelyeket meg kell oldani.

Soul City újabb paradoxont szállít. Észak-Karolinában fejlődik ki fekete vezetőség alatt, olyan alapon, hogy főként feketék lakják. De a diszkriminációellenes individualizmus lehetetlené teszi, hogy ezt egyértelműen vagy hivatalosan kijelentsék. A projekt érdemeit aligha tárgyalhatjuk a rá vonatkozó alapelv terminusaiban – miszerint az ilyen közösségek (ebben az esetben a fekete közösség) elismerést érdemelnek, és jogaik lehetnek.

Újabb paradoxon merül fel a wisconsini régi rendű ámisok esetében.⁴² A probléma az volt, hogy vajon joga van-e a vallási közösségnek a fennmaradáshoz, ha ez összeütközésbe kerül a gyermekek az oktatáshoz való jogával. Az ámisok beleegyeztek abba, hogy gyermekeiket a nyolcadik osztályig állami iskolákba járassák, de féltek attól, hogy ha érvényesítenék rajtuk azt a törvényt, mely szerint a gyermeknek tizenhatodik életévéig iskolába kell járnia, az veszélyeztetné közösségük fennmaradását. A Legfelsőbb Bíróság ebben az esetben, meglehetősen érdekes módon, elsőbbséget adott a vallási közösség jogának. De a bíróság a vallásszabadságot garantáló első módosítás értelmében cselekedett, érintetlenül hagyva azt az előfeltevést, mely szerint nem vallásos közösségek nem rendelkeznek hasonló joggal.

7. Egy doktrína, amely mind az egyéneket, mind a közösségeket elfogadja jog- és kötelesség-hordozó egységekként, alkalmas az egyetemes alkalmazásra, míg az egyénekre összpontosító doktrína nem. Még ha az olvasztótégely homogenitást eredményezhetett is az Egyesült Államokban, lehetetlen, hogy ez a világ legtöbb országában bekövetkezzen. Valójában még az Egyesült Államokra sem érvényes. Bizonyos mértékben a világ minden országa heterogén. A tendencia, hogy az államokra úgy gondoljunk, mintha nemzetállamok volnának, igen félrevezető, mivel alig van olyan állam, amelyre ez a jelző ráillene.⁴³ Jóformán minden állam többnyelvű, abban az értelemben, hogy több nyelvet, fajt, vallást vagy nemzetet foglal magában. Ha a világon fellelhető minden kulturális csoportot államalkotásra jogosult „nemzetnek” tekintenénk, az gyakorlatilag az összes létező állam szétbomlását és több ezer miniállam létrejöttét jelentené. Azért szükséges egy olyan elmélet, amely a világ heterogén természetére válaszol, hogy helyet biztosítson az egyén és az állam közötti csoportok számára (vagyis hogy megengedje a státus és bizonyos jogok számukra

⁴¹ United Jewish Org. of Williamsburg, Inc. v. Wilson. 377 F. Supp. 1164 (1974); 500 F. 2d 434 (1974).

⁴² Wisconsin v. Yoder. 406 U. S. 205 (1972).

⁴³ Walker Connor: Ethnic Nationalism as a Political Force. *World Affairs*, Vol. 133. (September 1970), 91–98; Connor: Nation-Building or Nation-Destroying? *World Politics*, XXIV. (April 1972), 320; Connor: The Politics of Ethnonationalism. *Journal of International Affairs*, XXVII., No. 1. (1973), 12.

történi biztosítását). Azután szabadon lehetne dönteni, figyelembe véve a két alapelv relatív hangsúlyosságát. Bizonyos esetekben az egyéni jogokra kerül a hangsúly, tehát az egyenlő bánásmódra az etnikai különbségektől függetlenül. Más esetekben a hangsúly az etnikai csoportok jogaira kerül, tehát a tagok és a nem tagok differenciált kezelésére. Ebből az következik, hogy az államot nem valamiféle monolitikus egységként kell elképzelni, hanem olyan képviselőként, melynek az a dolga, hogy elismerje a csoportokat, megállapítsa, milyen törvényes státussal és jogokkal rendelkezhetnek, felülvizsgálja és koordinálja egymással való viszonyaikat, és hogy maga is ellásson olyan funkciókat, amelyek tekintetében mindannyiuknak közös az érdekeik.

8. Ha mind a közösségeket, mind az egyéneket elfogadnánk jog- és kötelesség-hordozó egységekként, az következményekkel járna mind az igazságosságra, mind a békére nézve.

Az etnikai közösségek státusának és jogainak közbeeső szinten történő biztosítása kibővítené az igazságosságot azáltal, hogy megadná a kisebbségeknek azt, ami jár nekik, és csökkentené a diszkriminációt és az elnyomást, amelytől általában szenvednek. Ugyanakkor ezt a következményt nem lehet csak úgy egyszerűen elfogadni. Végül is a közösségek státusának és jogainak fogalma nem egyszerűen a *kisebbségi* közösségek státusát és jogait jelenti. A domináns vagy többségi közösségeknek szükségszerű módon szintén státussal és jogokkal kell bírniuk, és arra is lehetőségük kell hogy legyen, hogy a döntéseket befolyásolják. Túl sok lenne azt várni, hogy szabályszerűen nagylelkűek és jóakarúak lesznek. A probléma az volna, hogy rávegyük őket, hogy igazságosak legyenek. Bizonyos értelemben a domináns közösségek manapság általában különleges előjogokat vindikálnak maguknak az individualizmus és az érdem szerinti bánásmód alapvének oltalma alatt, az erre való kísértést pedig vagy csökkenthetné a közösségi jogok mint olyanok explicit elismerése, vagy nem. Azon Dél-Afrikában élő fehérek száma, akik osztják a különböző etnikai közösségek jogainak eszméjét, csökkenőben van. Legalábbis lehet érvelni amellet, hogy, még ha az igazságosság elvileg meg is követeli a közösségek jogait, a gyakorlatban esetleg mégis jobb stratégia lenne a kisebbségi közösségek számára, ha elhagynák követeléseiket, és inkább a diszkrimináció-mentesség alapelveire koncentrálnának. De ez csak rövidtávú stratégia lehetne, és csak bizonyos országok részére; mint már említettük, nem teremthetne egyetemesen alkalmazható alapot az emberiség szerveződése számára.

Szintén elvileg, a státus és a jogok köztes módon történő biztosítása a közösségek számára a békét kellene hogy szolgálja – feltételezve, hogy az igazságosság a béke egyik feltétele. Am irreális lenne az igazságosság diadalát várni még akkor is, ha igazságos szabályokat fogadunk el. Harcra valószínűleg szükség lesz. Az igazságosság reménye ténylegesen vezethet erőszakhoz, mivel néhányan biztosabb és gyorsabb változásokat követelnek, míg mások megtagadják azokat. Hosszú távon mégis valószínűbb, hogy a vázolt megoldás a béke és az igazságosság érdekeit szolgálná.

Két figyelmeztetés

Két figyelmeztetés következik. Nem szeretnénk az egyéni emberi jogok eszméjét kritizálni. Értékesek. Védelmüknek pedig még éberebbnek kellene lennie ott, ahol a csoportok státust és jogokat élveznek, mivel mind a csoportok, mind az állam megsérthetik őket. A lényeg itt nem az, hogy az egyénnel való egyenlő bánásmód problémáját hanyagolni kellene, hanem az, hogy az egyenlő bánásmód szabályát az ellentétes oldal fényében kell értelmeznünk: annak fényében, hogy az etnikai közösségeknek – ahogyan az államoknak, a nemzeteknek és a „népeknek” is – lehetnek jogos követeléseik. Az ésszerű csoportosítást aszerint ítélik annak, hogy összefér az egyenlő bánásmód elvével, márpedig bizonyos célokra ésszerűnek kellene tekinteni az emberek nyelv, faj vagy vallás szerinti csoportosítását. Megfelelő körülmények között az idevágó követeléseket egymás fényében kellene értelmezni és érvényesíteni. Ezáltal, mint a régi rendű ámisok esetében, a gyermek jogát az oktatáshoz és az állam jogát ahhoz, hogy iskola-látogatást követeljen meg a tizenhatodik életév betöltéséig, a közösség önfenntartási jogának függvényében lehetne tekinteni. Az egyén szólásszabadsághoz való joga pedig egy nyelvi közösség ama jogának függvényében lehetne értelmezhető.

A második figyelmeztetés az, hogy az itt ismertetett álláspont kifejezőmódjában általános, és sok kérdést hagy megoldatlanul. A kritériumokat annak eldöntéséhez, hogy valamely közösséget el kell-e ismerni, és hogy milyen státusa és milyen jogai lehetnek, gyakorlatilag nem vizsgáltuk. Nyilvánvalóan nem azt állítjuk, hogy személyek bármely kombinációja jogosult önmagát csoportnak nevezni, és olyan státust és jogokat szerezni, amilyeneket akar. A jelenleg a világban fellelhető gyakorlatok sokatmondóak arra nézve, hogy mi lenne kívánatos, de sok elemzés és értékelés szükséges az általánosan alkalmazható megítélési szabályok kidolgozásához.

Konklúzió

A logika és az egyetemes igazságosság hosszú távú követelményei igénylik a közösségeknek jog- és kötelesség-hordozó egységekként történő elfogadását. Meglehetősen logikátlan azt állítani, hogy csak az állam, a nemzetek és a „népek” jogosultak arra, hogy entitásokként kezeljék őket, a kisebb csoportok nem. Logikátlan az állam, a nemzet, vagy a „nép” fogalmától egyenesen az egyénhez ugrani, és azt mondani, hogy az etnikai közösségek, amelyek közöttük helyezkednek el, nem méltók a figyelemre. Nemcsak logikátlan, de igazságtalan is. Igazságtalan megadni vagy elfogadni az államok, a nemzetek és a „népek” státusát és jogait, de megtagadni őket a nemzeti közösségektől, amelyek szintén történelmileg jöttek létre. Valamint igazságtalan az egyénnel szemben, ha azok, akik a domináns csoportokhoz tartoznak, élvezhetik az ezzel járó előnyöket és hasznot, míg azoknak, akik nem domináns és kisebbségi csoportokhoz tartoznak, vagy el kell hagyniuk kultúrájukat, vagy el kell fogadniuk a másodrendű státust. Nem elég, ha a politikai gondolkodóknak pusztán az egyént és a társadalmat szemlélik, vagy az emberek és az állam közötti kapcsolatot. Itt az ideje, hogy észrevegyék az emberiséget a maga sokszínűségében.

Bakk Miklós

Politikai identitás és nemzeti identitás

Az identitás kérdésének az individualitás és kollektivitás, szabadság és determinációk közé helyezése magát az identitás fogalmát a mai társadalomtudományokban egyfajta „csúcspfogalommá” avatta. Ennek igazi oka azonban az, hogy az identitásról folytatott vita a modernség egyik legfontosabb, „alapozó” diskurzusa. A modern kor, mint Craig Calhoun megjegyezte, „megszilárdította az egyéni és kategorikus identitásokat, valamint az önazonosság megerősítésére tett erőfeszítéseket”, miközben olyan változásokat is hozott, amelyek „az identitások kialakítását és elismerését problematikussá tették”¹. Ugyanakkor a posztmodern korszakhatár a kultúrák újraintézményesülésének és a politika kulturális alapokra helyeződésének a kérdését helyezte az előtérbe, és ez a kollektív identitások kérdését is újraproblematizálta.

Az identitás kérdésének a modernista (individuumra összpontosító) hagyománya, valamint a kérdés posztmodern (kollektivistá irányú) újraproblematizálása talán a nemzeti identitás vizsgálatában eredményezte a legizgalmasabb kihívásokat.

A nemzetek létrejöttével és fennmaradásával kapcsolatosan a nacionalizmussal foglalkozó kutatásokban két fő irányzat alakult ki: az instrumentális és a primordialiszmus.

Az instrumentális álláspontja szerint a „nemzeti jelenség”, a nacionalizmus elítelt által létrehozott ideológiai konstrukció, és ez az értelmezés akár odáig is feszíthető, hogy a nacionalizmus összeesküvés-elméletként jelenik meg, vagyis az elítelt ama konszenzusaként, hogy létrehozzanak egy eszközt a tömegek figyelmének elterelésére.² Bár az instrumentálisnak történetileg igaza van – a nemzeti gondolatot polgári elítelt gyúrták össze –, mindazonáltal a nemzetépítést – követve a modernitás szellemét – racionalista vállalkozásként állítja be, s ekként gyakran arra szolgál, hogy „lekicsinyelje az etnicitást, a kultúra és a mítoszok jelentőségét”, melyeket „felesleges sallangnak, szabadon kezelhető anyagnak”³ tekint.

A primordialiszmus ezzel szemben a nemzetet állandóbb történelmi képződménynek tekinti, amely mélyen a múltban gyökerezik, és a kulturális közösségképződmények kontinuitásának legjelentősebb formája. Eszerint a

¹ Craig Calhoun: Társadalomelmélet és identitáspolitikák. In Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, 1997, 99.

² Lásd Daniele Conversi: A nacionalizmuselmélet három irányzata. In Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek* (szöveggyűjtemény). Rejtjel Kiadó, Budapest, 2004, 316.

³ Uo.

nemzetet nem lehet – élitök vállalkozásaként – kitalálni; a mítoszok, értékek, szimbólumvilágok öröklődő hagyományára épül.⁴

Mindkét irányzat egyetért abban, hogy a nacionalizmus a modern kor terméke, a különbség csupán abban van, hogy a modernitást a nemzet teremtőjének tekintik-e, avagy cezúrának abban a kontinuitásban, amely az említett történeti-kulturális közösségképződmények fejlődését leírja.

A két szemlélet ezért a modernitás paradigmája révén konvergenciát mutat. A primordialisták nem vetik el az instrumentalizmust, amennyiben az úgy fogja fel a „nemzeti tudatot”, hogy azt a kollektív emlékezetre alapozva bizonyos elitcsoportok, értelmiségiek csupán „aktivizálják”, az instrumentalisták jó része is elfogadja, hogy könnyebb „elképzelni” a nemzetet, amennyiben azt már készen talált mítoszok és emlékek felhasználásával kell „összerakni”. A modern nemzet nem nélkülöz tehát bizonyos megkonstruáltságot, függetlenül attól, hogy a kulturális közösségi kontinuitást vagy a modernitás politikai intézményeinek integráló erejét helyezik előtérbe. A modern nemzet tehát mindenképpen politikai közösség is, amelyet a modernitás intézményei, első sorban az állam tart fenn.

Ennek következtében azonban a nemzeti identitás mint politikai identitás összekapcsolódott a szerződéselméletekkel, ami viszont új probléma forrásává vált: milyen összefüggésben van az egyéni identitás, az individuum azzal a kollektív identitással, amellyel a nemzet rendelkezik.

A kulturális antropológiának van erre néhány válaszkísérlete: az esszencializmus és a konstruktivizmus vitája lényegében ezt célozza.⁵ Az alapkérdés azonban az, hogy a természetjog univerzalizmusára épülő individuum-felfogás, azok az egyéni identitáskonstrukciók, amelyek erre a koncepcióra alapoznak, milyen mértékben alkalmasak a kollektív egyéniségek létrejöttének és fennmaradásának történetileg is helytálló magyarázatára. Ugyanis míg a kollektív egyéniségek történeti adottságoknak tűnnek, magát az európai civilizáció politikai hagyományát mégis az individualitás logikái és tapasztalati elsőbbsége határozza meg. Ebből következően az individuum–kollektívum fogalompáros a modern kor kezdete óta már nem két azonos logikai-ontológiai státusú tagból áll.⁶

*

Mindezek alapján a következő kérdést kell feltenni: lehetséges-e a nemzetnek mint politikai közösségnek olyan megalapozása, amely nem a primordialista–instrumentalista vita szerződéselméleti környezetére alapoz, hanem a politikai közösség felfogásának egyéb koncepcióira.

Az alábbiakban erre teszek kísérletet a politikai közösségfogalom egy olyan tradíciójára alapozva, amely a nacionalizmus-kutatásban kevésbé van jelen.

⁴ Anthony D. Smith: The Myth of the „Modern Nation” and the Myths of Nations. *Ethnic and Racial Studies*, 1988/1. 1–26.

⁵ Vö. Calhoun: i. m.

⁶ Balázs Zoltán: *A politikai közösség*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 27.

A politika fogalma, minthogy a görög világra és gondolkodásra vezethető vissza, a görög filozófiai tradíciót érő szűkítésekkel és tágításokkal került a modern gondolkodásba. Mindazonáltal fennmaradt az a jelentős tradíció, hogy a politika az embernek olyan létezőmódja, amely egyének feletti identitáson alapszik: nem annyira az „én”, mint inkább a „mi” világa, nem annyira a létezés, mint inkább az együttlétezés e létmód tartalma.⁷ Egyfelől összetart, integrál, másfelől kizár, ellenséget nevez meg, s ez a kettősség a modern politika minden történeti alakváltozatában jelen van; a „specifikus politikai megkülönböztetés – írja Carl Schmitt –, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a barát és ellenség megkülönböztetése”.⁸ E gondolat már Platónnál megjelenik, és e dichotomikus jellege mindenképpen része a politika egyetemes meghatározásának,⁹ még akkor is, ha nem rögzült olyan – szemantikailag is tudományos tradícióval rendelkező – értékduállá, mint amilyen az igaz/hamis duál az egzakt vagy formalizált tudományok esetében.¹⁰

E dichotómia annak megfogalmazása is, hogy a politikában a „mi” definíciói megelőzik az „én”-t. Történeti értelemben a politikai közösség öndefinícióinak eszközei az individuuum-fogalmaktól függetlenül alakultak ki. A modernitás kora azonban, mint fennebb vázoltuk, felülírta ezt azzal, hogy a polgári individuumot tette meg a modern politikai közösség intézményesülésének alapjává (először az egyenlőségeszme univerzalizálásával, majd a választójog általánossá tételével), és ez azt a civilizációs fordulópontot jelöli, amellyel szükségessé vált a korábbi politikai identitáskonstrukciók és -folyamatok individuuumokon keresztüli megalapozása is.

Az individuumra alapozó konstrukció azonban ideológiai szükséglet volt, és alapjában véve nem a politikai közösségeket, hanem azok legitimitásszerző gyakorlatát és intézményeit alapozta meg csupán; a politikai közösségek történeti mozgásában továbbra is jelen vannak az individuumtól függetlenül tekintendő „mi-világok”.

A „mi-világok” szerkezete kialakulásának és történeti mozgásának a leírásához az egyik legjobb módszertani eszközt és szemléleti keretet abban a történeti-politikai szemantikában találhatjuk meg, amelyet Koselleck az „aszimmetrikus ellenfogalmak” koncepciójában fejtett ki.¹¹ E koncepció alapja

⁷ Lásd Domenico Fisichella: *A politikatudomány alapvonalai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 43–44.

⁸ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 19.

⁹ Platónról kezdődően Arisztotelészen, Machiavellin, Hobbeson, Rousseau-n át egészen Carl Schmittig, illetve – napjainkban – Edelmanig húzódik az a felfogás, amely a politika lényegét a konfliktus fogalmán keresztül igyekszik megragadni, és a politikát (a politikai rendszert) a konfliktusosság valamilyen intézményesítésének tekinti.

¹⁰ Erre a következtetésre jut a dichotomikus meghatározások összesítése nyomán Bihari Mihály és Pokol Béla (*Politológia*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1998, 66.)

¹¹ Lásd Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz, Budapest, 2003, 241–298.

a magunk és az idegenek megnevezésének szükségessége, amely nem csupán része a mindennapi életnek, hanem konstituálja is azt. Az életviszonyokat konstituáló erő abból az aszimmetriából következik, amely a kölcsönös megnevezésekben sokszor megjelenik. A kölcsönös megnevezésben lehet összhang a két elnevezés között – aközött, ahogyan a mindenkori személy hívja önmagát, és ahogyan mások nevezik őt –, de ellentét is felléphet az önmegjelölés és az idegenek általi elnevezés között. Vagyis – mondja Koselleck – a nyelv tartalmazhatja a másik elismerését, de rögzítheti is az ellentétet, illetve az ellentét nyomán fellépő egyenlőtlenséget, amelynek nyomán „a másik fél csak megszólítva érezheti magát, de elismerve nem”.¹²

A „mi” és az „ők” megnevezésekkel való konkrét elhatárolása nem csupán azt a kölcsönös kizárást jelentheti, amely a cselekvési képesség feltétele; a csoportok öndefinícióiként használt fogalmak nemcsak jelzik a közös cselekvést, hanem formálják és orientálják is azt. Vagyis e fogalmak egyben teremtői is a politikailag és társadalmilag cselekvő csoportoknak, alakító részesei a történelmi mozgásnak. Koselleck tulajdonképpen még ennél is többet mond: a történelmi mozgás a cselekvő közösségek egymástól való folyamatos elhatárolódásában jelenik meg.

Hogy a megnevező, öndefiníciós érvényű fogalmakkal a cselekvő közösségek miként tesznek szert történelmi létmódra, a premodern korszak vonatkozásában Koselleck írta le a legteljesebb módon három fogalompár összefüggésében; ezek: a hellén–barbár, a keresztény–pogány és az ember–nemember fogalmi kettősök.

Mindebből következően a politikai identitás modellezéséhez a következő kiindulópontok adódnak: 1. A politikai identitások elsősorban „mi-világokban” gyökereznek, konstituálódásuknak ez a kollektív dimenziója történelmi értelemben megelőzte az individuumot, mint identitásigénnyel rendelkező szereplőjét a történelemnek. 2. A politikai közösségek konstituálódása olyan történelmi–szemantikai folyamatnak tekinthető, amelynek eddigi legátfogóbb leírását Reinhart Koselleck adta meg az aszimmetrikus ellenfogalmak történelmi logikája, illetve e logikának a politika intézményesülésében játszott szerepe révén.

A cselekvő közösségek felismerhetőségének egyik jegye, hogy e közösségek megnevezik önmagukat. Az önmegnevezésnek a cselekvő közösség fennmaradása szempontjából két alapvető problémára kell választ adnia: 1. egyrészt biztosítani kell, hogy a névben a közösség felismeri önmagát, hogy azonosulni tud e névvel még akkor is, ha tagjai folyamatosan változnak; 2. másrészt tartalmaznia kell a közösség törekvéseinek folyamatos újrafogalmazásához szükséges szemantikai kiindulópontokat.¹³ A cselekvő közösségek önmegnevezésének és

¹² Koselleck: i. m. 242.

¹³ Itt csak jelezni kívánjuk, hogy a közösségi cselekvés e két ontológiai problémája a modern korban a cselekvés belső konfliktusaként jelent meg. A vita még a 18. században indult azzal kapcsolatosan, hogy miképp szerveződjön a hatalom: a ráció avagy az identitás alapján. A vitát megszabó szemlélet, a felvilágosodás univerzalizmusa szerint a ráció és identitás kölcsönösen kizárják egymást. E szemlélet tradicionális összetevőiről lásd: Ernest Gellner: *Reason and Culture: the Historic Role of Rationality and Rationalism*. Blackwell, Oxford, 1992; Schöpflin György: Ráció, identitás, hatalom. In *A modern nemzet*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 38–67.

fogalomhasználatának, valamint társadalomtörténetének párhuzamos vizsgálatából Koselleck arra a következtetésre jutott, hogy a „»helyes« fogalmak használata körüli harc roppant társadalmi és politikai erőre tett szert”.¹⁴

A politikai identitás itt javasolt modellje a politikai konfliktusok révén kirajzolódó politikai közösségek működésének azt a rejtettebb dimenzióját ragadja meg, amelyben a politikailag cselekvő közösségek felfedezik, felhasználják, illetve elvetik a fogalmak révén számukra megnyíló és lehatárolódó tapasztalati mezőket és az elgondolható „elméletek” horizontját.

E modell három tényezőn alapszik, ezek:

- a „mi” affirmációja, mely a csoport önmagára használt elnevezésén alapszik, és biztosítja a csoport önazonosságának tételezését mind a cselekvés során megváltozott csoportösszetétel, mind a változásokkal dacoló csoportállandóság esetén;
- az „ők” aszimmetrikus megnevezése és opponálása, mely viszont azon alapszik, hogy a „mi” önaffirmációja nem tudja teljessé tenni a konfliktusos valóságban a kizárás és befogadás működését, csak akkor, ha a „velünk szemben” állót is valamilyen történelmi tapasztalat és tulajdonság birtoкосának, illetve hordozójának tekinti;
- a cselekvő politikai közösség mint „mi-csoport” „várakozási horizontja”, mely a tapasztalati térben felismert lehetőségekhez értékeket és prioritásokat csatol; erre a horizontra hárul, hogy átalakítsa vagy racionalizálja – a „mi” és az „ők” közötti folyamatos feszültség ellenére – a szembenállást, s ezzel előkészítse a politikai közösségek átalakítását, esetleg az új közösségek létrehozását.

A politikai közösségnek mint „mi-csoportnak” a pusztá önmegnevezésen túlmutató fogalomra van szüksége ahhoz, hogy hatékonyan cselekvő közösséggé válhasson. Ehhez a legmegfelelőbbek azok a fogalmak, amelyek konkrétumokra vonatkoznak, de ugyanakkor általánosan is használhatóak.¹⁵ A konkrét és általános közötti feszültség az, amely lehetővé teszi a csoport expanzióját, mind összetétele, mind céltételezései tekintetében. Ez a feszültség a konkrét és az általános jelentés egyidejű felhasználásában jelenik meg, egy cselekvő közösség „a lehetséges általános fogalmakat gyakran egyediekké stilizálja, hogy ezek csak őt jelentsék és csak rá vonatkozzanak”¹⁶. Azzal, hogy csak magára vonatkoztatja az univerzális fogalmat, és így kizárólagos igényt formál az általánosságra, tulajdonképpen a kizárás egy erőteljes eszközt teremt meg a maga számára.

Az „ők” megnevezése általában összefügg a „mi-csoport” törekvéseivel. Olyan megnevező fogalmakról van szó, amelyek csupán a másik fél, az „ők” megszólítását tartalmazzák, elismerésüket azonban nem; az idegennek ez a meghatározása általában „nyelvi kifosztást jelent, gyakorlatilag felér egy rablással”.¹⁷ Koselleck aszimmetrikus ellenfogalmai ennek az el nem ismerő megszólítástípusnak adnak történelmileg konkretizált formát.

¹⁴ Koselleck: i. m. 127.

¹⁵ I. m. 242.

¹⁶ I. m. 242.

¹⁷ I. m. 243.

A modell harmadik tényezőjét Koselleck nyomán „várakozási horizontnak” nevezhetnénk. A várakozások horizontja tulajdonképpen jövőre nyitott tapasztalati tér, de semmiképp sem tapasztalatok által meghatározott jövőképet jelent. A tapasztalatok „prognózisokat szabadítanak fel és vezérelnek”, és ezekbe nem csupán a tapasztalt folyamatok általánosításai, hanem a félelmek és a remények is beépülnek. Ugyanakkor a prognózisokat a szükségletek is meghatározzák.¹⁸

A használt fogalmak által közvetített várakozások jelölik a politikai cselekvés terét, amelyet a tapasztalat mindig csak részben igazol. Sőt, a politika világában a leginkább nyilvánvaló, hogy a tapasztalatok és a várakozási horizont között tudatosan kultivált különbségek is vannak. E tudatosság az, ami a „várakozási horizontot”, mint a politikai identitás egyik összetevőjét, rendkívül aktívvá teszi.¹⁹

Az ellenfogalmaknak van egy közös alapstruktúrájuk; a szavak bennük kicserélődhetnek, de az aszimmetrikus érvelési struktúra nem változik. A cselekvő közösségek kölcsönös elhatárolódásának van tehát egy metatörténeti formája, és ez nyilvánul meg az érvelési struktúra aszimmetrikusságában. Ugyanakkor a struktúrának konkrét tartalmat adó fogalompárok mindig meghatározott tapasztalási módokat és elvárásokat fejeznek ki, és csak részben oldhatók el keletkezésük korától és helyétől. Részleges eloldhatóságuk viszont annak a kifejeződése, hogy „bizonyos tapasztalati klisék újra és újra felhasználhatóak, és az analógiákra irányítják a tekintetet”,²⁰ vagyis a fogalmak hatás-történettel rendelkeznek.

A metatörténeti forma történeti korokon és tapasztalati tereken átnyúló perszisztenciája a cselekvő közösségek elhatárolódását és identitását egy közös keretbe helyezi, ugyanakkor a közösségek elhatárolódásának intézményesülése mindig történeti formákban ölt testet. Ez főleg a modernitás színrelépésével következett be, amikor a politikai cselekvés kivált a társadalmi cselekvés általánosságából, és a társadalom intézményesülési folyamatainak különálló, konfliktusokat megjelenítő, reprezentáló és feloldó szférájává vált. A nemzeti közösség, mint cselekvő politikai közösség esetén a „mi” kialakulása és elhatárolódása a modern nemzeti intézmények kialakításával teljesedett ki.

Hogyan vált a „nemzet” konkrét történeti közösséggé és ugyanakkor a modern világ egyik univerzális szerkezeti elemévé? A válasz a „nemzet” és a „nép” azonosításában rejlik, amely Liah Greenfeld szerint egy anomikus állapot eredménye volt, a később nemzeti értékké váló értékeket képviselő, releváns csoportok státusinkonzisztenciájának következménye. A nép homogén csoporttá emelése, ami biztosította mindenki számára a méltóság egy minimális

¹⁸ I. m. 412.

¹⁹ Ez a tudatosság és különbség érvényesült – Koselleck szerint – a keresztes hadjáratokban vagy a tengeren túli hódításokban, de a számos tudományos és technikai felfedezésben is, melyekre a tudomány világában a kopernikuszi fordulattal került sor. I. m. 414.

²⁰ I. m. 247.

szintjét, és csökkentette az egyéni különbségek jelentőségét, a nemzet intézményesülésének univerzális aspektusát, a modernitás mindenütt azonos intézményi jellegét állítja az előtérbe. Azonban az inkonzisztencia és a jogkiterjesztés mindenütt hosszú, történeti folyamat volt, s ezért minden egyes modern társadalom jellegét ennek speciális karaktere határozza meg. Nincs egyetlen modernitás: annyi modernitás van, ahány nemzet kialakult.

Összegzésképpen elmondható: az európai civilizáció az egyén primátusából indul ki, de ezt a primátust a közösség nem univerzalizmusként, hanem szimbolikus burokként, nyelvi megalkotott tapasztaláshorizontként „kényszeríti rá” minden egyes individuumra, és az a közösségforma esélyes a stabilitásra, a hosszabb távú fennmaradásra, amelyik képes arra, hogy az egyének társas viszonyait úgy építse be a közös tapasztalatba, hogy közben megőrizze bennük a társulások valódi értelmét.

Egyed Péter

A közösség kérdése a kommunarista, valamint a hagyományos (közösségi) diskurzusban

E tanulmány alapvető hipotézise szerint organikus összefüggés áll fenn a politikai filozófiában a hetvenes évektől kibontakozott kommunarista diskurzus, valamint a közösségi jogokkal kapcsolatos azon fejlemények között, amelyek a posztkommunista rendszerek jogviszonyainak rendezésében, illetve a nemzetközi jogban figyelhetők meg. A nemzeti kisebbségi perspektíva ezeket a kérdéseket a közvetlen érdekeltség szempontjából exponálja.

De annak, hogy a közösségi problematikával foglalkozunk, a legnagyobb aktualitást az ad, hogy Európa *közösségként* akar újraszületni. Az *Európai Közösség* az eszme és a kifejezés ereje folytán óhatatlanul a más szintű közösségek kérdésének újragondolása felé mutat.

Véleményünk szerint a filozófiai és a jogi diskurzus egyugyanazon dolog két oldala.

Hogyan születik újjá a közösségi problematika emberjogi alapokon?

Ha a nagy emberjogi dokumentumok megszületését, valamint az 1848–1849-es európai forradalmakat vesszük kiindulópontnak, akkor – persze a dolgokat nagyon leegyszerűsítve – kétségtelennek tűnik, hogy az a politikai rendszer (államformától viszonylag függetlenül), amelyik a leginkább alkalmasnak bizonyult a szabadságnak, az emberi lét filozófiaiilag fundamentális közép-pontjának a biztosítására, a liberális demokrácia volt. Helyesebb lenne a többes számot használni, hiszen alapjában véve ez is nemzeti keretekben működik, tehát: liberális demokráciák vannak, és igen sokfélék. Az alapvető probléma mindig a demokrácia és a liberalizmus *ellentéte*, azaz az egyenlőség és tömegesség elvének ellentéte a szabadság és az individualizmus elvével. (Aki liberális, az ne kacsintgasson az egyenlőség elve felé – hangsúlyozta volt Isaiah Berlin.) És mégis, a modernitásban konszolidálódó demokráciák mindig is kénytelenek voltak biztosítani az alapvető szabadságjogokat – amelyeknek a köre azonban egyre bővült. Ez a folyamat napjainkban is tart: a különböző tevékenységi profilokkal szerveződő csoportok, közösségek mindmennyi emberi jogot konstituálnak maguknak – ez képezvén működésük legitimitációját –, majd azt kéri a társadalomtól, majd az államtól, hogy jogszabályokkal biztosítsa működésük jogszerűségét. Ez az emberi jogoknak egy olyan fajta – elméletileg kellőképpen még nem vizsgált – extenziója, amely parttalaná és irrelevánssá teszi az emberi jogokra való rekurzust. Amellett, hogy mindig nagyon jó, ha egy

társadalomban az emberi jogokról folytatott vita középpontban van (ezt mondja például a nagy olasz jogfilozófus, Norberto Bobbio is), az mégsem jó, ha elvész az emberi jogokról folytatott vita tartalma. Azok a társadalmak, amelyekben az ösztönös jogi tudat, jogérzék, jogismeret kellően megalapozott, erős konzervativitással utasítják el az emberi jogi vita ilyen extenzióját. A másik probléma, amelyre ki kell térnünk, az, hogy az európai békerendszerek – a trianoni, majd meg a párizsi – nemzetrészeket változtattak kisebbségekké, nemzetiségekké, anélkül, hogy az ezek nemzetközi jogi státusára vonatkozó garanciákat és a megfelelő jogi intézményeket létrehozták volna, anélkül, hogy az államalkotó nemzetekhez viszonyítva eleve hátrányos helyzetbe került kisebbségek számára biztosították volna a ponderábilákat. A nagy probléma tehát az, hogy mind a demokrácia, mind a liberalizmus foglya maradt a nemzeti kereteknek – elméleti horror. Ugyan John Stuart Mill a későliberalizmus teoretikusaként már hangsúlyozta, hogy a kisebbségek, etnikai és kulturális csoportok, közösségek képviselője számára az államnak biztosítania kell a megfelelő intézményeket, amelyek szóhoz tudnák őket juttatni a többség mellett – és maga is a szüfrasset-mozgalom élére állt –, mindazonáltal ezt a kérdést a modernitás demokráciáiban liberális alapokon nem lehet kezelni. E sorok írójának többször is kifejezett véleménye szerint a közösségi jogok nem vezethetők le az alapvető liberális elvekből. (Persze volna egy érdekes liberális megoldás, annak kijelentése alapján, hogy ami megold egy problémát – a közösségek jogi státusát –, az miért ne lenne jó az összes többi egyednek? A kérdésnek ez az etikai felvetése azonban inkompatibilis a liberális gazdasági doktrínákkal. És ez a nagy probléma: alapjában véve nem az államrezonnal, hanem az államháztartással függ össze. Az elosztási viszonyoknak ugyanis valóban az egyes szükségleteire kell épülnie, és ennek a dolgnak – hogy úgy mondjuk – matematikai és könyvelői értelemben vett számíthatósági, módszertani primátusa van, nemcsak az elosztás, hanem a lakossági nyilvántartás szempontjából is.) Másrészt – és ez John Stuart Mill kevésbé ismert oldala – ő folyamatosan azt is hangsúlyozta, hogy a hasznossági elv alapján működő társadalom mindig is korlátozni fogja a szabadságot. Tehát a tiszta individuális – persze mindig az érényre alapozott! – szabadság nagyon is idealista természetű. Másrészt – és ez a nagy skót filozófus még kevésbé ismert oldala – végül az amerikai libertarianizmus képviselőinek inkább gyakorlati, mint elméleti munkássága felé fordult. Josiah Warren, Lysander Spooner és Benjamin R. Tucker koncepcióitól várta volna annak megoldását, amire tiszta liberalizmusát már maga is képtelennek tartotta? Nem tudjuk.

A problémáknak ehhez a szisztematikus tömkelegéhez tegyük még hozzá azt, hogy még a posztmodern kor, a késői vagy második modernitás elméletírói is száz-kétszáz éves forrásokhoz térnek vissza. És azt is jeleznünk kell, hogy még a 20. század végének témánkban nagy teoretikusai (például Isaiah Berlin vagy Ernest Gellner) is azt hangsúlyozták, hogy elméleteik annyira terheltek egyfajta problémarendszerrel, hogy nem lehet üzenetük a 21. század számára. A kommunitarista diskurzus képviselői azonban – elsősorban pedig Alasdair MacIntyre – többször is hangsúlyozták, hogy a régiek, a 19. századiak liberalizmusa más, mint az újabb keletű liberalizmus, amely az individuuum szubsztancialitását

kizárólag jogi viszonyaiban látja, a közjót pedig a mindenki által elérhető jó életben. A modernitás Spinozával kezdődő elképzelésrendszerében az individuum elsősorban „vállalkozó” *conatus* (Hobbesnál pedig *endeavour*), életének – John Stuart Mill is ezen az állásponton volt – olyan filozófiailag is jól értékelhetően klasszikus szempontjai vannak, mint amilyen a boldogság. Az újabb keletű liberalizmust tehát egyféle gyakorlatias elvontság jellemzi.

Módszertani megjegyzések az egyediben és a közösben egyaránt fellelhető elvontságról

Az egyéni jogok elméletének sajátos dialektikája van: az „alapítók” a „jogokra” vonatkozó nagy nyilatkozatokban létrehozta egy absztrakciót, az üres individuum eszméjét és eszményét, azután meg mintegy „betöltötték” azt a polgár jogaival, amelyek kezdetben kis számúak voltak, és igencsak szoros, hierarchikus összefüggésben álltak egymással, akár a filozófiai ellentmondás formájában is, mint amilyen például a szabadság és a tulajdon. Az emberi jogi gondolkodás és diskurzus evolúciója nyomán azonban, az újabb meg újabb emberi jogok instituálásának okán a gondolkodók egyre inkább „visszamentek az alapokhoz” – filozófiai értelemben –, ami azt eredményezte, hogy a diskurzus irányzatosságát az emberi jogokról akarva-akaratlanul és szinte észrevétlenül visszahelyezték az emberi természetre, a *nomoszról* a *phüsziszre*. Azt kell mondanunk, hogy ebben a kérdésben – szemben a tárgy problématerheltségével, növekményével – a huszadik század filozófiai gondolkodása (és elsősorban Martin Heideggerre gondolok) mintha kevésbé lenne sikeres, mint például Arisztotelész vagy Immanuel Kant. Ez véleményünk szerint azért van így, mert az utóbbi két gondolkodó szerint az ember *alapjában véve* politikai–állampolgári, tehát közösségi lény, akinek az egyéni természete mintegy derivátuma az előbbinek. Módszertani egyén természetesen van: már Platónnak világos elképzelése volt arról, hogy az egyént cselekvő entitásként cselekvésének tartalma, okai, céljai, módjai – az akaratosság problémarendszere inkább a keresztény filozófiában bontakozik ki – formálják, ezek a tartalmak, okok és célok azonban nem kerülhetnek kívül a *polis*zon.

A polgári jogokat a polgárok gyakorolták – ezt a banális kifejezést egyáltalán nem eufemisztikusan értjük –, és ez a joggyakorlat vált történetté, ez lett az ő történetiségükké, amely aztán egy negyed évezred alatt mintegy „betöltötte” az egyéni jogok kezdeti absztrakcióját. Történelmi értelemben persze az egyéni jogokat soha nem lehetett „betöltött” és ilyen értelemben absztrakt entitásoknak tekinteni, hiszen ez volt a modernitás tengelye és iránya, *telosz*, amely a bevezető paragrafusban említett módon, az újabb csoportjogokra vonatkozó szükségletek megteremtésével átvezetett a késő- vagy második modernitásba, bizonyos értelemben a posztmodern korba.

Az egyéni jogok kérdéskörének fontosságára módszertani és tartalmi értelemben is állandóan fel kell hívni a figyelmet, hiszen amikor valamilyen módon zárójelbe tették őket, a fasiszta és a kommunista totalitarizmus idején,

ezt – és mondanivalónk szempontjából döntően fontos kérdésről van szó – éppen a kollektivismus, a kollektivistika ideológiák nevében tették. Főleg Alasdair MacIntyre képviseli azt az álláspontot, hogy a *Volk* mint közösségi képzet eredendően mitikus, misztikus, absztrakt fogalom – demonstrációnk szempontjából az a fontos, hogy éppen olyan absztrakt fogalom, mint annak idején az egyénről alkotott elképzelés volt.

Ez egy módszertani szempontból is döntően fontos felvetés, amely alapjában véve jellemzi a komunitárius gondolkodás módszertani beállítódását. Alasdair MacIntyre a következőket írja: „Fontos látnunk, bár az ilyen társadalom [a *közjó* fogalmán alapuló virtuális politikai közösség – E. P.] – ismerjük fel benne azt, ami arisztotelészi, azáltal, hogy e társaságot *polis*znak nevezzük – valóban a közös kultúra magas fokát feltételezi a benne részt vevőktől, nem merül ki magában a közös kultúrában, és teljesen más, mint azok a politikai társadalmak, amelyek alapvető kötelekei egy közös kulturális hagyomány kötelekei. A *polis*z legalább annyira különbözik a *Volk* politikai társadalmától, *mint amilyen távol áll mindkettő a liberális demokráciától*. [Kiemelés tőlem – E. P.] A *polis*z valóban ellehetetlenül, ha polgárai legalább egy nyelven nem értik meg egymást – elképzelhető több ilyen nyelv is –, ha nem tudnak közösen dönteni hivatalos és nem hivatalos módon is, valamint ha bizonyos fokig nem ugyanúgy értik saját gyakorlatukat és intézményeiket. Ez a közös megértés jellemzően általában valamely örökölt kulturális hagyományból alakul ki. Ám ezeknek a kívánalmaknak egy olyan társadalom célját kell szolgálniuk, amelyben az egyének a közös tanácskozáson keresztül mindig megkérdőjelezhetik azt, amit eddig szokás és hagyomány biztosított mind saját javuk, mind a közösség java vonatkozásában. A *polis*z, potenciálisan vagy ténylegesen, de mindig a racionális vizsgálódás, az önelemzés társadalmá. Ezzel szemben a *Volk* kötelekei preracionálisak és nem racionálisak. A *Volk* filozófusa Herder és Heidegger, nem Arisztotelész.”¹

Diskurzusunk irányvételének szempontjából néhány alapvető módszertani megjegyzéssel kell illetnünk a kitűnő kortárs gondolkodó összefoglalását:

1. MacIntyre a görög *polis*zt afféle racionális paradigmának tekinti, egy olyan társadalomszervezetnek, amelyben a döntéseket a különböző intézményekben megvalósuló racionális kalkulus alapozza meg. Ezt az álláspontot képviseli a szókratészi filozófiai hagyomány is. A görögség történetének olyan jelentős kutatói, mint például Max Pohlenz² azonban azt is kiemelik, hogy a görög *végzet*nek is van magyarázata, az pedig a *fegyelmetlenség*be (*anarchia*) torkolló demokratikus politikai tevékenység, amely nem tudta összekapcsolni az egyenlőség-elvet a megegyezéssel (*konkordia*). Persze az antropológiáról sem szabad elfeledkeznünk: a politikai döntéseket, sőt, a katonai-stratégiai döntéseket nagyban befolyásolta a jóslat – ezt pedig nehéz lenne a racionális mátrixba besorolni. Abban azonban teljesen igaza van Alasdair MacIntyre-nak, hogy a

¹ Alasdair MacIntyre: Politics, Philosophy and the Common Good. In Knight, Kelvin (ed.): *The MacIntyre Reader*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1998, 242.

² Max Pohlenz: *Griechische Freiheit*. Quelle und Meyer, Heidelberg, 1955.

racionalitás szempontjából a görög *polisz* mindig is egy racionális *excedens*, többletet teremt, és ezt a gondolatot kell abszolút érvénnyel képviselnünk. (Persze azt is meg kell itt jegyezni, hogy mindez némi ellentmondásban áll azzal a felfogással, amelyet Alasdair MacIntyre általában képvisel a [racionális] filozófia helyével és szerepével kapcsolatban, s amely szerint ez utóbbi egy társadalmi valóság egyfajta – ámbrólkülözhetetlen – racionalizációja csupán.)

2. Nem kevésbé fontosak a skót bölcselőnek azok a gondolatai sem, amelyek egy hermeneutikai tevékenységre utalnak: ezek szerint egy közös nyelvesség és annak művelt gyakorlata – ami nem zárja ki a többnyelvűséget sem – szintén alapvetően szükséges feltétele a politikai racionalitásnak, ami efféle értelemben a *közösről* való beszéd. Ez a *köznyelvűség* azután annak is feltétele, hogy „egyféleképpen értsék saját gyakorlatukat és intézményeiket”, azaz hogy egyféleképpen percipiálják, valamint használják őket. A kötelező, ám implicit konszenzualitásra vonatkozó gondolatok ezek, ugyanakkor az instrumentális egyetértést is megnevezik; a közös nyelvűségben nyilván benne van a haszonelvűség elképzelése is. Mindez egyfajta *hermeneutikai gyakorlatot* jelent, és Alasdair MacIntyre kedvelt szerzője, Arisztotelész mindig is tisztában volt ennek a fontosságával, nemcsak az *Organon* és a *Hermeneutika* szerzőjeként, hanem – végül is – a *görög kulturális imperializmus* képviselőjeként (amelyben persze megint a racionalitás képviselőének a kötelezvényét kell látnunk).

3. Az persze nem szorulhat külön kommentárokra, hogy mi a szerző álláspontja a preracionális *Volk*-képzetekből származó közösség-elképzelésekkel kapcsolatban. Itt azonban elfogult elképzelései korrekcióra szorulnak. Ami Herdert illeti, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy 1779-es híres népköltészeti válogatásában ő a *népek* lelkét szólítja meg, minden modern nemzetfelfogások kiindulópontjának megtett elképzelésrendszerében pedig azt hangsúlyozza, hogy az emberi természetnek általában megvan a lehetősége az evolúcióra, azaz elvileg minden nép lehet nemzet. Kant ugyanilyen módszertani formában veti fel annak a lehetőségét, hogy a nemzetek elvileg egyenértékű módon képviselhetik az emberiséget. Alasdair MacIntyre kritikája jóval inkább illethetné Herder barátját, Hamannt. (Nincs itt terünk kitérni azokra a konnotációkra, amelyek Heidegger felfogását érintik, sem azokra, amelyek a sajátosan német történelem és elhivatottság problematikájával kapcsolatosak.)

4. Felmerül persze az a feltevés is (morális előfeltevés), mely szerint a közösség önmagában valami jó, s hogy a közjó megfogalmazásának módszertanilag kedvez. Ki állítaná, hogy például a *la coscia* (a *kupola*) nem a legszigorúbban szervezett közösség? Ráadásul az igazságosság (a híres görög *dikaiozüné*) – persze valamilyen lokálisan torz – eszményét is képviseli, „igazságosságot”, azaz egy helyi közösség „igazságosságát” a társadalmi (normatív: morális-jogi) igazságossággal szemben. A kérdés azonban mindig is megfontolandó, mert a lokális igazságosság-elképzelések megjelenése fenomenológiai kérdés, megjeleníti azt, hogy – esetleg – adott közösségek – akcidentálisan vagy organikusán – kimaradnak politikailag a társadalom összképviselői rendszeréből, tehát a törvényhozásból. Azaz, hogy „az alkotmány sáncain” kívül vannak. Továbbá persze az is megfontolandó, hogy valamilyen belső szabályozás nélkül semmilyen közösség, még a diszkriminált közösségek sem képesek a fönmaradásra.

E fenti felvetés nem ismeretlen a filozófiában, ellenkezőleg. Immanuel Kant halhatatlan művében, *Az örök béke*ben azt állítja, hogy a közösség tulajdonképpen egy transzcendentális hipotézis, végcél, és hogy az értékpozitivitást (racionalitást, jogot, békevágyat), azaz a „jót” képviselő közösségek (népek, emberi társulások) eleve ugyan nem jók, de amennyiben a fenti értéktételezések nevében cselekszenek, a transzcendentális eszme szerint *jogszerűek*. Ezzel szemben – és valamilyen empirikusan felfoghatatlan, ámde a negatív hiposztazáció és egy *ad absurdum* (tündéri) logikának megfelelően: „Azáltal, hogy a rossz emberekből kevesebb lesz, a világ egyáltalában nem fog elpusztulni. A morális rossznak megvan az a természetétől elválaszthatatlan tulajdonsága, hogy szándékaiban (különösen más hasonló érzelműekkel való viszonyában) önmagának ellentmondó és önmagát romboló, és így a jó (morális) elvének, ha csak lassú haladások által is, helyet csinál.”³

A közösség mint nem-*Volk*, azaz a racionális közösség gondolatának számos változatát megtaláljuk MacIntyre-nál. Egyfelől hangsúlyozza, hogy a nemzetállam mint (semleges) modern állam sokkal inkább az állampolgárok igényeinek a szolgálatába állított funkció, és nem szabad szubsztanciálisan, közösségként felfogni, még kevésbé szimbolikus értelmet tulajdonítani neki. Itt Alasdair MacIntyre ideológiakritikusként is megszólal: „Ugyanis annak a téves felfogásnak, hogy a nemzetállam közösség volna, az a téves nézet a párja, miszerint az állampolgárok népet (*Volk*), azaz olyasféle kollektivitást alkotnak, aminek a kötelekei átfogják az állampolgárok egész közösségét, ugyanakkor olyan szorosan fűzik össze őket, mint a rokonság és a szomszédság kötelekei. Modern, nagyméretű nemzetállamban semmiféle ilyen kollektivitás nem lehetséges, s aki ennek ellenkezőjét színleli, mindig csak ideologikusan elleplezi a komor valóságot. Következtetésem tehát, hogy amennyiben a nemzetállam szükséges és fontos közjavakat nyújt, ezek nem tévesztemdők össze azzal a fajta közös jóval, amelynek közösségi elismerésére a nyíltan vállalt rászorultság érényei készítetnek. Ha pedig a nemzetállam retorikájában úgy akarja feltüntetni magát, mintha valami olyasmit nyújtana, ami valóban, a szó szoros értelmében közjó, ezzel a retorikával veszélyes fikciókat terjeszt.”⁴

³ Kant, Immanuel: *Az örök béke*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1971, 108.

⁴ Alasdair MacIntyre: *The Political and Social Structures of the Common Good*. In *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Duckworth, London, 1999, 132. Nem kell nagy fantázia annak végiggondolásához, hogy a *Volk* kapcsán Alasdair MacIntyre a *völkisch* ideológiákra (*Ein Volk, ein Führer, ein Vaterland*) is gondol, hogy azoknak a konnotációit mindenképpen el akarja kerülni – de ugyanez a helyzet az egyéb előjelű kollektívizmussal is. Az első problémarendszerrel kapcsolatban azonban meg kell jegyeznünk, hogy történelmi értelemben a német nép ébresztői – a *das junge Deutschland* mozgalmatól kezdődően, mert voltaképpen ezzel kezdődik a *német kérdés* – egy olyanfajta nemzeti programot akartak kidolgozni, amely a német kultúrát – a politikait is beleértve – európai, azaz a franciával egyenértékű kultúrává teszi. Ebbe persze bele volt már kódolva a német hegemonizmus is. Az általunk e tanulmányban sokszor idézett Hegel *Jogfilozófiájában* is megvan az a furcsa kettősség, hogy Hegel ugyan a (német)monarchiát tartja a szellem világtörténelmi objektívá-

Itt feltételezhetően a hegeli közösség- és államfelfogás egyes elemei is felbukkannak. Hegel az államot fogalmának és funkcióinak számtalan meghatározottságában ábrázolta, hihetetlen gazdagságban, főleg *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlat*a című, 1821-es nagy művében. Itt egyfelől azt hangsúlyozta, hogy a modern állam a konkrét szabadság valósága, másfelől azt, hogy megvan a maga szubsztanciális egysége, amely azonban minden esetben a törvényből származó objektív egység. Az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* azonban mást is mond: „az állam, a haza a létezés egy közössége”,⁵ és nem egy esetben beszél egy másodlagos organicitásról, amely azonban inkább az erényes állampolgárok között létrejövő *konkordia*, mintsem valami misztikus életközösség. Ezeknek a gondolatoknak az eredete Spinoza híres *Politikai tanulmány*ában található meg, ahol is Spinoza az emberek olyanfajta jogközösségéről beszél, amelyben mindenkit ugyanaz az (objektív) szellem vezet. Ebben a konszenzuális elméletben a monarcha, a monarchikus államberendezkedés képviselője a béke és a jó élet (a szerződő felek közös érdekeltsége) biztosítására köt ésszerű szerződést a városi *közösségekkel*. Amelyeknek aztán joguk van szankcionálni a monarchát, ha az eltér ettől az ésszerűségtől.⁶

A régebbi és az újabb kommunitarista diskurzus kulcsfogalmai

Jelentős különbség áll fenn az újabb közösség-elméletek (a különböző megnevezésekben: régi- és újkritikusok, realisták) és a tájainkon mindig is igen otthonos közösségcentrikus felfogások között. Ezek a különbségek történetiek és strukturálisak, igen fontos viszont azt megjegyezni, hogy éppen a fogalmak és a fogalomhasználat területén nagyfokú izomorfia észlelhető. Az előbbiek azzal, hogy expliciten az egyéni jogok liberális elméletének egyfajta termékeny és szükségszerű ellentételezéseként jönnek létre – *de végül és alapjában véve a*

ciójának, de az az állampolgár, aki az egésznek a cselekvő alanya – republikánus mintázatú! Másfelől mind Goethe, mind Nietzsche – kezdeti erőteljes germán hitvallásuktól teljesen eltérő módon – szinte németellenesen választják az emberiség hitvallását, Nietzsche késői műveiben, Goethe például az *Itáliai utazás*ban. A mérvadó álláspont azonban alighanem az Immanuel Kanté, aki a nemzeteket mintegy az emberiség tisztségviselőinek láttatta – lévén az emberiség a nemzetek kiteljesedésének transzcendentális eszméje –, és úgy gondolta, hogy ha a német nemzet lesz a legközelebb az emberiség eszméjéhez, akkor az annál jobb lesz a németekre nézve, a *Volk* tehát soha nem lehet öncél.

⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 81. Kiemelés tőlem – E. P.

⁶ Spinoza: *Politikai tanulmány*. Kriterion Kiadó, Bukarest, 1979, 62.

⁷ Itt valóságos megbeszélésekre és vitákra gondolunk. Azonban a tradicionális közösségekben – és mindazok, akik a liberális hagyományt képviselik (így Alasdair Mc Intyre is), amely szerint elvi kérdés az, hogy mindenki mindenkivel racionális

liberális elképzelésrendszerhez tartoznak –, középponti értékeiket is bejelölik, amelyek alapján véve liberális értékekkel függnek össze.

Az a másik fajta közösségelvűség, amelyről Közép-Kelet-Európában soha nem tekinthetünk el, *a múltat, az ősök tisztelétét, a hagyományt, az identitást, a szolidaritást, a kultúrát, a rendet, a tekintélyt* (!) mindig is fundamentális értékeknek tekintette, amelyekről ugyan lehet vitatkozni,⁷ fontosabb azonban *a megélésük*, illetve azoknak a társadalmi feltételeknek egyfelől a megőrzése, másfelől a megteremtése, amelyeknek a közösség által megítélhetően valóságos tartalmuk van. (Ilyeneknek tartjuk például a nagy harmadikutas elméleteket.⁸) A megélést

argumentumokat cserélhessen, elsiklanak e kérdés fölött –, a reális, létező közösségekben, ahol a köz dolgairól vitát folytatnak, sohasem jönnek létre ilyen totális viszonyok. A hagyományos paraszti társadalmakban ezeknek a megbeszéléseknek és vitáknak a testületek adnak keretet, és ez egyben – akár választott – képviseleti forma is. Ilyen testület például a *bites férfiaké* a paraszti társadalmakban, a középkori városi közösségekben pedig a rendek előjáróiból alkotott különböző tanácsok. Ezek általában minden osztály és réteg képviselétét lehetővé teszik, és kétségtelenül a leginkább *hozzáértők* képviselőtestületei. A racionalitás elvét képviselik, hiszen ugyan ki óhajtaná a közösség legfontosabb ügyeiben a tudatlan, ostoba, babonás részt megszólaltatni?

⁸ A legjelentősebb „harmadikutas” alighanem Wilhelm Röpke volt. Az ő közösségfelfogása azonban eredetében és tipológiailag is eltér a mai kommunitarista felfogásoktól. Egyik klasszikussá vált meghatározása szerint: „A társadalom akkor kulturált, ha újra meg újra megvan az a képessége, hogy állapotát a két véglet – az anarchia és a kaszányaudvar rendje – között egyensúlyban tartsa. Ahhoz, hogy ez a bűvészmutatvány sikerüljön, az embereket a közösségi élet bizonyos eszméi kell hogy éltesse. [Kiemelés tőlem – E. P.] Meg kell tanulniuk ösztöneiket értelmükkel megszelídíteni. Telítve kell lenniük azzal a megingathatatlan meggyőződéssel, hogy minden embernek joga van emberségének a megbecsülésére. Érzékük kell hogy legyen a személyiség végtelen értékéhez, és szellemi kifejeződésének érintetlenségéhez.” (Röpke: *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. Niemeyer, Tübingen, 1943, 129.) A közösségnek itt egy igen spirituális, az emberi tudatosságot és méltóságot középpontba helyező felfogásáról van szó – nem célzatosság nélkül, azaz hogy e régi szabadelvű értékek éppen a *völkisch* közösségfelfogások teljes elutasításán alapulnak. A közösség egy morális stádiumot jelent, ezen a ponton viszont Röpke felfogása rokonítható a Joseph Razéval, aki szerint jogilag nem definiált közösségek nélkül erkölcsi viszonyokról sem lehet beszélni, az előbbiek az utóbbiak fenntartói. Wilhelm Röpke 1947-es, *A kollektívizmus krízise* című munkájában igen tanulságosan arra figyelmeztetett, mintegy előző nézeteit is felülvizsgálva, hogy a modern kapitalizmus, mint ahogy a szocializmus-kommunizmus is, voltaképpen mind az egyént, mind a közösségeket megfosztja gazdasági autonómiájuktól, így közösségekről abban az értelemben, hogy azok autonóm közösségek lennének, immár nem lehet beszélni. A következmény az, hogy ma voltaképpen csak lelkiismereti-kulturális közösségekről beszélhetünk, azaz másodlagos közösségekről, és semmiféle kis- vagy középtulajdon nem változtathatja meg ama realitást, amely az állam mindenhatóságában fejeződik ki. (Röpke: *A kollektívizmus krízise*. Békéscsaba, 1990.) Röpke nézetei módszertani szempontból is igen fontosak, mivel a liberalizmus és a szocializmus között ekvidistanciát, perspektívát biztosítanak anélkül, hogy – jóllehet tudatában van a lehetőségnek – a szerző vállalná elméletének konzervatív hiposztázációját. További elemzés tárgya lehetne a magyar harmadikutas irodalom, elsősorban a Németh László-i

persze nem valamilyen egzisztencialista mítosz értelmében gondoljuk, hanem azt a kommunikatív formát értjük alatta, amelyben egy közösség tagjai önmagukkal és egymással reális értékeket közölnek, valamint sajátítanak el – ez egyfajta sajátos tanulást is jelent –, és amelyben kialakul az „ilyenek vagyunk,” „ezek vagyunk mi” és ezekhez hasonló szintagmákba foglalható tartalmak pozitív tudata.⁹ Ez persze egy hagyomány gyakorlásának az aktusa, amelynek mitikus tartalmai is vannak, viszont mindig a reális problémák megoldását teszi lehetővé, a jelenben avagy a jövőben. *A közösségeket fenntartó legfontosabb kohéziós erő azonban a szokásjog*, amelyet a székely faluközösségekben például írott formában és évente megújítva őriznek a jegyzőkönyvek első oldalai, és amely sok esetben az írott jogba is belefoglaltatik, vagy annak számára jogforrásul szolgál. A szokásjog, a jogszokások szerepe felbecsülhetetlen. Ezért az a dogma, hogy a jogi viszonyokat csak az individualitás preferálja, felülvizsgálatra szorul. A tradicionális közösségeknek a szokásjog ad abszolút szubsztancialitást. Itt persze azt is meg kell jegyeznünk – ismét –, hogy a kommunitarista diskurzusban létrejövő közösségek formája, egy párbeszédén, az érdekek kalkulusán, megértésen és végül konszenzuson alapuló közösség, tipológiailag más. De a tanulságokat *a jogos cselekvés-aktusok* vonatkozásában akkor is le kell vonni...

A közösséget létrehozó és megtartó kommunikációs aktusok praktikusak és performatívak, nem csupán szimbolikusak. A kérdés egyik jelenkori kutatója éppen azt hangsúlyozza, hogy maga a kommunikáció mintegy preegzisztens a közösséghez viszonyítva; nem más, mint annak ontológiai alapja. Nem akármilyen kommunikációról van szó: „A kommunikatívben való részesedés következtében az (individuális) ágensek integrálódnak, azaz (kommunikatív) közösségeket alkothatnak. A közösségeket, akármilyenek is legyenek, egyrészt a problémamegoldásra vonatkozó közös felkészültség teszi (közös, mert az adott felkészültség a közösség minden tagja számára egyaránt elérhető, illetőleg hozzáférhető), beleértve a problémamegoldás sikeressége érdekében történő kooperációra vagy kompetícióra való közös felkészültséget, másrészt pedig a kooperációra vagy a kompetícióra való igény teszi. Voltaképpen más közösségről mint kommunikatívról nem lehet beszélni.”¹⁰ A továbbiakban a szerző azt hangsúlyozza, hogy a társadalom mint tagolatlan entitás – és akárhányszor beszélünk a társadalomról, érezzük ennek a konnotációk nélküli fogalomnak az ürességét – *felkészültségi típusoknak* megfelelően szerveződik közösségek rend-

„kert-Magyarország” ideológiájának elemzése. Bármennyire is megejtőek azonban az ő közösségi deziderátumai, a modern állammal kapcsolatos elképzelései nagyon is hézagosak, ezért az ő harmadikutassága inkább csak egy szép utópiának tekinthető.

⁹ E sorok írója a hetvenes években hosszas elméleti és levéltári kutatásokat folytatott a székely faluközösségek életének megismerése céljából, elsősorban írott források alapján. Májig kéziratban lévő szakmonográfiájának címe *Intézmények és erkölcsök a székely társadalomban a Gubernium korában*. Az egyik jegyzőkönyvi bejegyzés egy halhatatlan megfogalmazást tartalmaz, pontosan ezt a belső hivatkozást a közös mitudatra, értékre és – miért ne mondanánk ki – erőre: „*A Communitas egy test.*”

¹⁰ Horányi Özséb: Ami szimbolikus és ami kommunikatív. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, Series Philosophia, 2004, 125.

szerevé, és – tesszük hozzá – jelentéscsökkentően beszélni a társadalomról azt jelenti, hogy e közösségrendszerekről van valamilyen képzetünk. A továbbiakban Horányi Özséb azt emeli ki, hogy a közösség egy cselekvési közösség, *kollektív ágensvilág*, amely sajátos belső nyilvánosságával írható le. E nyilvánosság tudászociológiai valósága és ennek leírása vezet annak a megértéséhez, hogy valójában hogyan működik a *communitas* problémamegoldó közösségként. Ebben a felfogásban a közösségi jogalkotás sem más, mint a problémamegoldás kanalizálása, illetve formalizálása.

A kérdéskör nemcsak a teoretikus felismerések szintén jelenik meg, hanem a nemzetközi jogban is, amely kifejezi, hogy a kommunikáció valóban a közösség szubzisztenciájának, fennállásának a kérdése, ezért nemzetközi jogi garanciákra szorul: „VII. Abban a meggyőződésben, hogy a nemzeti kisebbségek jogai védelmének elengedhetetlen feltétele az információk szabad áramlása és az eszmék cseréje, a részt vevő államok kiemelik a nemzeti kisebbségek tagjai közötti kommunikáció jelentőségét [Kiemelés tőlem – E. P.], az állami szervek beavatkozása nélkül és a határoktól függetlenül.”¹¹

Ehhez azt is hozzá kell tenni, hogy a közösség performanciája az is, hogy önmagában tudja tartani legtehetségesebb egyedeit. Ha azok kiválnak belőle, máris megnyilvánul a hagyomány felbomlása, integrációs lehetőségeinek és szerepének beszűkülése.

Itt kívánjuk megjegyezni azt is, hogy a kommunitarista elméletek képviselői azt hangsúlyozzák, hogy, szemben a liberális felfogások szubszanciáját alkotó *egyéni jogokkal*, a közösségek esetében mindig egy (sajátos narratívában összefoglalható) *történet* a releváns valóság. A tradicionális közösségek esetében azonban az a történet, hogy *nincs történet*, nem lehet történet. A hagyomány teljes értékűsége azt jelenti, hogy a közösség *anonim*; minden, ami történet, azt jelenti, hogy valami nem hagyományyszerűen jött létre, tehát megjegyezhető. A valóban tradicionális közösségek teljesen homogének, névtelenül tűnnek fel és névtelenül tűnnek el valamilyen nagyobb történet színpadáról annak egyszeri szereplőiként. (Ezekre a kérdésekre egy más összefüggésben is vissza kell még térnünk.)

Végül pedig azt is le kell szögeznünk, hogy a kommunitarista elméletek többsége az autoritás, a tekintély kérdésében vagy nem foglal állást, vagy nagyon restriktív. Korlátlanul lehet beszélni politikai tekintélyről, a közösségi tekintélyről vagy tekintélyekről mint a közösség „szövegének” a központjáról beszélni azonban azt jelentené, hogy veszélyesen megközelítjük a konzervatív fogalmi- és értékkonfigurációkat.

A rendről szóló diskurzus

A posztmodern fogalomhasználat beszél vallási és politikai közösségről, nagyobb és kisebb közösségekről (Alasdair MacIntyre helyi közösségekről és nemzetéről), de mintha a tisztán a jelenben, közvetlen célokra szerveződött

¹¹ Fábrián Gyula – Ötvös Patricia: *Kisebbségi jog* II. KOMP-Press, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2003, 71.

közösségek, valamint a tradicionális közösségek megkülönböztetéséhez továbbra is kevesebb eszköze lenne. (Ez persze azzal is összefügghet, hogy az utóbbiak vizsgálatát mintha kisajátította volna a kulturális antropológia.)

Ez alól leginkább Charles Taylor a kivétel. Ő szigorú kultúrkritikusként is hangsúlyozta, hogy a modernitás felfogásának egyik tehertétele az lett, hogy „az önkiteljesítés elsődlegességében” létrehozott társulásokkal tudunk csak azonosulni, amelyeket önkéntesen hoztunk létre. Ez egyfajta „terapeuta-szemlélet”, amely a közösséget csak annyi ideig tartja fennállóknak, amíg az instrumentális célok megvalósítását kérő helyzetben van. A közösségek a „terapeuta-közösségek” mintájára mindig is *ad hoc* közösségek, ennél fogva nem is jellemezheti őket az a legfontosabb összetartó erő, amit a hagyomány testesít meg. „A terapeuta-szemlélet, úgy tűnik, a közösségeket annak mintájára képzelel el, ahogy a Társak Nélküli Szülők Egyesülete létrejött, vagyis a közösséget olyan testületnek tekinti, amely addig kiemelkedően hasznos tagjai számára, amíg egy adott helyzetben vannak, viszont amikhez nem kell hűségesnek maradniuk, mihelyt nincs rá szükségük.”¹²

Márpedig vannak hagyományos közösségek. Ezeknek a típusos példái az egyugyanazon helyen évszázadok folyamán létező faluközösségek, amelyekben vallás, hiedelmek, szokások, családok, a nyelviség és – ami mindennek az alapja – a tulajdonviszonyok (föld, erdő) viszonylagos állandóságban, ugyanabban a konfigurációban tűnnek fel. Ezt másképp, mint a rend fogalmával nem lehet leírni. A rend egyféle generikus és egyben öröklött fogalom, ugyanakkor szintetikus perspektíva, az egészre való rápillantás, az összefoglalás és értékelés lehetősége a közösség tagjai számára. (Ezt a fajta *rend*-képzetet azonban nem lehet leválasztani generikus valóságáról és másfajta társadalmi összefüggésekben használni.)

A fentiekkel persze egy pillanatig sem akarjuk azt állítani, hogy a tulajdonviszonyok, valamint a javak elosztásának viszonyai is ugyanazt a relatív állandóságot mutatják, viszont ezekben a társadalmi-, rendi- és osztályviszonyokban igenis lehetnek hosszú ideig „mozdulatlanok”, és ebben a mozdulatlanságban a változások (ahol is a ki- és felemelkedést, a visszahullást az egyik társadalmi osztályból a másikba az egyéni- vagy családi alternatívák képviselhetik) egyediek. Az egész nem változhat meg. Az ilyen közösségekben, amint arra leginkább Imreh István hívta fel a figyelmet, a történelmi „hosszú” időben is kimutatható folyamatos kohéziós erő érvényesül, amelynek a tartalma a rend. Van a közösség élettevékenységének egy tudatos és szimbolikus szintje, amely folyamatosan a rend fenntartására irányul, s mindenféle tevékenység mögött ott van a tevékenységeknek ez az absztrakt, másodlagos tartalma és célzatossága. (Imreh István ezt a komplexust „a rendtartó székely falu” fogalmában foglalta össze.¹³)

A kommunitarista diskurzus nyilván egy sokkal általánosabb közösség-fogalmat próbál meg kidolgozni, s véleményünk szerint azokban az irányokban a legsikeresebb, amelyek a tradicionális közösségek történelmi problematiká-

¹² Charles Taylor: Conclusion: the Conflicts of Modernity. In *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 498.

¹³ Imreh István: *A törvényhozó székely falu*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1983.

jának megközelítését is lehetővé teszik. Ebben a vonatkozásban kétségtelenül Charles Taylor méltó leginkább említésre, aki a *rend* fogalmának általános antropológiai konnotációit is beilleszti elméletébe. Elsősorban a Weberre hivatkozó Habermas modernitás-konceptiójával száll vitába: „Eszerint létezett egy premodern felfogás, mely úgy tartotta, az emberi nem egy nagyobb rend része, a modern racionalitás fejlődése viszont pontosan e nézet inkohereciájának bemutatásában áll. Megkülönböztette a ráció irányait, és a régi értelemben vett rend ezen irányok köztes területén helyezkedik el. Most lehetséges 1. a világ tudományos kísérletek által történő objektíváló megismerése – vagyis amikor már nem a nekünk szóló jelentésében tekintünk rá, 2. a helyesnek a gyakorlati ráció általi meghatározása, 3. a szubjektív módon kifejezhető integritás és autenticitás felfedezése.”¹⁴ A premodern felfogás középponti eleme a hagyományos értelemben felfogott *világrend* volt, amely Platónról fogva kozmikus–fizikai és morális értelemben is meghatározta az embert. (Felismerni ama tényt, hogy a világrend része vagyunk, vagy legalábbis azok lehetünk, önmagában is büszkeséggel tölthette el az embert, célt és értelmet adhatott létezésének, érték tudatot kölcsönözhetett neki. Az archaikus közösségek kifejezetten a világrend leképezésnek tekintették a közösség elrendezésének módját, a nagy princípiumok az élet berendezésének elveivé is váltak. [Persze polgári biztonságot és javakat nem biztosítottak.] Ennek a kozmikus helynek a nagy filozófusa volt mások mellett Pico della Mirandola.)

A racionalitás evolúciójának belső tendenciáit leírva azután Ch. Taylor oda konkludál, hogy e világrend megszűnése a ráció valamilyen „szétfejlődési” módusának köszönhető: „a modern racionalitás fejlődése pontosan ama nézet inkohereciájának a bemutatásában áll, mely szerint az emberi rend egy nagyobb rend része”.¹⁵ Így tehát lehetségessé válik 1. a világ tudományos kísérletek által történő objektív megismerése – vagyis amikor már nem a nekünk szóló jelentésben keresszük tekintünk rá –, ez lenne a tudomány; 2. a helyesnek a gyakorlati ráció általi meghatározása (ez váltja le a görög értelmű *leleményességet*); 3. a szubjektív módon kifejezhető integritás és autenticitás felfedezése (ez lenne a polgári regény). Charles Taylor nagyon is pontosan artikulálja, hogy itt objektív rendről van szó, és hogy olyan filozófusok, mint Habermas, vagy olyan írók, mint Rilke, Pound, Lawrence és Mann, nem azért voltak képtelenek a rend objektív valóságát eltalálni, mert nem akarták volna. A probléma az, hogy mindannyian az önkifejező szubjektum – az instrumentális egyén – hiposztázisában közelítik meg eme rendfogalmat. Itt tehát egy módszertani értelemben abszolút inadekvációról van szó. A tévedés abban áll, hogy szerintük a rend kizárólag személyesen, ennél fogva szubjektíven, a rezonancia révén érhető el.

A rendfelfogás kifejtése kapcsán tehát Charles Taylor a modernitás önfelfogásának, autorecepciójának és a még modernebb liberalizmusnak a kritikáját írta meg, azazhogy azt hangsúlyozta, hogy a kötöttség nélküli, önkifejező szubjektum (ezek az ő sajátos kifejezései) exaltációja után logikailag is vissza

¹⁴ Taylor: i. m. 503.

¹⁵ Uo.

kell térni a kötöttségeiben és történeteiben felépülő egyénről szóló beszédhez, ami itt a kötöttségek és a történetek szubsztanciájáról való beszédet jelenti.

A kommunitarista álláspontok a kilencvenes években egyre közeledtek egymáshoz, végül akár egyféle projektnek tekinthető álláspontot is kialakítottak. Ezek szerint: 1. újra kell értékelni azoknak az elsődleges csoportoknak a szerepét, amelyekbe az emberek beleszületnek, és amelyek identitást adnak nekik. Az identitásválasztás önazonosságot, autonómiát jelent. 2. Újra kell értékelni a kultúra társadalmi szerepét, annak megfelelően, hogy azt végül is intézmények és társulások tartják fenn, ami közös erőfeszítést jelent. (Értelmes választások csak értelmes alternatívákból eredhetnek, amelyek a kultúrában gyökereznek.) 3. A politikai intézményekhez való tudatos viszonyunk lehet a közösségi identitásunkhoz való visszatérés alapja. 4. Elkerülvén minden dogmatizmust, valamilyen analitikus leíró keretben kell megjeleníteni azt, hogy a közösség alapvető emberi jó, a közösségi részvétel pedig értékpozitív tevékenység. 5. Ha egy nemzeti vagy etnikai csoportnak sajátos jogokat adunk, éppen hogy nem gyengítjük, hanem a belefoglalás révén erősítjük az egész politikai közösséget. Végül is a kommunitarista felfogás annak a megállapításához vezetett, hogy az önállóság képességét az egyén csak valamilyen társadalmi környezetben tudja kifejtetni – ennek a kijelentésnek a szent semmitmondása persze csak látszólagos, hiszen itt éppen a kommunitarista diskurzus téloszáról van szó: meg kell nevezni ezt a társadalmi környezetet, azaz a közösség analitikájával, definíciójával, funkcióival kell foglalkozni.

A kontraktualizmus védelmében

A kollektív jogok visszavezethetősége az egyéni jogokra

Előadásomban azt kívánom megmutatni, hogy Vernon van Dyke konferenciánk vezérfonalául szánt tanulmánya, habár a modern világ egyik legfontosabb kérdéscsoportjára vonatkozó, jól megfogalmazott problémakatalógust nyújt, végső soron elhibázza mind a fölvetett problémák értelmezését, mind pedig a megoldásukra tett javaslatát.

A szóban forgó írás megjelenése óta több mint negyed század telt el, és ezt az időt nem hagyhatjuk figyelmen kívül: van Dyke számára a közben klasszikussá vált Rawls még szinte új irodalom, az egész írást átszövő modernség- és individualizmus-kritika - „az egyén atomizálódásának” bírálata - megszokott, a hatvanas évekből visszhangzó dallam. Felszínes dolog lenne van Dyke kritikáját a szöveg avulására építeni, azon élcelődve, hogy pozitív példáinak némelyike azóta csúfos, néha véres véget ért; de azt sem tagadhatjuk, hogy a harmadik világ társadalmi kísérleteivel szemben nagyobb a székszis bennünk, mint az ő nemzedékében volt. Mindezek ellenére írásának teoretikus magja ma is eleven problémát érint, így házigazdánk joggal választotta ki mint gondolatébresztő szöveget.

A tanulmány központi állítása a kollektív, egyénre nem visszavezethető *csoportjogok* létezése. E csoportjogok közül van Dyke e tanulmányában ugyan csupán az etnikai jogokat tárgyalja, azonban mindvégig világos, hogy vannak más csoportjogok is, amelyekről azonban itt nem ejt különösebben szót, és fajtáikat sem határozza meg pontosan. A tanulmány a csoportjogok kérdését ismert elméleti keretben, a kommunitarizmus *versus* kontraktualizmus vita összefüggésében veti föl. Úgy tűnik, van Dyke fő elméleti törekvése, hogy a kontraktualizmus minden formája mögött szükségképpen meghúzódó módszertani individualizmussal szemben újabb kommunitarista érvet találjon, ennek az érvelésnek a számára pedig a csoportjogok, és ezen belül az etnikai jogok mint kollektív jogok védelme az egyik kínálkozó terep. Az, hogy a szerző kommunitarizmusa vélhetőleg modernitás-kritikájában gyökerezik, tanulmánya utolsó lapjain tárul föl a legvilágosabban, ahol pontokba szedve tárgyalja a kollektív jogok elismerésére vonatkozó javaslatának előnyeit. A második pontban az egyén atomizálódását igenlő, a közösségi érzelmeket és a csoport iránti lojalitást lebecsülő individualista megközelítéseket „cinikusnak vagy naivnak” nevezi. Szokatlanul érzelem-telített, etikai minősítést is magában foglaló szóhasználata arra enged következtetni, hogy számára a módszertani individualizmus minden formájával mint a modernitás megtestesülésével való harc a legfontosabb törekvés.

Az első komolyabb kifogásolnivaló éppen van Dyke individualizmussal szembeni sajátos pozíciója, amelynek következtében a problémák egy része meg sem fogalmazódik. A tanulmány sajátos, az állampolgári közösséget a (külön-

böző) csoportokkal szemben végső soron leértékelő kommunitarizmust fogalmaz meg,¹ a kifejtés során azonban ezt egyoldalúan az individualizmussal állítja szembe, így elkerüli az etnikai és nem etnikai alapú kommunitarizmusok ütköztetését, holott ezek élesebb ellentétben állhatnak egymással, mint az általa is vallott etnikai alapú kommunitarizmus a kontraktualizmus individualizmusaival. A kommunitarizmus két klasszikus, republikánus és etnikai alapú formája mai kifejtésének egy példája talán megvilágítja a különbséget. Demeter M. Attila egyik írásában a kérdés irodalmát összefoglalva arról értekezik, hogy a polgári felekezete iránt semleges állam elvileg képtelen ugyanilyen módon semleges maradni polgárainak etnikuma iránt.² Szinte ugyanez a gondolatsor megtalálható az ismert komunitárius szerző, Charles Taylor egyik írásában is, egyetlen különbséggel: Taylor az állampolgárok *bazafiságáról* beszél mint olyanról, amelyel szemben az állam elvileg sem maradhat semleges.³

Kétségtelen, hogy mindkét gondolatmenet komunitárius, azonban, miközben az individualizmussal állnak vitában az állam semlegessége kapcsán, valójában egymással akadna vitáznivalójuk, hiszen az egyik célja az állampolgári közösség erkölcsi megerősítése, a másiké pedig az állampolgári közösség *mellette állított* etnikai közösség politikai szereplőként való elismertetése.

A tanulmánnyal kapcsolatban fölmerülő problémák másik része azon „csoportok” definiálásának és strukturális leírásának a hiányosságaiban rejlik, amelyeknek a kollektív jogait van Dyke meg kívánja alapozni. A szerző „bizonyos kritériumoknak megfelelő” csoportokról beszél, de valójában sohasem adja meg ezeket a kritériumokat, holott az „etnikum” kifejezés, amelyet használ, a politika területén különösen rászorulna a tisztázásra. Az *ethnosz* Arisztotelésznél a *polisz* rendezettségét el nem érő, politikai közösségnek nem minősülő amorf, rendezetlen embercsoportok, barbárok és árkádiaiak neve. Az etnikum megkülönböztetése a politikai közösségtől innentől kezdve végighúzódik az európai politikai eszmetörténeten, és hangsúlyosan megjelenik a magyar eszmetörténeti hagyományban is.⁴ E fogalom erős eszmetörténeti kötöttségét nem szerencsés figyelmen kívül hagyni, különösen akkor nem, ha

¹ Jakab Dénes Barna e lapszámban közölt tanulmányában kifejtett van Dyke-kritikájában látszólag éppen ennek az ellenkezőjét veti a szerző szemére: van Dyke abszolutizálja az állami szuverenitást, *éppen ezért gondolja azt minden további nélkül megszathatónak*. Jakab értelmezése és az enyém azonban következményeikben egybeesnek.

² Demeter M. Attila: Az etnikailag nem semleges politikai közösség eszméje. In Veress Károly (szerk.): *A filozófia alkalmazása - alkalmazott filozófia*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2002, 229–232, 230.

³ Charles Taylor: Ütköző szándékok: a szabadelvű-közösségelvű vita. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*. Századvég, Budapest, 2002, 153–183, 175–176.

⁴ A reformkorban, főként Deáknál és Kossuthnál például a csehek lesznek a politikai közösség mivoltát elvesztett nép örök, elkerülendő példái, szemben a politikai közösségként kontinuus magyarokkal. Az *etnokulturális közösség* mai, stigmatizáló használatáról Veress Károly beszélt bővebben a konferencián elhangzott előadásában.

az etnikum fogalmát közben öntudatlanul is az arisztotelészi leírásnak megfelelően használjuk, azaz *formátlanul*.

Az etnikai közösségek kollektív jogainak példáiként van Dyke egészen különböző „közösségeket” említ, amelyek jelentős részét kézenfekvőbb lenne más típusba sorolni.⁵

A valóban etnikumokról szóló példák jelentős része – van Dyke már említett, általam vélelmezett modernitás-kritikai indíttatásából eredően – arról szól, hogy premodern, archaikus társadalmak hogyan tudnak fennmaradni a modernitás körülményei között, etnikumként élvezett kollektív jogaikra támaszkodva. E csoportok kollektív jogai kísérletek arra, hogy e törzsi társadalmakat „megvédjék” a modern, magántulajdonon alapuló kapitalista gazdaságtól, amelyet itt van Dyke csupán a fehér emberre jellemző, a törzsi gazdálkodással egyenértékű népszokásnak tekint. Feltűnő, hogy a példák e típusának mindegyike összefügg valamiképpen az oszthatatlan törzsi tulajdon megőrzésére való törekvéssel, amelyet legtöbbjük úgy kíván elérni, hogy jogilag körülbástyazza az adott etnikum archaikus születési arisztokráciájának hatalmát, amely e jogi és politikai védelem nélkül hamarosan szétporladna a magángazdaság körülményei között.⁶

Nem igényel különösebb indoklást annak belátása, hogy ezeknek az etnikumoknak a problémái összemérhetetlenek az európai etnikai problémákkal; azért kell mégis kitérni e példákra, mert – mint van Dyke írása is mutatja – az etnikum valamely tisztázatlan fogalmából kiindulva nagy a kísértés, hogy az elemző ugyanazon probléma aleteiként tárgyalja e két, merőben más kérdést. Az etnikai közösség kollektív jogainak a többségi társadalmakra gyakrabban, a kisebbségi társadalmak elitjére ritkábban jellemző „folklorisztikus” felfogása, amely a minél archaikusabb állapotok megőrzésében látja az etnikai jogok lényegét, *mint törekvés* nyomokban emlékeztet a törzsi közösségek *ténylegesen fennálló* helyzetére; ezért is fontos rámutatni a két dolog összehasonlíthatatlan voltára.⁷

A tanulmány példáinak másik része viszont éppen arról nem győz meg, hogy a közjogilag megerősített etnikumok mint „csoportok” betöltik az állam

⁵ A kelet-afrikai példák három faji közösségét többnyire különböző nyelvű és vallású, egymással sem mindig baráti viszonyban álló etnikumok alkotják, akiket csak a közös törvényhozási képviselő jogi fikciója tart össze.

⁶ A példák némelyike komoly kétséget támaszt az iránt is, hogy valóban államon *belüli* közösségről van-e szó. A bennszülöttek kollektív jogai a legtöbb esetben összeegyeztethetetlenek az állampolgársággal, vagy legalábbis ez volt a helyzet a kollektív jogok megadásának pillanatától egészen a közelmúltig. A megalakuló modern államok Észak-Amerikában és Ausztráliában a bennszülötteket egy legyőzött és függő helyzetű kvázi-állam, vagyis saját törzsük állampolgárának tekintették, nem pedig a maguk polgárának.

⁷ Bodó Barna a konferencián többek között a kisebbségi nemzetépítésről mint jogról beszélt, Ungvári Zrínyi Imre rámutatott a nemzet jelenségének modern voltára, Ilyés Szilárd pedig Bibó István nyomán a kisebbségi létet mint *nyomott létet* jellemezte. A konferencián a vita során fölmerült a kifejezés analógiája a két világháború közötti szociográfiákban leírt paraszti világ hasonló nyomottságával.

és az egyén közötti közvetítő van Dyke által nekik szánt szerepét. Inkább azt tapasztaljuk, hogy a közvetítő szerepre szánt „csoportok”, „közösségek” elindulnak az állammá vagy kvázi-állammá válás útján.⁸

Mindkét típusú példa – legalábbis van Dyke interpretációjában – gyakran támaszt komoly kétségeket abban a tekintetben, hogy hatékonyan szolgálja-e a kollektív jogokat, ugyanakkor a legtöbb esetben egészen bizonyosan sérti az egyéni jogokat. Az első, premodern etnikumokra vonatkozó példák közül a legjellemzőbb a Fidzsi-szigetek esete, ahol a – nézetem szerint – rosszul felfogott kollektív jogok érvényesítése komoly modernizációs csapdába zárta az országot. A bennszülötteket kollektív jogaik – a törvényben rögzített törzsi köztulajdon és a Nagyfőnökök Tanácsa – védik az európai és indiai származású állampolgárok képviselte modern magángazdaságtól, e védelem azonban kevésbé hatékony: a nem-bennszülött lakosság egyre inkább gyarapszik anyagilag, előbbiek erre intézményes politikai hatalmuk növelésével válaszolnak. Az állam ennek következtében egyre központosítottabb és egyre kevésbé demokratikus, az etnikumok közötti viszony pedig egyre inkább elmérgesedik.⁹

A melanéz egzotikumoknál bennünket azonban közelebről érint az az eljárás, ahogyan van Dyke az első világháborút lezáró békerendszert, ezen belül pedig a wilsoni önrendelkezési elvet értelmezi. E példát a kommunitarizmus melletti érvelésében annak eseteként hozza föl, hogy a nemzetközi jog olykor elismeri az etnikumok kollektív politikai jogait anélkül, hogy akaratuokról, önmeghatározásukról meg kellene kérdeznie az etnikumot alkotó egyéneket. Szerinte a kollektív jogok visszavezethetetlenek az egyéni jogokra, s ennek a gyakorlati következménye, hogy a népszavazás elhagyható, sőt, rendszeridegen aktus. Elképzelése szerint az egyéneknek az identitásukra vonatkozó véleménynyilvánítása nélkül is tudható valamilyen evidencia alapján, hogy milyen etnikumok léteznek egy földrajzi területen, hogy ezeknek melyek a politikai szándékaik, és a nemzetközi élet tényezői rendelkeznek is erre vonatkozó tudással.

Mindezekből gondolatmenetem számára az következik, hogy az európai etnikumokról, közöttük a magyar kisebbségekről mint modern és folyamatosan tovább modernizálódó, strukturált közösségekről érdemes beszélni – erre utal a „nemzetépítés” kifejezés –; veszélyes illúzió viszont a kisebbséget mint a modernizációs folyamatoktól távol eső, főként paraszti népességet identifikálni, kollektív jogaitól pedig a modernitástól való védelmét remélni. Ez a rezervátummá tett „nyomott lét” önkéntes föl vállalásával lenne egyenértékű.

⁸ A legstabilabb említett államban, Belgiumban is időről időre fölmerül a „cseh-szlovák út” követésének igénye. A szóban forgó példák természetesen mind magukban foglalják az államon belüli egyértelmű területi határokat. E ponton ismét emlékeztetek Jakab Dénes fentebb hivatkozott megállapítására, némileg átfogalmazva azt: van Dyke, bár vitapartnereit vádolja az egyéneket összekötő állampolgári kötelék abszolutizálásával, valójában maga gondolja olyan teherbírónak az állami közösséget, amely szinte minden megosztást kibír.

⁹ Az egymást követő alkotmányreformok során a Nagyfőnökök Tanácsának hatalma egyre növekszik: e testület nevezi ki a hadsereg főparancsnokát és az államelnököt, az államelnök pedig a szenátust. A Tanács tagjai ugyan mind fidzsi bennszülöttek, de önmagukon kívül senkit sem képviselnek.

A fogalomhasználat és a gyakorlati példák taglalása után térjünk rá van Dyke elméleti következtetéseire. Egyik fontos kijelentése, hogy a liberális szerződéselméleti gondolkodás individualizmusa következtében az egyén és az állam viszonyát abszolutizálja, és így alkalmatlan a kollektív jogok tárgyalására. Az állítás csak van Dyke szigorú etnikai kommunitarizmusának fogalmi keretében igaz, amelyben az egyén, a különböző, többek között etnikai csoportok és az állami közösség egymásra épülő hierarchiát alkotnak. Ha jól olvasom van Dyke szövegét, nála az állam mint *közösségek közössége* úgy értendő, hogy az egyén csak önálló személyiséggel rendelkező, egyénre visszavezethetetlen közösségén keresztül kapcsolódik az államhoz. *Ilyen típusú* egyén, állam és közösség feltételezése valóban inkompenzurábilis a szerződéselmélet valamennyi eddig ismert formájával; viszont ha a kollektív jogokat az egyéni jogokból levezethetőknek gondoljuk, azok beilleszthetővé válnak a szerződéselméleti keretekbe.¹⁰

Itt csak röviden van módomban utalni két, van Dyke által bírált szerzőre. Locke felfogását van Dyke kétszintű társadalmi szerződésnéppé értelmezi Ernest Barker nyomán, nem veszi azonban figyelembe, hogy Locke-nál a társadalmi szerződés bármely szintje előtti és utáni állapotot sohasem választja el egymástól éles határvonal, maga a szerződés pedig messze áll attól, hogy mindenre kiterjedjen, így a főhatalom és az egyén közé igen sok olyasmi beilleszthető ellentmondás nélkül, amiről Locke konkrétan nem beszél. Azt sem látom be, hogy a tudatlanság fátyla mögött nem vizsgálható a kollektív jogokat ismerő és nem ismerő társadalom különbsége a Rawls meghatározta módon, még ha Rawls maga nem is ezzel példálózik. A liberális hagyomány egyébként pozitív módon is kitér az állam és az egyén közötti politikai és közjogi entitásokra.¹¹

A tanulmány elméleti igényű következtetéseinek másik problémája, hogy van Dyke mindvégig egyszerre többféle kollektív jogot kíván bevezetni, az e jogok alanyául szolgáló „csoportokat” pedig valamely külső, objektív nézőpontból kívánja meghatározni,¹² ezeknek a „bizonyos kritériumoknak” a megfogalmazásával azonban mindvégig adós marad.¹³ Az ígért meghatározás valószínűleg elvileg sem lenne megadható, hiszen az, hogy kívülről, „objektív kritéri-

¹⁰ Ungvári Zrínyi Imre is utalt a konferencián elhangzó előadásában arra, hogy a közösségi jogok nem feltétlenül ellentétesek az individualizmussal.

¹¹ Így a magyar szabadelvű hagyomány mindig hangsúlyozta a különböző helyi önkormányzatok szükséges voltát. Vita abban a tekintetben volt, hogy ebben a megye vagy a község legyen-e nagyobb súlyú. A helyi önkormányzat eszméjét nálunk éppen kommunárius alapállásból bírálták, előbb a konzervatív, majd a szocialista liberalizmus-kritika részeként.

¹² Vö. Bodó Barna előadásában a (szórvány)közösség kívülről való definiálásának kritikájával.

¹³ Feltűnő, hogy a kritériumok pontos meghatározása helyett adott példaszerű felsorolásokban mindig a rassz az első mint a csoportot összetartó elem, és csak ezt követi a kulturális meghatározottság. Könnyebb a rasszra hivatkozni, lévén az biológiai meghatározottság, amit így nem kell definiálnia, míg a kulturális jellemzők meghatározása kérdéses dolog, ha az identitás meghatározásának univerzálisan érvényes definícióját akarjuk megadni kulturális alapon.

umok” megadásával határozzunk meg valamely csoportot, ellentmond az önmeghatározás, a saját identitás kialakítására való jog akár individualista, akár komunitárius módon megalapozott elvének. A külső, objektív meghatározás megkísérlése azonban nem csupán elvi probléma, gyakorlati következményei is súlyosak lehetnek. A huszadik századi *politikában* ismert nemzet- és nemzetiség-meghatározások megfogalmazásának egyik fő célja éppen az volt, hogy a definíció valamely „objektív kritérium” alapján vitassa el a csoportjogokat a definíció megfogalmazója számára kényelmetlen kisebbségektől, attól függetlenül, hogy e kisebbség tagjai csoportnak gondolták-e magukat.¹⁴

A különböző csoportok kollektív, egyénre visszavezethetetlen jogainak feltételezése további, elvi és gyakorlati problémákat is fölvet azonban, még ha a külső meghatározás problémájától el is tekintünk. E csoportok ugyanis gyakran átfedik egymást, a különböző csoportjogok prioritásának meghatározására pedig ilyenkor csupán két mód kínálkozik: vagy megkísérlem annak az egyetemes érvényű meghatározását, hogy melyik típusú, pontosan definiált csoport kollektív jogainak van prioritása,¹⁵ vagy elismerem, hogy az egyének egyszerre több különböző, elvileg kollektív jogokkal rendelkező csoport tagjai lehetnek, és az egyének döntésétől teszem függővé, hogy a párhuzamos csoportidentitások közül mikor melyik váljék a politikum részévé. A probléma ismét nem csupán elvi, fontos gyakorlati következményei is vannak. A van Dyke által is említett belga eset jó példája a csoportidentitások időben változó preferenciájának. Belgium a katolikus vallású, de különböző nyelvű holland polgárok államalapításra vonatkozó csoportjogai alapján jött létre, lakói azonban néhány nemzedékkel később elsősorban a flamand, illetve a vallon nyelvi közösség tagjaként identifikálják magukat a közéletben. Az egyénre visszavezethetetlen csoportjogok segítségével külön-külön le tudjuk írni a belga politikai közösség minden korszakát, ehhez elég az első esetben a vallási, a másodikban a nyelvi közösség politikai csoportjogait elismerni. A legfontosabbat, a politikai közösség szerkezeti átalakulását azonban nem tudjuk így megmagyarázni. A belgák zömükben ma is katolikusok, és zömükben régen is flamand, illetve francia anyanyelvűek voltak, nem zajlott le az elmúlt két évszázadban sem nagy arányú áttérés, sem nyelvi asszimiláció. Egyedül a belga politikai közösség tagjainak az említett változatlan tényezőkre épülő önmeghatározása változott meg, amit aligha lehet másképp megragadni, mint egyének döntéseinek összességét, hacsak nem tételezünk föl a nyelvi és a vallási identitáson túl valami harmadik, állandóbb meghatározottságot.

¹⁴ Elég itt emlékeztetni a valamikor széles körben ismert sztálini nemzetdefiníció egyik kritériumára, a „közös területre”, amelynek „megfelelő” értelmezésével bizonyos csoportjogok megvonhatók a vegyesen lakott területeken honos etnikumoktól.

¹⁵ Döntennem kell például a nyelvi, vallási vagy faji kritérium elsődlegessége mellett, és ezt meg is kell indokolnom. Ha megengedem, hogy az egyik esetben az egyik, a másikban a másik kritérium fontosabb, meg kell tudnom mondani, hogy ez mitől függ, mindeközben pedig sohasem hivatkozhatok a közösséget alkotó egyének véleményére, akaratnyilvánítására.

Akárhogy is forgassuk a kollektív jogok kérdését, nem tudjuk megtakarítani az egyének akaratnyilvánításaira való utalást az elméletben, illetve az erre való, igen különböző formájú felszólítást a gyakorlati politikában. Eljárásunk azonos lesz a van Dyke által kárhóztatott redukcionizmussal. Úgy tűnik, hogy az egyéni akaratnyilvánításra és az egyéni jogokra való visszavezethetőség nélkül nem vagyunk képesek kollektív jogokról beszélni, így a van Dyke által preferált, egyéni jogokból levezethetetlen kollektív jogok lehetetlenek. Éppen ezt kívántuk bizonyítani.

Minoritási nemzetforma az egyén, az állam és a közösség fényében

Ha a (nemzet)kisebbségi pozíció vonatkozásait kívánjuk meghatározni egyén, állam és közösség hármasszerkezetének kapcsán, elengedhetetlen, hogy a lehető legrövidebben felidézsem e fogalmak jelentésudvarát, majd fokozatosan közelebb lépjek a kisebbségi jelentések felé.

Legyen szabad fordított irányban haladnom, azaz a közösség fogalmával kezdenem, amely mindig is különleges szerepet játszott a politikai megnyilvánulások filozófiai elemzésében,¹ függetlenül attól, hogy milyen névvel illették. Közösség alatt egybetömörülést, együtt-létezést értünk, amelyet az a tudat kísér, hogy valamilyen egységes vonatkozás egybefogja a közösség tagjait, akik ezen aspektus alapján integrálódnak abba. A közösség a tagjai között a lehető legtöbb dolgot osztja meg, a közös tapasztalatok részelemei beilleszkednek a közös vállalkozásba, amely fenntartja az államot. Például az antik görög felfogásban nem nehéz felfedni a kommunikatív meghatározásokat, mert mindig a közjó elsőbbsége hangsúlyozódik. Félreérthetetlen az a gondolat, hogy az egyént jellemző igazságosság-távlat a közösség kiépítésében érhető tetten. Az egyén lelkében létrejövő harmónia nem ellentétes a közjával, mi több, az az egyén bizonyul igazságosnak, aki képes a saját lelki rendezettségét „átruházni” a poliszra.

Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy az együtt-létre reflektáló tudati beállítottság problémát jelent, hiszen mindig megkérdőjelezhető e tudat „intenzitása”, elegendősége, nem utolsósorban pedig hivatkozhatunk arra, hogy „valaki” visszaél e tudattal. Megkerülhetetlen tényező tehát, hogy a közösség normatív jelentéseket hordoz, ami az embernek a világban való helyét a közösségre való utaltságban magyarázza, hovatovább, az embernek a közösségre utaló szükségletét húzza alá. Az ember mindig keresi a közösséget, a politikai filozófiában ezért jegyezzük az olyan idealizáló kifejezéseket, mint „polgárok közössége”, „republikánus nemzet” vagy „posztnemzeti föderáció”. De mindig kérdés, hogy képesek vagyunk-e érvényre juttatni ezeket. E kérdéskörből adódik, hogy a közösségnek normatív jelentést kölcsönzünk, és szóba hozhatjuk a „valódi” *versus* „illuzórikus” közösségek kérdésköreit.

In medias res: nem tudunk szabadulni a közösség többértelmű jelentéseitől, amely lehet polgárok közössége vagy hol kiépülő, hol leépülő nemzetközösség. Vagy például ha azt mondjuk, hogy a kisebbség *kényszerközösség*, úgy azt a feladatot is magunkra vállaljuk, hogy a kisebbség közösségteremtési kapacitásait

¹ Pl. Arisztotelész: *Politika* 28a; *Nikomakhoszi Etika* 1097b; Platón: *Állam* 331e.

vizsgáljuk. Mindenesetre amennyiben a modern vagy kortárs politikai filozófiát vesszük szemügyre, szembeszökő az igény, amely felülmúlja a tradicionális (legalább a római jogtól datálható) beállítottságot, amely a közösséget az elvont jogi vagy politikai szubjektumhoz képest határozza meg – ezeknek létezése éppen a közösség által determinált.

Ha a közösség megragadásának eredendő nehézségeit érintettem, akkor szólni kell arról is, hogy a történelemben – különféle változatokban – az állam jelentette a közösség szurrogátumát. Ha egy hatalmas ugrással a nemzetállamhoz kerülünk, úgy látnunk kell máris, hogy ez az államalakzat normalizálja, fegyelmezi az alapvető kulturális folyamatok elsajátítását, továbbá adminisztratív módon szabályozza a kommunikációt, demográfiai politikát folytat, kombinálja a gazdasági és ideológiai összetevőket, stb. Mint tudjuk, a *nemzetállam* az erőszak legitím hordozója, méghozzá a nemzet nevében. Egy régi kifejezéssel élve: a nemzetállam olyan, szerkezetileg tagolt tevékenységet léptet életbe, amely közösségi *effektusokat*² hoz létre, lehetővé teszi, hogy kisebb vagy nagyobb koherenciájú csoportok alakuljanak ki, és hogy ezek kapcsolatba kerüljenek más csoportokkal, határokat teremtvén.

A nemzetállam és a nacionalizmus mint identitásteremtő praxis egymást feltételezi, ezért nem lehetséges nemzetállami formák meglétéről értekezni nacionalista praxis feltételezése nélkül. Az állam és az egyének között intézményesült kapcsolatok folyamán megy végbe a kollektív azonosság megteremtése és az azonosságformák reprodukciója. A nemzetállami forma történelmi képződmény, ezért folytonos változásnak alávetett, méghozzá a technikai, gazdasági, politikai dinamika okán. Vagyis ez a reprodukció sohasem megy végbe spontán módon, ha úgy tetszik, természetes folyamatok révén, de nem is pusztán a nemzetőrző akarattól függ. A nemzetformák reprodukciója ennél fogva mindig véletlenszerű történések, társadalmi melléktermékek létrejövése által közvetített, ami újabb példát jelent a társadalmi jelenségeknek arra a fölöttébb zavaró jellegzetességére, hogy kicsúsznak az ellenőrzés alól, és olyan alakot öltenek magukra, amelyet a kezdeményezők egyáltalán nem láttak előre. Amikor a kortárs társadalomelmélet deszubsztancializálja a nemzet fogalmát, akkor helyesen helyezi előtérbe a különféle társadalmi aktorok (különösképpen az elitek) nemzetteremtő tevékenységét. Ha nemzeti azonosságról ejtünk szót, és számat adunk a nemzeti elbeszélésekről, oktatási rendszerekről, intézményes gyakorlatokról, affektív vonatkozásokról, úgy mindig mértékadó ezen említett alanyok konstruáló kedvének jelentősége. Ugyanakkor nem lehet mellőzni a tényt, hogy a nemzetvalóságot meghatározó folyamatok mindig az individualizált, történelmileg meghatározott nemzet és a gazdasági és ideológiai szerkezeteket elegyítő nemzeti forma együtt hatásában jönnek létre.

Ezen a ponton fordulhatunk az egyénre utaló értelmezés felé. Valójában az individuum fogalmát kell itt említenem, amely arra hivatott, hogy egybefogja az egyéni megnyilatkozások sokszerűségét. Ám az individuum fogalma is több-

² E fogalomnak strukturalista színezete van. Lásd E. Balibar: *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris, 2001.

irányú értelmezési irányvonalat tesz lehetővé. Hiszen a hagyományban az individuuum egyfelől kifejezhetetlennek tekinthető (ami a *genus-species-individuum* viszonyból ered), másfelől létezése csak a más individuuumokkal való *koegzisztencia* alapján vezethető le.³ Mármost ehelyütt úgy kell gondolkodnunk, hogy szerkezeti összefüggéseket teremtsünk a nemzetforma és az egyéni pályák között. A nemzetforma teszi lehetővé, hogy az egyén elismerést nyerjen mint valamilyen társadalmi szerep hordozója, teljesítmények végrehajtója, egyszóval ezáltal az egyén megszűnik „tulajdonságok nélküli” ember lenni. Ilyen módon az egyén nem pusztán önmagára utalt, hanem más individuuumokkal alakíthat ki együttlétet kollektív jelentéseket tartalmazó keretekben. Az egyén számára nem létezik semmilyen előzetesen, maradéktalanul meghatározott kollektív azonosság, amelyet pusztán magára kellene öltetnie, mint egy elkészített ruhát. Ugyanakkor aligha tudjuk elgondolni az egyéni életpályák kialakulását az önmagában beteljesült individuuum konstrukciója alapján, mivel a kollektív imaginárius szintek elengedhetetlenek az egyén szocializációjához. A kollektív jelentéseket bensővé tevő egyén tehát beleíródik a nemzetforma textusába, azokba a szimbolikus szerkezetekbe, amelyek az ideológiai folyamatot irányítják. Innen kezdődik a kollektív és az individuális szintek játéka: az individuuum önmagában fogja felépíteni azonosságát, de a másokkal folytatott jelcserében és a kollektív jelentések terében, amelyben az individuuum pozitív és negatív azonosulások közvetítésével jelöli ki helyét a világban. A ráutaltság az elkülönült, pontszerű egyed szituációja, azé, akinek a „külső” világgal való – traumákat is magában foglaló – érintkezését más lényeknek kell közvetítenünk. A nemzeti forma megtapasztalása kapcsán önmagunkra úgy találunk rá, mint az össz-szituáció alkotórészére, hiszen egy nem magunk választotta szituációba jutunk, amely mégis a miénk.

A nemzetformába való belépés tehát azt a mellőzhetetlen régi kérdést nyitja meg, hogy milyen mértékben lehet az individuuum saját életének szerzője, mennyire képes szukcesszív cselekvési formáiban életpályáit alakítani. Ez a kérdés megkerülhetetlen azon beállítottság számára, amely álláspontját normatív módon az individualitáshoz köti, illetve meggyőződését az individuuum alanyi kapacitásaihoz kapcsolja (az alany fogalma alatt tevéleges létezésértve). A liberalizmusra gondolok, amely folytonos tiltakozást jelenít meg az individuumot a tárgyiségra leszűkítő eljárásokkal szemben. Megfigyelhető, hogy a közösség vonatkozásainak tárgyalásakor ez a beállítottság is belebonyolódik a hagyományos jelentéskörbe, noha persze a folyamatszerű racionalizmus kidolgozásának környezetében. Jellemző például, hogy a közösség tartalmára utaló megbeszélésnél – *à la* Rawls – ott van egy olyan politikai elmélet, amely az individuális ésszerűségét birtokló *citoyenen* alapul. Az elmélet itt is a közösségre vonatkozik, nem pedig a megragadhatatlan egyénekre, akik ugyanakkor semmilyen tudással nem rendelkeznek konkrét

³ Ezt mondja pl. J. G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. Hamburg, 1960, 129. Itt arról esik szó, hogy csak akkor tételezhetem magamat individuumnak, ha megkülönböztetem magamat más individuumoktól.

egzisztenciális módozataikról vagy a közösségre vonatkozó diszkusszió más részt vevő egzisztenciáiról.

Ha az individuuum szerepét vizsgáljuk, akkor különösképpen a liberalizmus és a nacionalizmus elegye, a liberális nacionalizmus újabban igencsak érvényre jutó elképzelése dob felszínre lényeges kérdéseket.⁴ Hiszen a nemzeti szerkezet tendenciája, amelyet fennebb szóba hoztam, hogy hatásai mozgásának *egészében* legyen jelen. Hogyan hangolható egybe ez az átfogó tendencia az individuuum azon elgondolásával, amely az önmeghatározó alanyiságot választja kiindulópontnak? Fontos témánk szempontjából, hogy a liberális nacionalizmus a közösség-integráció és az individuuum összefüggését taglalja, azt a gondolatot helyezve előtérbe, hogy a kulturális kontextus elengedhetetlen a modern értelemben vett közösség kötelékeinek megerősítéséhez, és hogy a nacionalizmus *befogadást* szorgalmazó változata egybefűzhető a liberális demokrácia normáival.

Nos, a társadalomelmélet hagyományosan arra a belátásra hivatkozik, hogy az állam, a piac és a közösség az individuuumok cselekvéseinek koordinációs módozataiként jut érvényre. Ezek kollektív képességekre támaszkodnak, amelyek segítségével az emberek társadalmi világukat alakíthatják, íme: az ész, az érdek, az affektivitás.⁵ Mindhárom szférában sajátos igazságosság-normák jelennek meg, amelyek specifikus értékek megvalósítására hivatottak. Nem áll fenn előre rögzített egyensúly e három szféra között, ez csupán kontingens társadalmi gyakorlat eredménye lehet. Mindenesetre a liberális nacionalizmus azt tanúsítja, hogy erőteljes az a kortárs aggodalom, amely a kulturális kontextus nélküli *individualizmusnak* a közösségre gyakorolt dezintegráló hatása kapcsán jelentkezik. Az állam, piac és közösség triadikus viszonyában megtalálható egyensúly alapja az individuuum beágyazása az etnokulturális partikularitásba. Mert minden *politikai közösség* szükségszerűen elvont, vagyis affektív korrektívumot igényel, és az etnokulturális jelentések „inkorporálják”, testtel látják el az elvontságot.

Mindenesetre, függetlenül attól, hogy milyen módon véleményezzük a liberális nacionalizmus teljesítményeit, el kell ismernünk, hogy megerősítette azt a meggyőződést, mely szerint sem a nemzet, sem a politikai intézmények nem tekinthetők kulturálisan „maradéktalanul” semlegesnek. Másképpen kifejezve, gerjesztette azt az érzékenységet, amely szerint a politikai intézményeket nem lehet oly mértékben leválasztani a kultúrától, mint ahogyan az a vallás és az állam viszonylatában történt. A kortárs liberális nacionalizmus, egyébiránt 19. századi nagynevű elődjeihez hasonlóan, törekvéseit az univerzális mércékhez kapcsolta. A mai hozadék: a kulturális minták sokszerűségének elismerése, az etnokulturális pluralizmus előtérbe kerülése, valamint az etnokulturális igazságosság keresése.

⁴ A. Abizadeh: Liberal nationalist versus postnational social integration: on the nation's ethno-cultural particularity and concreteness. *Nations and Nationalism*, 10. (3.), 2004, 231-250. A politikai közösség elvontságáról és a „konkrétság” kereséséről lásd D. Schnapper: *La Communauté des citoyens: Sur l'idée moderne de nation*. Paris, 1994, 104.

⁵ A. Etzioni: *A Comparative Analysis of Complex Organizations*. New York, 1961.

A liberális nacionalizmus a nemzet és az etnokulturális aspektusok ellentmondásokkal teli relációjának taglalását hozta felszínre. Célszerű ezen a helyen megfontolni A. Assmann megfontolását.⁶ Eszerint szem előtt kell tartanunk az elsődleges (regionális, családi, vallási, nemi) és a másodlagos (nemzeti, polgári) azonosságok közötti különbségeket és átmeneteket. Assmann arra figyelmeztet, hogy a szocializáció az elsődleges és a másodlagos azonosságok közötti közvetítések alapján megy végbe. Csakhogy az azonossági szintek közötti átmenetek nem kontinuum jellegűek, hanem töréspontok által meghatározottak, ami abból a tényből következik, hogy az elsődleges szintek ellenállhatnak a másodlagos szinteknek: a másodlagos szintek sohasem jutnak érvényre *közvetlenül*. Az egyéni identitásról csupán az elsődleges és a másodlagos identitások közötti folytonos transzferek környezetében szólhatunk.

Marad az a kérdés, hogy milyen módon értelmezzük az etnicitást a különféle azonosságmozgásokban.⁷ Mert az etnicitásra való hivatkozás általában a lehorgonyozottságot, a rögzülését igényli, a megtestesülést valamilyen kulturális alakulatban. Ennek veszélye kétségtelenül az etnicitás naturalizációja – az etnicitásból természetadta közösség teremődik, amely a genealógiai eredet ősi, romlatlan jeleivel üzen a mának. Ez a partikularitás maradéktalan győzelme lenne az univerzalizmus felett. Ebben a helyzetben valószínűsíthető, hogy a csoportok elveszítik más csoportok igényei iránti nyitottságukat, és önmagukba fordulva léteznek, sőt, mi több, a más etnikai csoportokkal való alkura való készenlét híján erőszakos gyakorlatot folytatnak. Van azonban másik lehetőség is, amely kritikai irányulásánál fogva hatványozottan érdekel bennünket: ez ugyanis kritikával illeti a domináns etnicitás intézményekben sűrűsödő hatalmát, amely a történelemben végbement térhódítás időbeli elsőbbségére hivatkozva legitimálja önmagát. Amennyiben ez utóbbi jelzőtábla alapján megy végbe a tájékozódás, az etnicitás felidézése nem a politikai közösségben megvalósítható egyneműsége való felhívást közvetíti, ellenkezőleg: általa az etnokulturális igazságosság véget nem érő keresésére nyílnak ablakok. Ha úgy tetszik, a rögzített kortárs gondolkodás reménye, hogy a kulturális távlatok egybeszővődhetnek a politika gyakorlásával, hogy az etnokulturális érdekeltség nem áll szükségszerűen szemben a politikai kötelességekkel. Továbbá, a jelzett remény arra utal, hogy az etnokulturális lojalitás, szolidaritás párban járhat a jogtisztelő magatartással, méghozzá az etnokulturális csoportok által *közösen* kimunkált normativitás közvetítésével. Az etnokulturális csoportok, beleértve a többséget és a kisebbséget, a nyilvánosságban egyezkednek azonosságformáikról, amelyek ugyan továbbra is hatalmi mezőben teremődnek, ennél fogva magukon viselik az asszimiláció, az egyenlőtlenség és a hierarchia bélyegeit, de lehetőséget adnak a korrekívumra.

⁶ Aleida Assmann: *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*. Frankfurt – New York, 1994.

⁷ Vö. Balibar: i. m. Ő azt ajánlja, hogy az etnicitást afféle mozgó jelentéshalmazként értelmezzük, amely az első és a második szint között dinamizálódik. Az etnicitás mint közöttség – megfontolandó gondolat.

Itt megemlítem a posztnacionális politikai filozófia (Habermas, Höffe stb.) és a liberális nacionalizmus (Kymlicka stb.) között zajló folytonos vitát. Ennek fontos aspektusa, hogy az identitás milyen kommunikatív vonatkozásokat foglal magában. Míg az egyik kételyt fogalmaz meg az azonosságigények alkufolyamatokban való megjeleníthetősége ellen, addig a másik szerint az azonosságpolitika szervesen beágyazódik a demokratikus megegyezések logikájába, amely a politika egészét vezérli. Az utóbbi úgy rekonstruálja az egyén–állam–közösség viszonyt, hogy az *elengedhetetlen* közösségi erőforrásokat felhasználó, kontextualizált individuum életpályáit gondolja át. Nem pusztán meghatározott kulturális jogok elismerését javallja, hanem az adott társadalom közzférájának módosulását tartja sürgetőnek. Nemcsak azt igényli, hogy az állam toleranciát gyakoroljon a nyelvi különbségek és a történelmileg kialakult kollektivitások iránt, hanem azt is, hogy olyan többnyelvű társadalmi szolgáltatásokat végezzen, amelyek magukban foglalják a kisebbségek kollektív emlékezetének fenntartását is. A különféle etnokulturális csoportok közötti konfliktusok párhuzamba állíthatók az egyének közötti konfliktusok föloldásával. A szubjektív jogok érvényesítését az igazságosság korigálja, amennyiben természetesen fennáll a nyilvánosságban működtetett, nyitott, deliberációra utaló készség. Ha az állam–piac–közösség dimenzióit vesszük figyelembe, akkor azt mondhatjuk, hogy a liberális nacionalizmus előlegezése szerint az etnokulturális igazságosság biztosítékokat nyújthat e triadikus szerkezet *politikai* értelmezéséből származó kockázatok ellen a kisebbségek számára.

Máris érintettem a kisebbség kérdését. Külön kell regisztrálni: minden nemzetállami formában a határok *hegemonikus* kivetítése zajlik; a nacionalizmus mint ideológia lényegében arra irányul, hogy a nemzeti és az állami közösség kiegyenlítődjön. Minden nemzeti forma magában foglalja az *egyetemlegességhez* fűződő ellentmondásos viszonyulást, amely rögvest feltárul, ha a nemzeti *Bildungsprozess*-t vizsgáljuk. Voltaképpen a demokratikus nemzetképzés, amely önmagát az univerzalizmus megtestesüléseként értelmezte, kezdetétől fogva magában foglalja a kizárás gyakorlatát: a kisebbségekre és többségre való felosztás részeleme a nemzeti formának. A nemzetforma intézményeiben folyvást megjelenik a partikularizmus és az univerzalizmus között teremtődő zavarba ejtő ellentmondás. A kisebbségek létezését úgy kontextualizálhatjuk tehát, mint a nemzeti kommunitarizmus és az univerzalizmus közötti *paradoxális terek* elemét.

Egyfelől analogikus folyamatokat rögzíthetünk a nemzet és a (nemzet)-kisebbség között. A nemzeti szocializáció, az egyénnek a nemzetlétesülés során létrejött normák szerinti, töréspontokkal közvetített elfogadási folyamata a kisebbségek esetében is felmutatható. A kollektív identitásteremtés szintúgy a nemzetformához kötődik, azaz a nemzetiesülés örökösen újakezdett processzusa, amely a kisebbségi elit-aktorok tevékenységét tükrözi, ugyancsak szemügyre vehető. Ennélfogva *minoritási nemzetformáról* lehet beszélni, ha emlékezünk a nemzetforma fentebb szóba hozott fogalmára. Ez indokolja, hogy a nemzetlétesülés felől haladtunk a kisebbség-létesülés irányába. A kisebbség kapcsán is történelmileg létrejövő formációkat figyelhetünk meg, hiszen a kisebbség soha sem adott, létrejövése, reprodukciója történelmi jelentésekben ölt testet.

Másfelől a kisebbségek kapcsán rögzítenünk kell a felsejlő - különös-képpen az intézmények vonatkozásában feltáruló - különbségeket, méghozzá éppen az állam, a piac és a közösség csomópontjai kapcsán. Amikor azt állítottam, hogy e viszonylat értelmezése nem eleve adott, hanem kontingens politikai értelmezés tárgya, jeleztem, hogy minden egyes esetben meg kell vizsgálni, milyen strukturális kényszerek (pl. világgazdaság, „tranzíció”) határozzák meg a kisebbségek részvételét e viszonylat koordinációjában. Szem előtt kell továbbá tartanunk, hogy a nemzetforma állampolgárságot jelent, amely az önmeghatározó politikai közösségben való teljes részvételt, azaz a teljes jogú tagságot testesíti meg. Az állampolgárság mindig politikai azonosságot is jelent, amely kapcsolatban áll azokkal a materiális és nem-materiális javakkal, amelyeket az emberek elsajátítani törekcsenek. Márpedig a kisebbség nem rendelkezik állammal, ezért esetében nem áll fenn az etnokulturális jelentések és az állampolgárság közötti kötés - viszont politikai pártjai elkülönülő társadalmi alakzatokat hoznak létre, amelyek etnokulturális erőforrások használatának biztosítására hivatottak. Másképpen mondva: a minoritási nemzetformát vezérlő társadalmi aktorok az egyének etnokulturális szocializációjában érdekeltek, ezért irányítják azokat a folyamatokat, amelyek az egyéneknek kollektív imagináriumot és készségeket biztosítanak az állam-piac-közösség vonatkozásában. Ugyanezen aktorok, amikor a kisebbségi egyéneknek a kollektív javakhoz és jogokhoz való hozzáférését kívánják ellenőrizni, a nemzetforma *határainak* megrajzolására törekcsenek. Vagy: amikor e szereplők a kisebbségi közösség feltárulását, a többséggel való társjelenlétét, a többséget megszólító megnyilatkozásait uralják, akkor a nemzetformák által kirajzolt *határok átlépései* fölött óhajtanak kontrollt gyakorolni. Ugyanakkor a kollektív identitás létesítésének újrafolytatása annak a ténynek a fényében érvényes, hogy a kisebbségi éltek nem rendelkeznek az állami erőforrásokhoz való közvetlen hozzáférési lehetőséggel, azok elosztási lehetőségeire csupán közvetett módon, a többségi elitekkel való kompromisszumok során tehetnek szert.

Ez a szűkre szabott leírás alkalmat nyújt arra, hogy állást foglaljak a posztnacionális politikai filozófia és a liberális nacionalizmus diszkussziójában. Számomra kétséges, hogy az állam-piac-közösség viszonylat koordinációjának feszültségei föloldhatók egy kivetített eszményi közösség posztulátumával, legyen az akár a „posztnacionális föderáció”. Kézenfekvő, hogy a nemzeti forma lényeges változáson esett át, de kérdéses, hogy a nemzeti konstellációhoz képest létező „*poszt-stádium*” azonosítható-e valamilyen célirányos és *egyirányú* történelemfilozófiai távlat előfeltevése *nélkül*, amely híján van a történelmileg meghatározott modalitásoknak, a történelmi közvetítettségnek.

A liberális nacionalizmus viszont túlságosan töretlennek ábrázolja a nemzeti szocializáció folyamatait és a többszintű azonosságformák közötti transzfereket. Nem ad hírt arról, ami a történelmileg determinált kisebbségi forma kapcsán szükségszerűen felmerül, az *ellentmondásos* folyamatokról, a szubjektíválás különféle módozatairól, a politikai és a prepolitikai azonosságok feszültségéről. Mert e folyamatok nélkül aligha érthetjük meg az egyén-állam-közösség viszonylatait.

Jakab Dénes Barna

Vázlat a területi állam filozófiai eszmetörténetéhez

Bevezető és metaelmélet: a történeti kontingencia és az állam

A konferencia témájául választott nemzetállam ontológiai, episztemológiai pozícióját a veszfáliai politikaelmélet szilárdan kódolta be egy mozdulatlan, szorosra zárt, paradigmatiszterű rendszerbe. Hogyan jellemezhető ez a térszerkezet?

Az újkori politikaelmélet szerint az állam tágas és az ember természeti képességeihez mérten mindenképpen átfoghatatlan területeken lakó polgárok szervezete, amelynek egységes, hierarchikusan felépített, centralizált döntéshozatali eljárások kölcsönöznek hatékonyságot és stabilitást.¹ A terület mértékéből adódó problémák megoldására egyrészt az adminisztráció, másrészt az államnak és a technikának az infrastruktúrában adódó összakapcsolása szolgál. A terület fokozatosan válik az állam semleges meghatározó elvévé, azáltal, hogy állampolgárait szubsztanciális ismérvektől (származási, konstitutív morális vagy tudatbeli helyzetüktől) eltekintve, csupán az ott-tartózkodás instrumentális kritériuma alapján definiálja. A térbeli dimenzió olyan egyszerű logikai definíciós támpontot kínál, hogy Piaget szerint itt egyenesen az egyik alapvető kognitív szerkezetével állunk szemben. Történeti földrajzi és antropológiai megközelítésű művében Robert Sack ezt az ismeretelméleti és kognitív szempontot tekintette a területi társadalom lényegének, szemben az ösztönös birtoklás, a felségterületek kialakítására való törekvést előtérbe helyező, állatot és embert összehasonlító etológiai, biológiai megközelítésekkel.² Hogy ez az osztályozási

¹ Ez a döntéshozatali gépezet jelenti a szuverenitás belső oldalát. Ez a hobbesi logika egyenlő mértékben hatja át állam- és kormányzati formától függetlenül az abszolút monarchiát, a republikánizmust és a liberális demokráciát is. Ha hobbesi logikával elfogadjuk az államrezon kiindulópontját, akkor nehezen feloldható apóriákhoz jutunk még akkor is, ha a többség-kisebbség kérdéshez nem a nemzetiségi szempontból közelítünk. A többség zsarnokságát firtató filozófiai és politikai eszmetörténet még a nacionalizmus-kutatások előtt demonstrálta ezt, figyelmeztetve arra, hogy az ideálisan működő demokrácia is magában rejt a zsarnokság lehetőségét. Az e gondolkodásmóddal szembeni kihívást nem is annyira az egyéni jogokat deklaráló Constant, hanem a demokrácia közjogi oldalát újraértékelő poliarchikus (Dahl) és a *kinder-gentler* (Lijphart) konszociációs demokráciák jelentik, amelyek a hatalom valamiféle szétszórását tartják kívánatosnak, nemcsak a hatalmi ágak egyszerű elválasztását.

² Piaget szerint az emberi pszichés fejlődés a dolgokat kétféle kritérium alapján osztályozza, az egyik a tárgyak tulajdonságait, a másik a lelőhelyüket emeli ki. A

hajlam milyen antropológiai és politikai kifejeletet teremt a társadalmiasulással járó halmozódás egy kritikus tömegén túl, azzal kapcsolatban megkerülhetetlen Foucault individuáció-elméletének tanulsága. A szuverén territorialitás logikája, a fegyelmező és büntető adminisztratív állam tehát megelőzi a nemzetek kialakulását. A vérségi, nomád vagy interperszonális alapú középkori társadalmak erőterének csomópontjain egymáshoz szervesen kötődő és szubsztantív minőségű, kevésbé formalizálódott emberi kapcsolatok álltak. Ezzel szemben Foucault számára a modern társadalom intézményeit, így az államot is a – Jeremy Benthamtól átvett – panoptikus börtön építészeti és működési törvényszerűségei hatják át, amelyben a kivételes megfigyelő pozícióba helyezett hatalmi központ és az ellenőrzés alatt tartott alanyok egyoldalú viszonya, sajátos térbeli és funkcionális elhelyezése szavatolja a hatalom automatikus működését.³ A társadalmat a hatékony ellenőrzés végett a lehető legapróbb részekre kell osztani, és mindegyik individuumot egy ilyen tér-cellába kell beállítani és elrekeszteni, ezért „kerülni kell a csoportokra szakadást, fel kell számolni a kollektív képződményeket, meg kell vizsgálni a zavaros, feltűnő vagy bujkáló tömegességet”, diktálja a modern ellenőrzés logikája.⁴ A modern individuum helyét a földrajzi tér felparcellázása mellett a funkcionális elrendezés is kijelöli. Ez utóbbit azoknak a gyakorlatoknak, manővereknek és taktikáknak az elsajátítása és elsajátíttatása alakítja ki, amelyekben az individuum részt vesz, és amelyeket a hatalom jóváhagy, megerősít vagy kiolt. Mindezek alapján a rendszer optimális tulajdonsága olcsóságában, diszkréciójában, maximális befolyásolási képességében és a hatalmi apparátus maximális teljesítményének előidézésében áll, mondja Foucault, vagyis abban, hogy a rendszer valamennyi elemének engedelmességét és hasznosságát növelni tudja.⁵ A gondolatmenet végére Giddens és követői felidézésével tehetünk pontot. Munkájukban kristályosodik ki egy olyan, többnyire képszerű leírás az államról, amelyben a nemzetállam történetileg kialakult funkciója szerint „egy lehatárolt hatalom-tároló”, „a modernitás legfontosabb hatalom-tárolója” – amihez Giddens követői hozzáteszik, hogy nemcsak a hatalmat, hanem a vagyont és a nemzetgazdaságot, másodsorban a kulturális identitás tényezőit, harmadsorban pedig a jóléti javakat is összefogó gyűjtőeszköz, tároló (*container*).⁶

szuverenitás és a territorialitás tipikus példa a másodikra, mondja Sack. A szuverenitás vagy a „területi ellenőrzés” fogalmi nem teljesen fedik a sokkal átfogóbb „territorialitást”. Ez utóbbi „az egyének vagy a közösségek azon kísérlete, hogy meghatározzák, befolyásolják vagy ellenőrzik az embereket, a jelenségeket, a viszonylatokat azáltal, hogy egy földrajzi térségnek határt szabnak, fölöttük pedig ellenőrzést követelnek”. Robert David Sack: *Human territoriality. Its theory and history*. Cambridge University Press, 1986, 19–21.

³ Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés*. Gondolat, 1990, 274.

⁴ I. m. 195–196.

⁵ I. m. 296.

⁶ „A nation-state is, therefore, a bordered power-container – as I shall argue, the pre-eminent power-container of the modern era”, írja Giddens: *A contemporary critique of historical materialism*. Vol. 2. *The nation state and violence*. Berkeley-London, [1985] 1987, 120. A metafora kiterjesztése Peter J. Taylor politikai földrajztudós nevéhez

Az állam zártságának egy további oldala a szuverenitás külső elméletével való összevetésben tárul fel.⁷ A politikai rendszer kétszintes építményében, a nemzeti és nemzetközi politika arénájában – az állampolgárok egymáshoz való viszonyához hasonlóan – maga az állam is csak individuuum, szemben más államokkal. Ezért végső azonosulásra, lojalításra, csoport-aggregációra, vagy nevezük bárminek, ami más, mint saját nemzeti mitológiája, az állam nem adhat alapot – még akkor sem, ha ezt antropológiai vagy szociológiai tényezők különösen indokolnák – anélkül, hogy ezzel ne szabadítana fel létérdekével, egyéniségével nehezen összeegyeztethető centrifugális energiákat. A nemzeti önrendelkezési jog virtuálisan egy új államszerű entitást teremt, ami individuumként vonatkozhatna az államrendszer más államaira, és strukturálisan alkalmas lenne nemzetközi jogalanyként megnyilvánulni.⁸ Strukturálisan és virtuálisan, mert mind a nemzetközi jog – amely ma *de jure* nem tekinti nemzetnek, következésképpen az önrendelkezési jog alanyának a kisebbségeket –, mind pedig részben maguk a szecesszió kérdésében óvatos kisebbségek is *status quo* pártiak. Összegezve: a kollektív jogok alapján kialakítandó nemzeti önrendelkezés nem egyeztethető össze a külkapcsolataiban és belső politikai viszonyaiban egyaránt individualista modern politikaelmélet alapfogalmaival,⁹ működési mechanizmusaival, de a nemzetiségi kérdést, amint az alább kiderül, máshonnan lehet és kell megközelíteni.

fűződik. Lásd P. J. Taylor: The state as container: territoriality in the modern world-system. *Progress in Human Geography*, 18. (1994)/2, 151–162.

⁷ A kontraktualisták ezt a kérdést még nem látták tisztán, nem így Hegel, aki messzemenő következményeket tulajdonít az állam és az állampolgárok, a totalitás és az egyének dialektikájának. Az állam „legsajátabb mozzanata – igazi végtelensége mint minden végesnek eszmeisége benne –, az az oldal, amelyben a szubsztancia mint az abszolút hatalom minden egyessel és különlegessel szemben, az étellel, tulajdonnal és ennek jogaival, valamint tágabb körökkel szemben, ezek *semmisségét* [kiemelés – J. D. B.] létezésre juttatja és tudatossá teszi” – fogalmazott Hegel. Szerinte az állam mint *magáértvaló* lét magába szippantja az egyének, a civil társadalom és a korporációk különlegességét, és ezáltal válik egységgé. Ám ezzel az egyesítő mozzanattal az állam maga is különlegessé válik, és kizárólagos lesz: „Az egyéniség mint kizárólagos magáértvaló lét megjelenik *mint viszony más államokhoz*, amelyek mindegyike önálló a többivel szemben”. Lásd Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 321–343. §.

⁸ Vernon van Dyke és mások elképzelése az államról mint *a közösségek közösségéről* nincs kellően tekintettel a nemzetközi rendszerre, és ezért feltételezi, hogy az állam – mintha csak önmagában létezne – problémamentesen részekre oszthatja szuverenitását, amelynek summája úgyis változatlan marad.

⁹ Bíró Gáspár: Kollektív jogok és contractus. *Regio*, 1997/1. A szerző szerint a kollektív jogok szembeállítása az egyéni jogokkal, a kollektív jogok normatív meghatározása üres intellektuális okoskodás. A jogászok és a politikusok számára a jogok kodifikálhatósága fontosabb. Tartalmilag a kisebbségi kollektív jog mindig részjoga a többségi kollektív jognak. Logikailag legfontosabb tartalma az önálló államhoz való jog, amit paradox módon egy olyan állammal szemben kellene érvényre juttatni, amelynek magának joga van a létezéshez.

Az újkori politikaelméleti paradigma megkerülése végett a középkor nem kizárólagos, non-territoriális, mondhatni sajátos univerzalizmusát mai igények szerint kellene aktualizálni, amihez a komunitárius filozófia alkalmas társadalomelméleti háttérrel biztosíthat, és a nemzetiségi kérdésnek is nyújthat egyfajta megoldást.¹⁰ Az állam globális válsága az elmúlt húsz évben egyébként is a figyelem középpontjába állította a nem-területi politikai szerveződési formákat (aminek a filozófia történetében is voltak előzményei) és a paradigmán túli gondolkodást. Jelzésértékű, hogy a nemzetiségi autonómia eszközei – mint a regionális autonómia, a föderáció – középkori eredetűek, a birodalmi provinciák és a szabad városok municipális autonómiáját idézik, ezért egyesek az újkori fejlemények szempontjából rendszerhibának tekintik őket.¹¹

A címben ígért eszmetörténeti vázlat metaelmélete a *történeti szociológia*.¹² Ezen az Arisztotelész, Tocqueville és Weber nevével jellemezhető társadalombölcseleti megközelítési módot értem. A területiségről szóló filozófiai eszmetörténeti toposzok könnyebben interpretálhatók, ha feltesszük, hogy az antik, a középkori, a modern és a posztindusztriális társadalmak között alapvető szerkezeti különbségek vannak, és ezeket a toposzokat összekapcsoljuk e változások történetével. Ennek a történeti dinamikának részletes taglalása nem célja a dolgozatnak. Röviden annyit kell megjegyeznünk, hogy modern területi államról csak a 17. századtól, a vesztfáliai békeszerződéstől kezdődően beszélünk. A folyamat kiváltó okai közé sorolják az exkluzív magántulajdoni rendszer tényleges kialakulását, a tőke és a hatalmi eszközök egy kritikus küszöbön átforduló felhalmozódását, illetve a Habsburg hegemonia letörése érdekében egalitárius alapokra helyezett nemzetközi joggyakorlatot. Az Állam – szemben a Birodalommal – befelé terjeszkedik, története egybeesik társadalmának és területének meghódításával, állampolgárai uniformizálásával, a szétforgácsolt hatalmi fórumok felszámolásával. A modern területi állam fogalma Max Weber meghatározásában vált klasszikussá, aki végigköveti a hatalmi eszközök kisajátításának ezt a tendenciáját. A következőkben vizsgáljuk meg nagyobb léptekben, hogyan követi a társadalomfejlődésnek ezt a kifejtését a filozófia.

¹⁰ Horkay Hörcher Ferenc: Az interszubjektív állam. Vázlat egy közösségelvű államtan lehetőségéről a globalizáció korában. *Magyar Szemle*, IX. (2000) / 3–4.

¹¹ Az újkor ugyan kitermelte a hobbes-i paradigma ellenparadigmáját is, amint azt az alább tárgyalandó Leibniz vagy az általa követett Althusius neve fémjelzi, anélkül azonban, hogy ezek valódi alternatívát, recepciót és alkalmazást is jelenthettek volna a modern politikában.

¹² A klasszikus európai közjogi gondolkodás genézisét vizsgáló, fogalmi rendszerének határait feszegető néhány ismertebb szerző: Max Weber, a történész Otto Hintze, fiatalkori pluralizmusában Harold Laski, a *Nomos der Erde* című könyvében a nemzetközi jogrendszer mibenlétét taglaló Carl Schmitt. Az 1980-as évektől Norbert Elias az állam szociogenezisének leírásával, a történész, a modern állam kialakulását és a városállamok bukását elemző Charles Tilly, a szociológus Michael Mann vagy éppen a politológus J. G. Ruggie vagy Hendryk Spruyt sorolhatók ide.

Az ideális polisz és a politikai közösség teoretikusa: Arisztotelész

A jól ismert állítással szemben, amelyben az ember általános politikai lényegét jelenti ki, Arisztotelész a *Politika* harmadik könyvében nézőpontot változtat. Polisznak innen kezdve az állampolgárok alkotmányos közösségét tekinti, és így sikeresen megold néhány nehéz és gyakorlati fontosságú kérdést a polisz folytonosságával kapcsolatban. Ezek a kérdések a polisz generációs- és államformaváltásaival kapcsolatban merültek föl, s az állami szerződések jogkövetkezményeivel, valamint a polisz megoszlásával kapcsolatos (kivándorlás, mai értelemben vett szecesszió) gyakorlati kérdéseket firtatták.¹³ A polisznak mint politikai közösségnek az „emberek és hely szerint” való tárgyalása a választható legfelszínesebb megközelítés, mondja Arisztotelész (1276a), mert először az ugyanazon a helyen lakó emberekről, letelepült néptörzsekről kell eldönteni, hogy mennyiben formálnak azonos és folytonos közösséget, és ez a kritérium majd könnyen átvihető az elszakadt, kivándorolt részekre is. A városállam polgára nem azáltal polgár, hogy valahol lakik, nem is a jogszolgáltatások igénybevételével lesz azzá, hanem a sajátos közfunkciók gyakorlásával, a bírósági (mai értelemben vett esküdtszéki) és népgyűlési részvételhez való teljes joggal (1275a). A városállam falain belül való tartózkodás, lakhatás egyszerű joga vagy ténye nem definiálja az állampolgárt, hiszen elképzelhető volna az egyetlen fallal körbekerített Peloponnészosz, mint ahogyan ismert volt terjedelmesebb hátszágával Babilon városállama (1267a). Hasonlóképpen, Megara falainak a Korinthoszéival való összeolvasztása, de még tagjaiknak egymással kötendő pusztá házassága sem képes közösséget formálni (1280b). A polisz akkor változik meg, ha államformája megváltozik, és ez a változás maradandó lesz, akkor is, ha tagjai nem változnának.

Mivel erény legalább annyi van, mint amennyi államforma, az erényt táplálni kell, méghozzá a városállami republikánus szellemben, „mert különben a közösségből csupán fegyverbarátság lesz, amely az egymástól távoliak

¹³ A görögök sajátos önértelmezését követve Hansen a polisz szó következő árnyalatait különbözteti meg: topográfiai, fizikai értelemben a polisz egyaránt jelentett erődítményt, megerősített települést, városi települést, városból és hátszágából összetevődő települést; személyi vonatkozásában állampolgári testületet, népgyűlést, illetve kormánytestületet, és elvont (koinonia) értelemben vett politikai közösséget. A *Politika* első könyvében a városállamként értett polisz társadalmi, gazdasági, illetve diakronikus leírásával találkozhatunk. Ezen olvasat szerint a városállam létrejöttének oka a természeti szükségszerűség, ugyanis csak a városállamban valósulhat meg – szemben az oikosszal, a faluval – az ember által birtokolt lényegi tulajdonságok (mint beszéd, igazságosság) kibontakoztatása. Ugyancsak szemben ezekkel a kezdetleges közösségekkel, a városállam az első autarch közösség, egységes egész azokkal mint részekkel szemben (1252b–1253a). A harmadik könyvben Arisztotelész nézőpontot változtat, itt a polisz politikai szerkezetének leírására vállalkozik, mondja Hansen. Érthető módon a polisz ilyen értelmezéséből kimaradnak egyes „részek”, mint a rab-szolgák, nők, jövevények, jogfosztottak. Mogens Herman Hansen: *The Hellenic Polis. In A Comparative Study of Thirty City-States Culture*. Copenhagen, 2000, 165.

szövetségétől csupán a hely tekintetében különbözik”. A természeti, gazdasági szükség által egyesült közösség tagjai „az összeköltözés után is csak úgy érintkeznének egymással, mint amikor még külön laktak”. Az adásvétel és a kereskedelem zökkenőmentes gyakorlása végett létrejött vagy a külső, esetleg a belső fenyegetés elhárítására kialakult, ilyen jellegű törvények alapján szerveződő jogközösség még nem polisz. A térbeli közelség nem elégséges feltétele a városállamnak. Csupán a baráti érzülettel áthatott, boldog és erényes élet közössége, a felismert közjó képes megalapozni az együttélés intézményeit, fogalmaz Arisztotelész az 1280b–1281a részben. Tér, hely, távolság nem számít – sugallja Arisztotelész – addig, ameddig „egyesek ugyan távol lagnának, de mégsem olyan messze, hogy ne érintkeznének” (1280b).

Hannah Arendt szerint ez a kommunikáció jelenti az antik görög számára a szabadságot, az „egymással-beszélés szabadságát”,¹⁴ ami sokkal inkább feltételezi az emberi közösséget és a tér egy teljesen másféle koncepcióját, a kommunikációs teret, mint a szabadság modern megfelelője, ami spontaneitást és beavatkozástól mentes teret feltételez. Kommunikációs tér bárhol keletkezik, ahol emberek jönnek össze, mondja Arendt, és ez nemcsak összeköti, hanem el is választhatja egymástól a résztvevőket,¹⁵ ezért az arisztotelészi szubsztantív politikai és morális kötelekek intézményes ápolása – Arendt felől – az egymás közelében élők közötti kommunikációs kötelekek megteremtését jelenti. Kommunikációs térként viszont a polisz egyedi. Elhagyásával a hozzá hasonlók társaságától fosztja meg magát a száműzött, azoktól, akikkel való beszélgetésében szabadsága egyáltalán létrejöhett.¹⁶

Locke kontraktualizmusa és az *államraison*

Locke magántulajdon-tanának közelebbi vizsgálata a *Második Értekezés*ben hasonlóan nem tár fel közvetlen viszonyokat politikai közösség és terület között.¹⁷ Locke-nál a területiség főleg a „politikai társadalom” és a „magántulajdon” kérdéseinek implikációiból tételezhető fel. De a tulajdon munka általi kisajátításának és a szerzett tulajdon akkumulációjának gondolataival Locke a területiség modern elméletét az *exkluzivitás* fogalmával előlegezi meg. Ilyen kizárólagos tulajdonnak tekinthető már a természeti állapotban bármi, amit az ember a természetből a munkájával kiemelt, és „munkája révén hozzátartoztatott valamit, ami kizárja más emberek közös jogát”.¹⁸ Majd a politikai

¹⁴ Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Gond-Palatinus, Budapest, 2002, 57.

¹⁵ I. m. 39.

¹⁶ I. m. 58.

¹⁷ Baldwin kritikája ennél erősebb, ő azt állítja, hogy az újkori politikai elmélet elmarad a gyakorlat mögött, és a diplomaták ténykedésében több elem előlegezi meg a mai modern területiség eszméjét, mint a filozófiában. Thomas Baldwin: *The territorial state*. In H. Gross – T. R. Harrison (eds.): *Cambridge Essays in Jurisprudence*. Clarendon Press, Oxford, 1992, 207–230.

¹⁸ John Locke: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986, 27. A továbbiakban: ME.

társadalomban is a kisajátítás teremti meg a „rögzített tulajdont a föld vonatkozásában”.¹⁹ Ez a kritérium egy újabb szempontból is vonatkozik a köztulajdonra, és pedig ez a föld már „nem közös az egész emberiség vonatkozásában, hanem ennek az országnak vagy közösségnek a közös tulajdona”.²⁰ Fontos látni azonban azt, hogy a „megállapodás révén köztulajdonban maradt”²¹ földekkel azokra a földterületekre utalt Locke, amelyeknek az állam polgárjogi értelemben a tulajdonosa (*dominium*), és nem az államhoz, mint közjogi testülethez szükségszerűen tartozó oszthatatlan, elidegeníthetetlen földterületre (*imperium*). Locke hiányossága pedig az, hogy ezek a szempontok írásában nem válnak szét élesen.²²

A kisajátítástól a rögzített tulajdon kialakításáig nem vezetett közvetlen út, amiért is Locke garanciális biztosítékokat iktat a rendszerbe. A politika elsődleges, ha nem egyetlen érteleme Locke szerint törvényes keretekben rögzíteni a magántulajdont, és véget vetni a vég nélküli szabad szerzésnek. Ezért a különböző közösségek szentesítették „területeik határát, törvények segítségével szabályozták a magánemberek tulajdonát, és így szerződés és megállapodás útján rögzítették a tulajdont, amit a munka és az ipar hozott létre”.²³ A pénz bevezetésével és a politikai közösség határainak megvonásával nyílt alkalom a felhalmozásra, szűkössé és értékessé formálva a földet. Ez a megegyezései formula a tágabb, közösségek közötti viszonyokra is kiterjed: az államok is pozitív egyezményrel rögzítik, hogy lemondanak a Föld egész területére vonatkozó természetes jogaikról, egymás területi jogainak háborításáról. Ezen a ponton újra nyilvánvaló, hogy az államok közötti szerződés egyszerű magánjogi formákhoz igazodik, az államok nem a belső szuverenitás és a belügyekbe való beavatkozástól mentes politika elveit deklarálják, csupán „egymás tulajdonát” tekintik megállapodásuk tárgyának.²⁴ A területi szuverenitás tételezéséhez akkor kerül a legközelebb, amikor a kormány törvényeivel szembeni általános engedelmisséget követel mindenkitől, aki a területen tartózkodik, és itt bármilyen megnyilvánulás a kormány hatalmának hallgatólagos elismerését jelenti. Am Locke figyelme itt újra a terület birtoklásának különféle eseteire irányul, az egyszerű országúti vándorlástól, a szállodai átutazástól a terület vásárlásáig és örökléséig. Ezen a skálán kívül semmilyen élettevékenységet nem tekint a kormány fennhatósága szerint relevánsnak, sőt kifejezetten kimondja, hogy „a kormánynak csak a föld fölött van közvetlen fennhatósága”.²⁵ Locke „terület” fogalmának rekonstrukciójában markáns elméleti következményeket eredményez a *vacuis locis*-érv, a „parlagon heverő” nagy földterületekről szóló

¹⁹ ME 38.

²⁰ ME 35.

²¹ ME 28.

²² Johann Kaspar Bluntschli, a híres jogtudós szerint ezeket ugyan már az ókorban megkülönböztették, azonban a megkülönböztetés a kortársak közül expliciten Grotiusnál jelenik meg. Bluntschli: *The Theory of the State*. Batoche Books, Kitchener, 2000, 166. jegyzet.

²³ ME 45.

²⁴ ME 45. Kiemelés az eredetiben.

²⁵ ME 119-121.

elképzelés.²⁶ Ez könnyen megmagyarázza az emigráns és a kormányzat közötti jogi kapcsolat megszűnését.

Van-e egyáltalán a társadalmi szerződésnek a tulajdonjog garantálásán túli célja? Több értelmezés is lehetséges. A legerőteljesebben akkor fogalmaz Locke, amikor azt feltételezi, hogy az igazságtalan háborúban legyőzöttek csupán az életét, de nem a tulajdonát áll jogában a legyőzöttnékvé elvenni. Itt úgy is tűnhet, hogy a tulajdonhoz való jog még az élethez való jognál is fontosabb.²⁷ Másik értelmezésre nyílik lehetőség ott, ahol egy konstruktív fordulattal Locke *tulajdonnak* nevezi „közös elnevezéssel” az élet, a szabadság és a vagyon védelmét.²⁸ Míg ez előbbi helyen együtt, addig másutt²⁹ már külön nevesíti ezeket a jogokat. Főleg a polgári társadalom keretei között nehéz világosan megkülönböztetni a jogok tartalmát.³⁰ Ha a tulajdon eredetéről szóló locke-i elképzelést mozgósítjuk ebben az értelmezési helyzetben, akkor hasonlóan nem tehetünk éles különbséget a tulajdonjog és a személyiségi jogok között, ugyanis minden jog egyéni törekvéseket tükröz. A tulajdonjog lényegét nem a dologi oldal, hanem inkább szociálpszichológiai összetevői jelentik, amint ez kiderülhet a tulajdon munka általi létrehozásának tanából.

Hogyan kapcsolható össze ebben a gondolatrendszerben „terület” és „állam”? Valójában sehogy! A természeti állapotot téve meg kiindulási pontnak lehetetlenség előfeltételezni a rögzített földrajzi területet, mert a természeti állapotban csak gazdátlan földek vannak, de nincs körülhatárolt terület. Az elképzelésen áttetszik, hogy érvényessége nehezen nyújtható a modern államrendszer kialakulásának pillanatán túlra. A szerződés a magántulajdon garantálásának és az állam területi jogainak oka és előzménye. Az állampolgárokat ebben az eredeti pillanatban – hasonlóan a nomádokhoz – a közösség épp-ott-léte definiálja. Ezért sehogyan sem állítható, mint később Max Webernél, hogy legitim hatalomra és egy földterületre van szükség az államhoz, mert Locke-nál a kettő viszonya nem fogható fel szimultán viszonyként, hanem épp ellenkezőleg, csak szukcesszíven.

²⁶ „Kezdetben tehát az egész világ Amerika volt, mégpedig sokkal inkább, mint most.” ME 49.

²⁷ ME 180.

²⁸ ME 123.

²⁹ ME 190.

³⁰ A liberális Locke-kommentátor a politika szélsőséges helyzeteiből kiindulva (ilyen az emigrációban visszanyert szabadság joga, a hódítóval szemben megőrzött tulajdonjog) következtet arra, hogy ha kivételes esetben különbség tehető ezek között a jogok közt, akkor általában sem keverhetjük össze őket. Mégis, Selinger ezzel nem tekinti összeegyeztethetetlennek azt a kijelentését, hogy a tulajdonjog a személyi jogoknak és az összes többi jognak a prototípusa. M. Selinger: *The Liberal Politics of John Locke*. London, 1968, 273–274.

Középkori modell Leibniznél

A hannoveri fejedelem szolgálatába szegődött Leibniz 1677-ben álnév alatt fejtett ki egy, a „keresztény köztársaságok” fölött örökös Német-Római Birodalom és a Pápa teológiai-politikai primátusát hangsúlyozó, a középkori mércéhez igazított tanítást. Ebben a birodalmi keretben, amelyben a szuverén jogokat megosztja, a kis német fejedelmeknek is a szuverén uralkodókhoz hasonló előjogokat követel.³¹ A terület és a jogok szimultán tételezésével Leibniz a maga problémaérzékelésével, fogalomhasználatával sokkal közelebb áll századunkhoz, mint Locke, ám tételei és ajánlatai újkori szemmel nézve maradinak tűnhettek.

Az állam – mondja Leibniz – az embereknek egy „meglehetősen terjedelmes gyülekezete”, amelyet a külső ellenség elleni védelem reménye, az egymással való együttélés szándéka, illetve egy közigazgatási apparátus tart össze.³² A terület földrajzi értelemben nagyobb összefüggő területet jelent, amiből kizárja a család, a tanya vagy a falu kiterjedéssel nem rendelkező egységeit.³³ A politikailag releváns területek kiterjedésük és adminisztratív jellegük szerint osztályozva lehetnek domíniumok, amelyek fölött a régiók helyezkednek el, ez utóbbiak pedig a tartományok részei lehetnek. Leibniz eredetisége³⁴ a továbbiakban azért vitathatatlan, mert felismeri, hogy elsődleges jelentése mellett a terület egyben „a törvényeknek és jogoknak az összessége, hasonlatosan a családhoz vagy a lakóhelyhez, amelyben az örökösödés és a vagyon ugyancsak előfeltételezik a jogokat és a dolgokat, így a terület jelképezi a föld egy lakott részén igénybe vehető jogokat és törvényeket”³⁵ [kiemelés – J. D. B.].

A politika szerkezetének hierarchikus területi és hatalmi egységekbe való rendezése arra készíti, hogy adott esetben akár pozitív jogi korlátokat is tulajdoníthasson az uralkodóknak. Így a területi fennhatóság jogában három fontosabb összetevőt különböztet meg: a törvényhozás joga mellett az enyhe kényszer (a hagyományos *imperium* joga) és az erőteljes katonai hatalmat. Az előbbi felosztás alapján a szuverenitásról legkönnyebben a törvényhozási jog választható le és utalható tetszés szerinti alacsonyabb szintekre, ezzel párhuzamosan az egyetlen elidegeníthetetlen jogosítvány a háborúhoz való jog, amelyet csak a terület igazi urai engedhetnek meg maguknak. A szuverenitás leegyszerűsítése egyedi kivételek alapján is elképzelhető. Esküvel, megállapodásokkal, helyi szokásoknak hódolva egyes királyi jogosítványok (*regáliák*), mint a bányászat, a halászat vagy a pénzverés, megtilthatók a szuverénnek. Mivel az uralom igen minimális energia-ráfordítással is fenntartható, a

³¹ Caesarinus Fürsteneris [Leibniz]: De Suprematu Principium Germaniae. In G. W. Leibniz: *Political writings*. Translated and edited by Patrick Riley. Cambridge University Press, [1972] 1988, 111–120, 116.

³² I. m. 114.

³³ Uo.

³⁴ Baldwin majd csak a 18. század végéhez, Bluntschli és Sidgwick munkásságához köti a politika területi dimenziójának felismerését. Baldwin: i. m. 214.

³⁵ Leibniz: i. m. 114.

területi fennhatóság joga nehezen üríthető ki.³⁶ A hatalom szerencsés esetben erőszak nélkül, pusztán hódolat révén is megőrizhető, amihez csak az uralkodói udvartartáshoz elégséges adókivetési jogot kell fenntartani. Ez a jog megilleti a Birodalom összes fejedelmét, grófját, szabad városát, nemcsak az erősebb államok uralkodóit, akik önerőből is képesek háborút kezdeményezni. Minden „szuverén” egymás testvére, „*prince d'une maison souveraine*”, mondja Leibniz, és a hierarchikus rendszerben rangban egyenlő félnek deklarálja az alacsonyabb hatalmi képességekkel regnáló uralkodót.³⁷ Ha a főhatalom megosztott, veti fel Leibniz, potenciálisan ugyan fennáll a széthúzás lehetősége, de a tapasztalat azt mutatja, hogy az emberek véleménye inkább a közép felé tart, mérséklettel ebben a politikai térszerkezetben is kialakítható a stabilitás. Hobbes tévedése abban áll, hogy pesszimista antropológiai előfeltevései ellenére is azt gondolta: egy pusztán szervezeti megoldással *a priori* kiiktathatók a társadalmat sújtó kellemetlenségek.

Kereskedők, nomádok és világpolgárok az újkorban

A területi állam és a nem-területi variánsok a 18–19. században tovább fejlődnek. E későbbi korszak majdnem egyidejűleg termeli ki az újkornak Sidgwick, Bluntschli, Jellinek műveiben³⁸ a területi állam kifinomított változatát, Smith, Kant, Constant, Tocqueville írásaiban pedig az állam relativizálásának máig ható toposzait.

Az újkori világpolgár Kant *Örök békéjének* morális érvrendszerébe ágyazottnak mutatkozik be. Kant, bár a morált önmagában is gyakorlatnak tartotta, mégis kereste és megtalálta az összekötő kapcsot a jog és a politika, illetve a morál között. Még ha ez időben elhúzódó folyamat is, a közjog állapotának megvalósítása erkölcsi kötelesség és megalapozott reménység, tehát a moralitás és a boldogság elvének lehetséges szintézise.³⁹ Ésszerűségi és morális érvek alapján Kant az örök béke tervezetének három végleges cikkelyét fogalmazza meg, amihez todalékként szociológiai, természeti érveket is csatol. Eszmetörténeti vázlatunk szempontjából a második és a harmadik cikkelyt tekinthetjük megfontolásra érdemesnek. A második cikkely szerint „a nemzetközi jognak a szabad államok föderalizmusán kell nyugodnia”.⁴⁰ Magyarozatként Kant ezt azzal állítja szembe, hogy kora nemzetközi joga, ahogyan korunké is, az államokat hadiállapotban feltételezi, úgy, hogy azok gyakran már azzal is sérelmet okoznak egymásnak, hogy egymás közelében élnek. Igaz, Kant nem tud túllépni

³⁶ I. m. 116.

³⁷ I. m. 116–117.

³⁸ Különösen H. Sidgwick: *The Elements of Politics* (London, 1897), amire alább Walzer is támaszkodik.

³⁹ Immanuel Kant: Az örök békéről. In uő: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, h. n., é. n., 255–335, 309.

⁴⁰ I. m. 269.

logikai előfeltevésén, és visszariad a világállam kimondásától. De leszögezi, hogy az ész szavára hagyatkozó államok számára egyetlen út járható, és pedig ha „fömládozzák vad (törvényeknek híjával levő) szabadságukat, s kényszerítő közjogi törvényeknek engedve megalkotják a népek valamiféle államát (*civitas gentium*)”, amelynek a földkerekség összes népét tartalmaznia kell.⁴¹ A harmadik cikkely szentesíti a hospitalitás pozitív jogát, amely „minden embert megillet, és fölhatalmaz, hogy magát társként felkínálja” egy másik ember számára.⁴² Ez a jog tartalmában szemlélve először az érintkezés és az utazás joga, amelyet végül aztán közjogi formában rögzítenek, egy világpolgári jog alapján. Jellegzetessége, hogy „e jog bárhol esett sérelmét a Föld minden pontján megérik”, és indokoltan vélhetjük, hogy igazságot is szolgáltatnak.⁴³ A Föld véges felület, amiből Kant arra következtet, hogy bizonyos jogaik a politikai közösség határain túl is megilletik az embereket. De egyben felveti a politikai közösség határainak a Föld határaival való egybeolvadásának távlatait is, a világállam – konföderációs elv szerinti – tervét is. Az említett toldalékban pedig abban bízunk, hogy természeti mechanizmusok, a félelem, a kalmárszellem is közreműködik ebben a világméretű integrációban.

A piaci szellem, a magántulajdonosi kalkuláció programját Adam Smith már húsz évvel korábban napirendre tűzte a *Nemzetek gazdagságában*. Kiindulópontja a munkamegosztás kérdése, amihez Smith csak olyan földrajzi keretet tudott elképzelni, amelyben a gazdasági szükségletek kielégítése nem korlátozható egyetlen állam területére, mert az olcsó nyersanyagok felvétele, cseréje, a profitkalkuláció, a foglalkozások ideális elkülönülése, a városi társadalom szükségleteinek kielégítése csak nagyobb terjedelmű piac játéktérében valósulhat meg. Bár a közgazdász Smith szemszögéből a földrajzi területek korántsem homogén jellegűek vagy felcserélhetőek, mint ahogyan ez az államközpontú jogi-politikai tanításban látható, szeme előtt a tengeri és folyami szállítás logisztikai megoldásai lebegtek, amely az ipar érdekében „az egész világot nyitja meg piacként mindenfajta munkatermék számára”.⁴⁴ Smith individualizmusa és gazdasági kalkuláción alapuló racionalizmusa – következményeit szemlélve – a területi szuverénnel a fogyasztó szuverenitását állítja szembe: „Semmi sem tűnik kevésbé összeegyeztethetőnek, mint a szuverén és a kereskedő jelleme.”⁴⁵ Ezért a szuverén – eltekintve egyes minimalista jogosítványoktól, amelyek a kereskedelem működőképességének érdekében indokoltak – nem avatkozhat az egyének gazdasági döntéseibe, hiszen az egyén a saját érdekének legjobb ismerőjeként megteszi a szükséges erőfeszítéseket a számára legelőnyösebb befektetés megtalálására.⁴⁶

⁴¹ I. m. 273.

⁴² I. m. 275.

⁴³ I. m. 277.

⁴⁴ Adam Smith: *Nemzetek gazdagsága*. KJK, Budapest, 1992, 29. A további Smith-idézetek forrása: Adam Smith: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/smith/wealth/wealbk05>. A továbbiakban: NG.

⁴⁵ NG V/2.

⁴⁶ NG IV/2.

Azt, hogy a gazdasági folyamatokban „a társadalmak érdekszférája területük határain” is túlterjedhet, a maga korában Benjamin Constant is felismerte, és az egyéni szabadság érdekében a modernnek kereskedelmi államának ilyen kedvezményeit – szemben a régiek katonai államának kötöttségeivel – egyenesen igényelte is.⁴⁷ Politika és gazdaság szembeállításával nemcsak történelmi korszakokat, hanem magában a modern világban is kétféle – egyidejűleg ható – attitűdöt különített el egymástól. A szuverénnel és a politikával szembeni bizalmatlansága igen erőteljes, Constant – Kanttól eltérően – mégis szigorúan zárt politikai közösséget feltételez, megtagadva a külföldiektől a polgárjogot, ám ennek oldásaképpen tetszés szerinti emigrálási jogot konzakráll. Politikai jogokat nem lehetséges levezetni a közrendben és a közjavakban való érdekelttség, sem pedig az emberi ész általános attribútumából.⁴⁸ A hazafiság, bölcsesség, józan ítélőképesség, áldozat, odaadás erényei viszont megalapozhatják ezeket a jogokat, ám ezekkel valójában csak a vagyonos tulajdonosi réteg bírhat, aki egyedül ismerheti behatóan a hon érdekeit, s rögzített tulajdona intézményes szilárdságot kölcsönöz a politikának. A földművesek jelleméhez tartozik a rendszeresség, állhatatosság kívánatos politikai erénye. „Egy majorság a haza kicsinyített mása”, ez mozgósítja az emlékezetet, és illeti meg az ember morális énjét – ismeri el Constant.⁴⁹ A politikából következetesen kizárja a csak iparos réteget, mondván, hogy „az ipar elválasztja az egyéni érdeket a hazafiságtól”.⁵⁰ Constant nyilvánvaló törekvése egyben az, hogy problémamentes átjárást biztosítson e kétféle attitűddel jellemezhető világ között – ez indokolja, hogy a földbirtokkal rendelkező ipari tulajdonosok joggal szállhatnak be a politikába.⁵¹ Constant valódi szimpátiája ebben a párhuzamos világban – az iparosok és földművesek világában – az előbbieké. Ezt könnyen beláthatjuk, ha a történeti fejlődés perspektívájából hasonlítjuk össze e két embertípust és termelési formát, de akkor is, ha a gondolatrendszer gerincének tekintett egyéni szabadság problémája felől közelítjük meg a kérdést: „el kell jönnie annak az időnek, amikor a kereskedelem a háború helyébe lép. Ennek a kornak a küszöbére érkeztünk”⁵² – vallotta bizakodón.

A modern ember másfelől hedonisztikus életre vágyik, célja nem a politikai részvétel, hanem „a magánfüggetlenség békés élvezete” vagy „a magánévezetek biztonsága”, amit az intézményi garanciák nyújthatnak neki.⁵³ A kereskedelem erre igencsak alkalmas eszköz, mert egyszerre ébreszti fel „a függetlenség szenvedélyes vágyát”, illetve hallatlan mobilitást kölcsönöz. A kereskedelem uniformis transznacionális teret biztosít, ahová az iparos veszte-

⁴⁷ Benjamin Constant: *A régiek és a modernnek szabadsága*. Atlantisz, Budapest, 1997, 42.

⁴⁸ I. m. 114–115.

⁴⁹ I. m. 118. Constant republikánus (kommunitárius) értelmezéséhez lásd Dénes Iván Zoltán: *A szabadság kétféle felfogása: beavatkozástól mentes cselekvés és uralom nélküli állapot*. Konferencia-előadás, ELTE Filozófia Intézet, 2004. szeptember 23.

⁵⁰ Constant: i. m. 119.

⁵¹ I. m. 119–120.

⁵² I. m. 242.

⁵³ I. m. 246.

ség nélkül beléphet, és ahová vagyonát tetszés szerint átviheti.⁵⁴ Ez az életforma kevesebb rendszerességet, több véletlent és nélkülözhetetlen szerencsét feltételez. Személyes szabadságát az ipari tulajdonából kilúgozott politikai értékcsökkenéssel együtt kell elkönyvelnie, de ez mit sem számít, amikor cserébe olyan szabadságot kölcsönöz, „amelyet semmiféle intézményrendszer le nem küzdhet”.⁵⁵ Ezt a garanciát, ami a pénz megfoghatatlanságára épít, a kereskedelemmel párhuzamosan izmosodó zsarnoki rendszer ellenében tervezi meg. Aki szeretné elkerülni, hogy bekebelezze a politika, az „áthelyezi vagyonát, jó messze, s magával viszi magánéletének minden örömét”.⁵⁶

Az észak-amerikai bennszülöttek helyzetéről szóló jelentésével *A demokrácia Amerikában* írója hasonlóképpen két párhuzamos világ tragikus kölcsönhatását rögzítette, amely a beszámolóban mint a tér birtokbavételére alkotott más-más stratégiák összecsapása rajzolódik ki. Éleslátóan jelenít meg egy olyan folyamatot, amelyben a sokszoros szerepcseré folytán a vadászó életmódból nomád földönfutóvá tett indiánokra lelketlen civilizáltak vadásznak. Mivel ez a felfedezési folyamat egyben a Föld utolsó fehér foltjainak birtokba vételét jelentette, a rendszer feszessé téételét ebben a kontextusban az „aszimmetrikus ellenfogalmak” dinamikáját követve az indiánokat sújtó teljes ellehetetlenítési politika módszere, nem az integráció, hanem a téren kívül helyezés szolgálta: a laza territoriális kapcsolat teljes felbomlasztása.

Tudósításában Tocqueville meglepetten fedezi fel az amerikai törzsek és a germán középkor intézményrendszerének hasonlóságát.⁵⁷ Az Államok pásztor és vadász törzseinek viszonya a területhez, noha kötetlen, de nem véletlenszerű, „mindig meghatározott rend szerint vándorolnak, és minduntalan visszatérnek kiindulási helyükre”.⁵⁸ Termőföldtől való megfosztásukat könnyítette az egyéni magántulajdon hiánya, a területhez való különlegesen szabad és fesztelen kapcsolat, amit a szerző zseniális nyelvi leleménnyel így foglal össze: „Az indiánok anélkül bírták [a földterületet], hogy birtokolták volna.”⁵⁹ Noha valamiféle hazaszeretet fűzte őket őseik földjéhez, feltételezi Tocqueville, amennyiben területük határai bizonytalanok voltak, „egyetlen részének megvédéséhez sem fűződik egyéni érdek”.⁶⁰ Ehhez társul, hogy a fehérek stratégiájában megjelenik a területek homogenitásának és felcserélhetőségének érve. Ha egyik vidék, mocsár, erdő sem jobb a másiknál, akkor az indiánoknak ésszerű és igazságos cserébe ajánlani nyugatibb fekvésű földeket – vélekedtek az európaiak.

⁵⁴ I. m. 244, 118–119.

⁵⁵ I. m. 120.

⁵⁶ I. m. 257.

⁵⁷ Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Gondolat, Budapest, 1983, 90.

⁵⁸ I. m. 288.

⁵⁹ „Les Indiens l’occupaient, mais ne le possédaient pas”. Lásd: Tocqueville: *De la démocratie en Amérique*, 29. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_1/democratie_t1_1.doc#livre_1_p1_ch_1

⁶⁰ Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Id. kiad. 282.

A fehérrel való összetűzésben elszakadnak azok a laza szálak, amelyek hajdan a kötetlen területekhez fűzték az indiánokat, akik így fokozatosan süllyednek alá a sorvadás különféle fokozatain: a törzsek feloszlanak, az emberek atomizálódnak, nyelvi és kulturálisan megsemmisülnek, és végkifejletként teljesen „meggyengül a kötelék, amely a társadalomhoz fűzte az indiánokat [...] [akiknek] nincs már hazájuk, s hamarosan nép se lesznek többé”.⁶¹ Bárhonnan is nézzük a dolgot, összegez Tocqueville, az indiánok halálra vannak ítélve. „Ha tovább kóborolnak egyik lakatlan helyről a másikra, elpusztulnak, ha megpróbálnak letelepedni, ugyancsak elpusztulnak” a civilizációs konkurenciában. A pásztorkodó, vadász nomád életmódról a folyamatos menekülés pályájára kényszerített indiánok már nem reménykedhetnek a lakatlan földek békéjében, abban a szabadságban, amelyben a természeti nomád népek harmonikusan élnek. A földtől és jogaiktól való kifosztásuk egyben a politikai földrajzi térből való kiszorulást is eredményezte. Arról meg végképp le kellett mondaniuk, hogy valaha örökre megszabadulhatnának a fehér embertől, akivel kereskednek, aki fegyverekkel látja el őket.

A törzsi gondolkodás anatómiája Walzernél

A mai filozófiai irodalomban a szubsztanciális közösségi és területi szempontok összekapcsolását Michael Walzer kommunitárius filozófiájában találhatjuk meg.⁶² Elemzendő írásaiban tulajdonképpen megvédi az állami keretekben zajló politika létjogosultságát, ám anélkül, hogy nosztalgiával fordulna a civil társadalom liberális prepolitikai, a piaci logika alapján szerveződő társadalomelmélete felé. A globális és az európai integráció margóján tett megjegyzései jelzik, hogy nála az állam egyfajta minimalista apológiájával és új foratókönyvével is találkozunk.⁶³ Hasonlóan fontos antropológiai fogalomrendszere és érvelési stratégiája. A kommunitárius keret – szemben a szuverén jogi-politikai posztulálásával – lehetőséget kölcsönzött az államelméleti fogalmak tudatos mellőzésére. Nem államok és állampolgárok, hanem tagok és idegenek között jelent választóvonalat a politikai közösség. Ez a választóvonal – ahogyan Arisztotelésznél már láthattuk – egyben térbeli, de ez a térbeliség politikai-szociológiai ténykérdés, nem pedig kalkulált következmény, mint Locke-nál, és nem is kiindulópont, mint Webernél. Walzer kiindulópontja a közösség jóléti igényeinek és az ezeket megvalósító elosztó igazságosságnak a feltételezése. A tagságot, a védett politikai teret a közösség legfontosabb politikai javai közé számítja, amelyek kellő védelmet nyújthatnak a piaccal szemben. A politikai pluralizmus ellenes hobbes-i averzió és a

⁶¹ I. m. 283.

⁶² Michael Walzer: Membership. In Shlomo Avineri – Avner De-Shalit (eds.): *Communitarianism and individualism*. Oxford University Press, 1992, 64–84; uő: Notes on the new tribalism. In Chris Brown (ed.): *Political restructuring in Europe: ethical perspectives*. Routledge and Kegan Paul, 1994, 18–200.

⁶³ M. Walzer (ed.): *Toward a global civil society*. Berghahn Books, 1995.

szuverenitás posztulálása helyett a térszerveződés arisztotelészi dinamikáját, míg az állam és a pluralitás viszonylatában a redukálhatatlan civil társadalom hegeli mércéjét tartja irányadónak.⁶⁴

Walzer egyfelől elismeri, hogy a politikai javak hasznosítása elkerülhetetlenül földrajzi egységekben, területiális szerveződési formában lehetséges.⁶⁵ Ennek ellenére figyelmet érdemel nála a *környék* (*neighbourhood*) fogalma és dinamikája, amelyet Walzer egyféle organikusan változó, védelmező funkciójú, politikai értelemben tovább nem bontható mikroszintű területi egységként képzel el, amelynek működése a makroszintű környezet kölcsönhatásának függvényében különbözőképpen valósulhat meg.

Területi államban a környék véletlenszerűen összeverődött emberek közömbös élettere. Olyan emberi közösség, amely nem rendelkezik a tagság meghatározásának közjogositványával, semmilyen jogi szabályozásával. Ebben az ideális környezetben a piac szabályozza a belépőket és a távozókat, akik ugyan nem mindig szívesen látott vendégek, de a munkavállalási diszkrimináció tilalma a lakhelyváltogatást jogilag nem akadályozza. A környék akkor és csakis akkor lehet potenciálisan nyitott, ha az állam zárt, és szabályozza a bevándorlást. Ezzel szemben a globális folyamatok kontextusában a környék előtt újabb alternatívák is felmerülnek. Az állam elhalásának lehetőségével számolva Walzer Sidgwick szabad emigrációt támogató utilitárius nézeteit illeti kritikával. A kereskedelem és a költözködés teljes jogú, bármely állammal szemben kikényszeríthető egyéni szabadságjogát mint a világ egyetlen helyé, egy hatalmas környékké szerveződésének lehetőségét elveti. Egy ilyen világban a környékbeliek teljesen idegenek egymásnak, mert az egyéni önszervezésre alapuló kultúra és az ebből fakadó politikai lojalitás néhány generáció alatt elporladna, és az ilyenfajta globális államot csak globális erőszakkal lehet fenntartani. Ha az állam határai nem töltik be funkcióikat, nem szabályozzák többé a tagságot, ezt a funkciót a környék kénytelen átvenni, és képes is erre a feladatra, ahogyan erre a kozmopolita birodalmak parokiálissá váló metropoliszai – mint az ókori Alexandria vagy a 20. századelő New Yorkja – példát szolgáltatnak a történelemből. Walzer hite és optimizmusa – *horribile dictu* erre a globális végkifejletre tartalékolva – éppenséggel a vidék önszervező, bezáruló képességén alapul, amelyben a környékek kvázi kisállamokká szerveződnek. „Az állam falainak lerombolásával nem egy falak nélküli világot kell kialakítanunk, ahogyan Sidgwick aggódalmasan ajánlotta, hanem ezernyi kis erődöt.”⁶⁶ Maguknak az erődöknek a lerombolása nem célszerű. A csoportok jellegzetességei éppen elkülöníthetőségükön alapulnak, valamilyen szinten a bezárkózást, a saját tagság- és jóléti politikát meg kell engedni. De vajon milyen szinteket célszerű számításba venni?

⁶⁴ I. m., Introduction.

⁶⁵ Az ausztromarxisták által köztudatba hozott személyi autonómiáról és általában a non-teritoriális alternatíváról lesújtó véleményt fogalmaz meg, és pedig hogy ezek a területi államok parazitái. Walzer: *Membership*. Id. kiad. 81.

⁶⁶ I. m. 74.

Végkövetkezéseiben Walzer szkeptikus és óvatos. Szerinte nincs általános, elvi jellegű válasz a nemzetállam egyoldalúságainak kijavítására. Elméletileg egyaránt érvelhetnénk a szecesszió, a határmódosítás, a regionális és politikai autonómia, illetve a kulturális pluralizmus mellett. Annyi bizonyos, mondja Walzer, hogy a törzsi nacionalizmusban rejlő jogosultságot sem az univerzalizmus, sem a reduktív hobbes-i szemlélet nem értette meg. A szecesszióhoz való jogból és a népakaratból kiindulva meg kellene egyszer próbálkozni Kelet-Európa területi újrendezésével, végre jogaikhoz kellene juttatni a törzseket. Csak miután megtapasztalták a szeparáció gazdasági és politikai következményeit, nyílnak lehetőség új, önkéntes érdekközösség létrehozására, például egyéni léptékű felzárkózással az Európai Unióhoz. Egy ilyen megfelelő biztonsági keret létrehozásával, az identitások megosztásával és megsokszorozásával a törzsi identitás romboló szenvedélyessége kivédhető.⁶⁷

Kétféle forgatókönyv a globalizációról és az Európai Unióról

Eszmetörténeti vázlatom végére érve arra törekszem, hogy érveket hozzak egy nem területi alapon szerveződő Európai Unió társadalomelméletéhez. Úgy tűnik, ez körvonalazná az Unió jövőjéről, államformájáról, társadalmáról kialakítandó álláspontot, szemben az ide vonatkozó szokványos elméletek nagyobbik részével, amelyek nem kívánnak kilépni a modern politikaelmélet adta keretekből. Az európai társadalomnak – a politikai modernitás adta keretek között – először a funkcionista és a társadalmi integrációs modell alternatívái között kell választania.⁶⁸ Sokan úgy gondolják, hogy a nemzetállamok kormányközi együttműködését és a belső szabad piacot feltételező funkcionista irány egy olyan minimális kohéziót kölcsönöz a jövőben, amelyet a társadalmi integráció valamilyen erősebb formájával kell kiegészíteni. Számukra a társadalmi integráció az Unió döntéshozatalának olajozottabbá tételéhez, a jóléti egyenlenségek felszámolásának szándékához kötődik. Ezzel az érintettek zöme még egyetért, az igazi kihívást az integráció pontosabb meghatározása, az európai politikai közösség társadalmi kötelekeinek felfedése jelentené. A progresszív baloldal főként az európai értékrendben és kultúrában látja a nemzetállami partikuláris identitások meghaladásának lehetőségét. *Ethnosz* helyett európai *démosz*, mondják, miközben felvázolják az általuk leértékelt „törzsi” identitások meghaladásának útját. Ez nagyrészt az európai magaskultúra és a fogyasztói civilizáció habitusának elegyítését jelenti, amihez egy államközi, a radikálisabbak szerint pedig föderatív politikai intézményrendszer elfogadását javasolják. Vannak olyan elképzelések is, mint amit David Held, részben Habermas fejtett ki, amely szerint az Uniónak egy egészen sajátos

⁶⁷ Walzer: *Notes on the new tribalism*. Id. kiad. 197.

⁶⁸ Lásd J. Habermas: *The postnational constellation: political essays*. Translated and edited by Max Pensky. Polity Press, 2001, 83.

képződménnyé, egy szuperállammá kell fejlődnie, amely a kanti ihletésű viládemokrácia csírája és előretolt bázisa lehetne. Ez utóbbi ugyan meghaladja a modernitás politikai kereteit, de készséggel felvállalja emancipatorikus értékeit.

Így Habermas a modern nyugati politikai kultúra eljárásaira, intézményeire támaszkodva fejti ki elképzeléseit az európai politikai közösségről. Elképzelésének egyik alkotóeleme az alkotmányos patriotizmusként elhíresült szóösszetétel, amelyben Habermas az állampolgári lojalitás célpontját az alkotmányba és a jogrendbe helyezte, nem pedig a nemzeti sajátosságokba. Egy másik összetevő az általa alkotott deliberatív állampolgárság fogalma, amit a procedurális és a republikánus hagyomány egyensúlyban tartásával igyekeznek elérni.⁶⁹ Az egyensúlyban tartás abban áll, hogy lehetségesnek tartja a liberális hagyományból kiragadott jogi eljárásokat a jellegzetes republikánus participatív életérzés szerves részévé tenni, azáltal, hogy ezeket a másokkal való kommunikációból és megegyezésből nyert közös akarat, közös cselekedet megvalósulásának tekintjük. Európai távlatokban Habermas szerint egy európai alkotmányos referendum, a demokratikusabbá tett képviselő, az európai adó és a közös politikai kultúra polgári gyakorlatával megteremthető az európai politikai közösség.⁷⁰ Mondanom sem kell, hogy Habermast republikánus kötődése nem teszi érzéketlenné az életvilág különféle képződményei, mint a családi, vallási kötelek, az egyéni, városi, állami, birodalmi létszféra létjogosultsága iránt. Ám a habermasi univerzális társadalmi integráció az európai identitásképzés olyan módjában gondolkodik, amelyben „az életvilág térbeli, időbeli horizontjai, kiterjedésüktől függetlenül, olyan egészet alkotnak, amely intuitíve jelen van, és egyszersmind visszahúzódik egy nyilvánvaló háttérbe; egy olyan zárt egészet, amely tartalmazza az életvilág szereplői számára adódó összes lehetséges interakciót”.⁷¹ Mindezt szembeállítja a hálózati és horizontális érintkezésekkel, az elvetendő funkcionális integrációval, aminek egyetlen formáját említi: a neoliberais piaci kapcsolatokat.

Habermas elképzelésével szemben két ellenvetés fogalmazható meg. Egyrészt – Walzer elképzeléséből kiindulva vagy ettől függetlenül – beláthatatlan és vitatható az olyan európai nemzetépítési fölfogás, amelyben a partikuláris etno-kulturális identitásokat meghaladó interszjektív és függőlegesen ható identitást gondolunk el. Ez még akkor sem kivitelezhető, ha a Habermas által ajánlott laza identitásként jön számításba, vagy ha mégis, akkor nem tölti be azt a funkcióját, hogy vertikálisan áthasson minden emberi vagy európai interakciót. Másrészt elképzelhető a horizontális érintkezéseknek, a hálózati kapcsolatoknak a piaci interakcióktól eltérő formája is, például a hálózati állam, másrészt a birodalom.⁷² Az utóbbi itt nem a terjeszkedést,

⁶⁹ Habermas: Az állampolgárság három fogalma. *Kritika*, 1992/8., 6–8.

⁷⁰ Habermas: Toward a European political community. *Society*, July-August/2002.

⁷¹ Habermas: *The postnational constellation: political essays*. Id. kiad. 82.

⁷² Lásd Horkay a „globális hálózati” államról, vagy éppen a klasszikus Castells. Nem kimondottan az Unióval kapcsolatban, de a birodalmi alternatíváról nyújt kiváló feldolgozást Gombár Csaba – Volosin Hédi (szerk.): *Nem élhetek birodalom nélkül*. Helikon-Korridor, 2002.

hanem éppenséggel a földrajzi tér politikai elrendezésének a nemzetállamtól eltérő régi-új módját, a területi törésvonalak, a mesterségesen kialakított határok lebontását tűzi ki célul. Ebben a meghatározott nemzeti identitás helyett többszintű és egymásra épülő identitások és egymást kiegészítő csoport-lojalitások, a piramisszerűen építkező hierarchia és hatalomkoncentráció helyett egymást átfedő autoritások, illetve a belső határok hiánya lesz a jellemző.⁷³ A centrum–periféria viszony nem a politikailag irányadó erős államok és a lemorzsolódottak, hanem az Unió és a csatlakozásra várók közötti átjárható határvonalat jelenti, bár ez nem feltételez felívelő világméretű integrációt. Az új paradigma további részeként, de hasonlóan a középkori erőszak szervezetekhez, a posztvesztfáliai Európában a katonai és rendőri szervezetek többszintű védelmi szövetségekre és hálózatokra tömörülve, egymást átfedve fejtenék ki tevékenységüket. Markáns különbség, hogy a redisztribúciós politikai juttatások, a funkcionális kompetenciák és a területi egységek közötti idealizált egység és konvergencia szétbomlana, a szuverenitást különféle funkcionális grémiumok gyakorolhatnák – több vertikálisan alárendelődő: helyi, regionális, nemzeti és transznacionális fórum. Pontosabban az egykor a szuverén hatalomra tartozó kérdések megoldásában mások is részt vállalnának. A megoldandó kérdéseket elválaszthatnák egymástól, ami teljességgel elképzelhetetlen a szuverén nemzetállam horizontális világában. Ez utóbbi pedig nem jelentett mást, mint egy olyan hitre épített politikai és döntéshozatali gépezetet, hogy minden, a közösséget érintő kérdést egyetlen szervezetnek *egyetlen problémacsomagként* és egységes mechanizmussal kell kezelnie. Ennek okán a szuverenitás jogköreinek kimerítő és tételes felsorolásánál is fontosabb volt annak formális meghatározása és a törvényhozási tevékenységre való általános utalás: a szuverenitás hivatott kezelni minden jelenlegi és jövőbeli társadalmi kérdést.

A non-territoriális alternatívát nemcsak opcióként, de esetleges ténylehetként sem kerülhetjük meg, függetlenül attól, hogy óhajtjuk-e vagy nem. Hedley Bull öt kritériumot sorol fel a neomedievális politikai rendszer meghatározására: fokozódó nemzetközi integráció, államok dezintegrációja, a magánerőszak nemzetközi megjelenése, nemzetközi szervezetek térhódítása, a világ technológiai egységessülése.⁷⁴ Ilyen körülmények között – amelyek meglétét egyre fokozottabb mértékben tapasztalhatjuk – elgondolkodtató, hogy milyen mértékben alakulhat át társadalmunk alapszerkezete, emberi környezetünk, ha ezek a tendenciák tovább folytatódnak. A modern gazdasági rendszer kalkulációja egy olyan teret képzelt el, amelyben a különféle tranzakció-típusok, illetve az ezekre alkalmazható szabályok és jogi normák kimerítő pontossággal meghatározhatók, és a költségek csökkentése végett könnyen áttekinthetők. Egyesek szerint ezeknek a tényezőknél a hiánya olyan megrendítő szabályozási

⁷³ Jan Zielonka: How new enlarged borders will reshape the European Union. *Journal of Common Market Studies*, 39. (2001) / 3., 507–536.

⁷⁴ Hedley Bull: *The anarchical society: a study of order in world politics*. Macmillan, London–Basingstoke, 1977, 264–275.

váltságokhoz vezethet, amelyek leírására még fogalmakkal sem rendelkezünk.⁷⁵ A gazdasági folyamatok virtuálissá válásával kétségessé válik a nemzeti termék, a nemzeti technológia vagy a nemzeti gazdasági társaság meghatározása. A szabadkereskedelmi területek, ipari parkok, offshore cégek eddig még csak a diplomácia világában ismerős extraterritorális kivételes helyzetét a gazdasági intézményrendszer erőteljesen specializált birodalmaira is kiterjesztették. Láthatjuk, minőségileg ez mennyire más terület, mint „amelyet tábornokok fogalmaztak meg földrajzi szempontok szerint, akik korábbi századokban a terület nemzetivé válása érdekében háborúztak”.⁷⁶ Ám, ha ez a tendencia folytatódik vagy válsággá alakul, Walzer elképzelése a törzsek és az erődítmények világról szükséges lehet a túléléshez.

⁷⁵ Saskia Sassen: *Elvesztett kontroll? Szuverenitás a globalizáció korában*. Helikon, Budapest, 2000, 39.

⁷⁶ I. m. 46.

Bodó Barna

A szórvány és a Makkai-dilemma

„Nem az idő balad: mi változunk.”
(Madách: *A ember tragédiája*)

Igazságosság és/vagy méltányosság

„Közép-Európa néprajzi viszonyai valóban olyanok, hogy lehetetlen, hogy a politikai határok az egész vonalon egybeessenek az etnikai határokkal.” Ezt a megállapítást a trianoni békeszerződés véglegesítését a szövetségesek nevében bejelentő, Millerand-féle kísérőlevél tartalmazza,¹ s bár máig visszatérő kérdése a témát vizsgáló munkáknak, jelen elemzés vonatkozásában kevésbé fontos, hogy mennyiben léteztek akkor nyilvánvaló etnikai határok.² A Millerand-levél így folytatódik: „A magyar népesség egyes gócainak egy más állam szuverenitása alá kell kerülniük. Azonban erre a helyzetre nem lehet hivatkozni azzal az állítással, hogy jobb lett volna nem bolygatni a régi területi állapotot. A dolgok meglévő rendje, még ha ezeréves is, nem jogosult a jövőre nézve, ha igazságtalannak találtatott.” A kulcsszó azóta is, mindmáig: az igazságosság. Kérdések sorozatával állunk szemben. Mit értettek igazságosság alatt a békét diktáló „nagyok”? Miként viszonyultak hozzá a területekkel jelentős más nyelvű népességet kapott utódállamok? Miként kezelik – ha kezelik – a kialakuló folyamatokat a nemzetközi politika intézményei?

Mivel a számbeli kisebbségben lévő etnikai közösségek érdekérvényesítő ereje bárhol és mindenkoron korlátozott, s számukra a többség érdeke a legtöbb esetben kényszerek formájában mutatkozik meg, egyáltalán nem csupán elméleti kérdés, milyen politikai szereplők milyen keretben léphetnek fel a védtelen/veszélyeztetett közösségek érdekében. S bár az „igazságtévő” nagyok – a világpolitika folyamatainak első számú alakítói – számára is világos volt egy kisebbségvédő mechanizmus létének szükségessége, egy század nem volt elegendő a megfelelő politikai formula kialakítására.

Az idézett Millerand-levél kulcsfogalma az igazságosság. A történelem példája egyértelmű: „igazsága” mindig a győztesnek van. 1989 azt is megmutatta, hogy a háború győztese igenis lehet a békefolyamat vesztese. Ki és miként

¹ Lásd: *A magyar béketárgyalások. Jelentés a magyar békeküldöttség működéséről Neuilly s/S-ben 1920. januárius-március havában.* I-III/a-b kötet. Budapest, 1920–1921, II. kötet, 487.

² Szarka László szerint ezt az állítást fenntartással kell kezelni: magyar-szlovák, magyar-rutén és bizonyos területeken magyar-román vonatkozásban jól kivehető etnikai határok léteztek. Lásd: Szarka László: *Kényszerközösségek és védtelen védhatalom.* In Glatz Ferenc (szerk.): *Magyarország és a magyar kisebbségek.* MTA, Budapest, 2002.

osztja azt a sokat idézett és óhajtott igazságot? Meddig igazság egy igazság? Csak nagy történelmi váltások adnak esélyt egy-egy nemzeti kisebbségnek sajátossága elismertetésére és a helyzete rendezésére vonatkozó igényei hatásos képviselésére? Egyáltalán: az etnikai különbözőség kezelésének kérdésében mit jelent az igazság? Évszázados dilemmák törnek fel újra, miközben kísért a helyzet demokrácia-deficitként való értelmezése – és a többségi demokrácia eszköztárával kezelhetetlen kérdésként történő félresöpése.

1989 őszét-telét az események részesei, de még a követői is a nagy kiengesztelődés lehetőségeként élték meg, hiszen a várt és talán bekövetkező társadalmi béke legfőbb gátja, a totalitárius rendszer Közép-Kelet-Európában mindenütt megbukott. Közismert, hogy társadalmi béke helyett konfliktusok következtek, amelyek között a marosvásárhelyi 1990-es véres március nem volt a legélesebb. A politikai szubjektum mivoltukra ébredt és ezt tudatosító nemzeti kisebbségek jobb esetben közönnyel, kevésbé szerencsés konstelláció alatt kemény elutasítással találkoztak. A többségi nemzet és a nemzeti kisebbség között létező törésvonalak erőssége, a konfliktus-potenciál attól függött, hogy a többségi elit mennyire törekedett nemzeti kizárólagosságra.³ Egész sor alkotmányjogi–kisebbségjogi kérdés fogalmazódott meg, illetve újra, s miközben nem csupán tudatosult, de nemzetközileg elismerést is nyert, hogy a nagyhatalmak a kisebbségi kérdésben egész sor komoly hibát vétettek háborús rendcsinálási igyekezetükben, világossá vált az is, hogy a kisebbségi követelések vonatkozásában:

„Európában kialakítható egy minimális nemzetközi konszenzus:

- a) a politikai autonómiára – vagyis teljes értékű önrendelkezés megvalósítására – képes, számszerű kisebbségben élő nemzeti, etnikai, nyelvi vagy vallási közösségek helyzete éppen úgy, mint a funkcionális autonómiával megelégedő kisebbségek helyzete mindenekelőtt alkotmányos szabályozás tárgyát kell hogy képezze. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha a felek – többség és kisebbség(ek) – között megegyezés jön létre;
- b) Európában továbbra is a politikai elv marad az államhatárok rendezőelve;
- c) a nemzeti-nemzetiségi ügyek nem képezik egy állam kizárólagos belügyét.”⁴

Az etnopolitikai konfliktusok kezelésére vonatkozó elemzések és javaslatok ritka esetben mutatnak elméleti koherenciát, ugyanis évszázados értelmezési keretkből kell kilépni, az alapidilemmát újra kell fogalmazni. Korunk talán legnagyobb hatású gondolkodója ezen a téren Will Kymlicka, aki változtat a fogalomhasználaton: az általa javasolt új kulcsszó a méltányosság.⁵ Kymlicka értelmezi az etnokulturális méltányosság nyugati modelljét; a többségi népek

³ Az állítás „egyoldalúságát” az indokolja, hogy miközben a kisebbségi érdekérvényesítő fellépések értékelhetők és elfogadhatók a demokrácia autonómia-értelmezése alapján, a többségi – olykor erőszakot is jelentő – elutasításra nincs semmilyen elméleti magyarázat. Lásd G. Sartori: *Demokrácia*. Osiris, Budapest, 1999, 127–144.

⁴ Bíró Gáspár: *Az identitásválasztás szabadsága*. Századvég, Budapest, 1995, 93.

⁵ W. Kymlicka: *Relații etnice și teoria politică occidentală*. *Alteră*, 2000/10.

nemzetépítő törekvései számára előírt három alapkövetelményt Salat Levente a következőképpen foglalja össze: 1. az állampolgárság biztosítása az adott ország területén élő és az ezt igénylő összes polgár számára; 2. a nemzeti identitás uralkodó fogalmának pluralistának és toleránsnak kell lennie, mind a magán-, mind pedig a közélet és a nyilvánosság vonatkozásában; 3. annak lehetővé tétele, hogy a nemzeti kisebbségek kibontakoztathassák a maguk nemzetépítő törekvéseit, illetve hogy megőrizhessék sajátos szocietális kultúrájukat.⁶

„Lehet – nem lehet”

A kisebbségi magyarság alapvető élménye a vesztes-tudat. És nem annyira a megannyi sérelem, feldolgozatlan ügy és lezáratlan kérdés okán, hanem – mint Szarka László állítja – mert „századunk megdöbbentő fordulatoktól, balítéletektől zavaros évtizedeinek hordaléka ma is gyakran lehetetlenné teszi önmagunk és egymás jobb megértését”.⁷

A kisebbségi létparadoxon alapvető kérdése a „miként lehet”-re vonatkozik. Függetlenül attól, hogy a nemzeti kisebbség kategóriát vagy valamely szinonimáját használjuk, a kisebbségi lét lényegi jegye a nem teljes értékűség. Balázs Sándor ezt a kérdést így fogalmazza át: „szuverén-e az ember akkor, amikor saját nemzetiségi kisközössége nem rendelkezik szuverenitással?”⁸ Ugyanakkor az élet teljességét bénító külső tényezők mellett ott vannak a belső is, Makkai Sándor szavaival „a kisebbség lelkületében lassanként előálló kényszerű torzulások és elszűkülések”.⁹ A „miként lehet”-re adott válaszok a politika és a politikai együttesének függvényei. Ily módon természetes, hogy különböző korokban a válaszok alaphangja, érvrendszere és üzenete is eltérő.

A két világháború közötti idő legviszhangosabb és személyi tragédiát is hordozó válaszkísérletét megfogalmazó Makkai Sándor a húszas években még elfogadni látszik a szabadságkorlátok létét, s a függőség és az önmegvalósítás igénye közötti konfliktust – mint általában a transzszilvanisták – szellemi-erkölcsi értékek preferálásával véli feloldhatónak: „A kisebbségek vannak hivatva, már csak szükségképpen, a helyzetükből következő szenvedéseiknél fogva is egy nemesebb humánium, egy egyetemesebb emberi szellemiség, egy a nemzeteket összekötő kultúra és végre az igazi embertestvériség nagyszerű és gyógyító jövőjének előkészítésére.”¹⁰ Makkai maga számol le később, a *Nem lehet*ben ezzel az ideológus állásponttal, s mondja ki, hogy a kisebbségi kérdésnek semmilyen emberhez méltó megoldását nem tudja elképzelni. Makkai kategorikus imperatívuszára

⁶ Salat Levente: *Etnopolitika – a konfliktustól a méltányosságig*. Mentor, Marosvásárhely, 2001, 311.

⁷ Szarka László: *Duna-táji dilemmák*. Ister, Budapest, 1998, 7.

⁸ Balázs Sándor: „A” vagy „ez”? In Cseke Péter (szerk.): *Lehet – nem lehet*. Mentor, Marosvásárhely, 1995, 48.

⁹ Makkai Sándor: *Nem lehet*. *Látbatár*, 1937/2. Idézi Cseke: i. m. 51.

¹⁰ Makkai Sándor: *Közönség és irodalom*. Idézi Fekete Károly: *A kisebbségi létparadoxon tusája Makkai Sándornál*. In Makkai Sándor: *Magunk revíziója*. Pro-Print, Csíkszereda, 1998, 39.

válaszként születtek erkölcsi vétetésű közelítések (Reményik Sándor: *Lehet, mert kell*) és tudományos igényűek is. A Paál Árpádét azért kell idézni, mert mindmáig érvényes: a kisebbségeknek néphez illő jogokat kell adni, s hogy ne függhessenek állami önkénytől, nemzetközi védelmet kell biztosítani számukra.¹¹

A kisebbség-fogalom asszociációs holdudvara okoz újabb értelmezési zavart. A kisebbséggel önkéntelenül az esetlenebbet, fejletlenebbet, esélytelenebbet rokonítjuk, őt veszélyezteti a vele szemben álló egész.¹² Nemzetállami sajátosság, hogy az erős, a nagy azt vallja, védekeznie „kell” az esélytelen kicsivel szemben. Csakhogy a kisebbség nem annyira rész-egység, mint állapot és folyamat. Igazán kisebbségivé akkor válik, ha – a fogalom jelzett értelmezésével – hátrányosan sorolják be, elővigyázatosságból rögtön korlátozzák is kiteljesedésében. Az állítást egy példa teheti érzékletessé. A román honatyák 1995-ben hónapokig a magyarokért aggódtak a tanügyi törvény kapcsán, vajon meg tud-e tanulni a kisebbségi megfelelően románul, ha nem annyi és olyan tárgyat tanul románul, ahányat szükségesnek ítél a többség. Erre a válasz a következő lehetett volna: a demokrácia azt jelenti, hogy mindenki számára keretet teremtünk az érvényesüléshez, de a továbbiakban az egyénre bízunk, miként él ezzel. Amikor a kisebbségi azt bizonygatja, mennyire fontos az anyanyelvi oktatás a szellemi énefejlődés szempontjából, átveszi a többség logikáját: magyarázza álláspontja helyességét annak, aki – úgymond – aggódik érte. Demokráciában – remélhetőleg – mindenkit az értékelvűség keretei között érvényesíthető önérdek motivál. Miért kell azt hinni a romániai magyarról, hogy eszébe nem jut megtanulni románul, s ezáltal kizárja magát a társadalmi versenyből? A demokrácia ott kezdődik, ahol az ilyen – saját sorsot érintő – kérdés eldöntését az érdekeltekre bízák.

Szórvány, nemzet, stratégia

Egyre inkább úgy tűnik: minél több szó esik a közélet különböző színpadain a szórványról, annál kevésbé egyértelmű, mi a szórvány, és vele kapcsolatosan milyen tudományos feladatok fogalmazódnak meg.

A szórványkérdés közösségi szempontból nemzetstratégiai kérdés.¹³ A politikai dimenzió természetesen befolyásolja, mi több, meghatározza a téma

¹¹ Paál Árpád: Lehet-e megoldása a „kisebbségi” kérdésnek? *Láthatár*, 1937/4. Idézi Cseke: i. m. 28.

¹² A. Gergely András: *Kisebbség, etnikum, regionalizmus*. Budapest, 1997.

¹³ A zsidó diaszpóra gyökeresen mást jelentett, mint a magyar szórvány. A román kormányzatok nemzetstratégiája, a román történelem 19–20. századi történései és folyamatai mutatják: expanzív, etnikai elemek-tömbök leszakadásának lehetőségét nem veszi figyelembe, nem számol a szórványok létevel, a probléma igazi felfedezése – lásd Timoc-völgyi románság – is a jövő kérdése. A (nyugat)német nemzetstratégia valamikor a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján váltott: lemondott a – sok évszázados – közép-kelet-európai etnikai jelenlétről, és a még létező német szórványok anyaországba vonzásával a történelmi múltba utalta a kérdést.

szakmai-tudományos kezelését. A politika primátusa viszont azt eredményezi, hogy a szórvány nem szakmai, hanem politikai kérdésként van jelen a közszférában. Nem a jelenség, a folyamat érdemesül figyelemre, amelyről sokan hiszik, hogy minden fontos eleme ismert, hanem a felelősség, a morális dimenzió: ki mit tesz és mit nem tesz a szórvánnyal kapcsolatban. Általános és lokális kérdésfelvetésről, központi és helyi feladatokról, helyi példamutatásról lehet és kell beszélni, és itt a morális dimenzió valóban fontos. Csakhogy még mindig nem léteznek olyan elemzések, amelyek a jövőkép kidolgozásához alapul szolgál(hat)nak.

Definíciós kísérlet több létezik. Bárdi Nándor a szórványfogalom meghatározására/leírására hat szempontot fogalmaz meg, valamennyi elfogadható.¹⁴ Ezek – tárgykör, eredet, elhelyezkedés, méret, intézményesültség, a hangsúlyos problémák – külső jegyek alapján jelölik ki a szórvány értelmezési kereteit. Nincs ezzel gondom – bár a szórványfogalom értelmváltozásainak nyomom követése nélkül igen nehéz, ha nem lehetetlen az átfogó értelmezés¹⁵ –, gondom van viszont azzal, hogy ezeket a szempontokat nem súlyozza. Nem derül ki, hogy végül is hová soroljuk a szórványt, illetve minek tekintjük a szórványosodás folyamatát.

A szórvány és a szórványosodás asszimilációra hajlamosító közeg, illetve folyamat, nevezzük bár a végeredményt nyelvváltásnak, kultúraelhagyásnak vagy akár etnikai adaptációnak. A szórvány-lét az etnikai térszerkezet okán az egyén számára olyan társadalmi együttlétet, társadalmi kapcsolatokat tesz lehetővé, amelyekben *társas lény mivoltának a megélése nem teljes körű*, mert a más kultúrájú többségi közegben megszűnik az övéi közötti jelenlét otthonossága, magától értetődő mivolta.

A szórványban az egyén, mivel olyan közegben él, ahol azonosságtudatának néhány – lényeges – eleme különbözik a többségi környezetétől, nem a kulturálisan egységes közeg biztosította természetességgel kapcsolódik be a helyi közösség életébe, hiányzik a más esetekben eleve adott egység. A közös alap hiánya értelmezési és viszonyulási zavart okoz, aminek folytán az egyén nem kap(hat)ja meg a közösség részéről azokat a közvetlen élményeket és impulzusokat, amelyek viszonyítanak, kapcsolati hálót teremtenek. A kapcsolatszegénység, az értelmezésbeli különbségek okán a másság társadalmi nyomásként nyilvánul meg, aminek a vállalása tudatosságot feltételez. A kapcsolatok természetessége helyébe a sajátos jegyek és helyzet tudatos vállalása lép. A sajátos jegyekhez való ragaszkodás alapja érzelmi is lehet.

A politika mindkét esetben megnyilvánul, befolyásol, hat – még akkor is, ha diszkriminatív intézkedések nem léteznek. A politikai környezet elsősorban a nyelvek és kultúrák kialakuló társadalmi presztízisére van hatással, következőképpen befolyásolja a különmeműség vállalásának reflexív folyamatát.

¹⁴ Bárdi előadása Nagydobronyban hangzott el 2001 őszén, a kárpát-medencei szórványkonferencián. A konferencia anyagait kiadják.

¹⁵ Ilyés Zoltán: Az etnikai kép változásai a vingai járás falvaiban a 18. század elejétől napjainkig. In *Az Alföld történeti földrajza*. Nyíregyháza, 2000.

Külön kell választani a szórványt és a szórványosodást. Ha a természeti adottságok és a történelem kegyessége úgy alakította a helyzetet, hogy a kulturális és a politikai határok egybeesnek, nem jöhetnek létre szórványok. Amíg a nyelvhatárok nem esnek egybe az országhatárokkal, szórványok létezni fognak. Ha – kevésbé szerencsés népek számára – úgy adta a sors, hogy a politikai határok időben jelentős mértékben változnak, akkor kikerülhetetlenül bekövetkezik a szórványosodás. Talán nem szükséges konkrét példák említése azt illusztrálандó, hogy a történelem menetének visszafordíthatatlanságát miként készítették elő sok helyen kényszerű betelepítésekkel, kitelepítésekkel, lakosságcserével, kivándorlattal. A szórványosodás folyamata okán az egyén hajlamos arra, hogy ne magát a helyzetet, a létező kapcsolati hálót, az adott éntételező lehetőségeket és viszonyrendszert tekintse meghatározónak, hanem a folyamat alapján kirajzolódó jövőképet építse be értékítéleteibe, önértékelésébe. A szórványosodás tölti fel közvetlen politikai tartalommal a helyzetet, az egyén nem az állapotra reagál, nem a helyzethez viszonyul, hanem eseményekkel sodródik, a folyamat ekként befolyásolja, mi több, meghatározza életvezetését.

Asszimiláció nem csupán szórványban létezik, de a váltás szórványban lehet olyan lefolyású, hogy az egyén alig érzékeli a folyamatot. Éli közösségi életét, s amikor a váltás nyilvánvalósága megmutatkozik, a végeredményt regisztrálja mint olyat. A nyelvváltás szórványban „természetesnek” tűnhet, miközben egyáltalán nem magától értetődő, hogy a környezeti tényezők hatására az egyéni és a csoportos azonosságtudat összhangja megbomlik, hogy a közösségi élet informális impulzusai és formális kerete az egyént váltásra készítik.

A szórványhelyzet kisebbségi helyzet, de nem minden kisebbségi helyzet szórványhelyzet. Hol húzódik a határ, mikor és milyen jegyek alapján beszélhetünk szórványról? Szórványnak azt a közeget nevezem, mondhatni, addig „tart”, ahol, illetve ameddig a jelzett nyelv- és kultúraváltás folyamata természetesnek tűnhet, bár soha nem az. Olyan átfogó vizsgálat, amely feltárná, hogy település-típusok szerint, település-méret szerint, illetve a helyi intézményesültség vonatkozásában miként alakul a szórványosodás, a befolyásoló tényezők közül melyik milyen mértékben felelős a (ki)alakuló helyzetért, mindmáig nem készült. Részeredmények helyi kutatásoknak köszönhetően vannak, de ezek esetlegesek, ritkán részei egy átfogó és a helyzeten túl a folyamatot is vizsgáló kutatási programnak.

Mit kell(ene) értenünk a társas lény mivolt teljes körű megélésén, beszélhetünk-e és miként az egyén és/illetve a közösségek éntételező mechanizmusairól? Ugyanakkor az elméleti szempont sohasem tisztán elméleti, esetünkben kulcskérdés, hogy képes lehet-e és miként a halmazottan hátrányos helyzetű kisebbségi egyén olyan személyes életvezetésre – önértelmezésre –, amelynek következtében nem kényszerül abba a helyzetbe, hogy bizonyos közegben feladjon olyasmit, amit más közegben nem adott volna fel.

Nemzet, nemzetrészek, kapcsolatok

A nemzetfogalom értelmezésének változásai nem csupán a nemzetté válás folyamatait jellemzik, hanem azt is megmutatják, hogy maga a fogalom mennyire sokrétű, milyen sokféleképpen értelmezhető, mennyire idő- és kontextusfüggő. Miközben a napi politika és a mindennapok történései többnyire adottnak, minden vitán felülnek tekintik a nemzetet, valójában rengeteg a kérdés, dilemma, tisztázatlanság a nemzet kategóriáját illetően. Történelmi fordulatok idején válik fontossá annak pontosítása, hogy mitől nemzet a nemzet. 1989 után gyakori volt a kérdés: az egykori Szovjetunió tagköztársaságai közül hány esetben beszélhetünk kialakult nemzetéről? Azon etnikai mozgalmak esetében, amelyek bevallott célja a különválás, a saját politikai keret létrehozása, kikerülhetetlen a kérdés, hogy minden esetben meglévő, kialakult nációt képviselnek-e, vagy olykor nacionalizmust, amely a jövőben, bizonyos körülmények között létrehozhatja a nemzetet?

A nemzetfogalmat illetően – még? – nem született meg az egységes teória, a '60-as évektől kezdődően három nagy értelmezési keret követte egymást.¹⁶ Ezek három alapvető ellentét mentén fogalmazódtak meg:

1. a romantikus nemzetértelmezés az organicizmus jegyében a nemzetet időtlennek, adottnak tekinti, miközben mások, bár elismerik a földrajzi, történelmi, kulturális-nyelvi adottságok fontosságát, de ezeken túl szükségesnek ítélik az akarati tényező meglétét (a nemzetet úgymond fel kell „ébreszteni”);
2. a perennialista és modernista értelmezések központi kérdése a nemzet korára vonatkozik: míg az egyik oldalon a nemzetet olyan örökkévaló etnokulturális politikai közösségként fogják fel, amelynek a létét csupán el kell ismerni, vissza kell igazolni, a másik oldalon a nemzet modernizáció terméke, vagyis társadalmi képződmény, és a jövőben akár el is tűnhet, ha a történelem túlhalad rajta;
3. a szocio-konstruktivista és az etno-szimbolista értelmezések közötti különbség a múlt és a jelen közötti viszonyra vonatkozik: melyik milyen szerepet tulajdonít az egyiknek, illetve a másiknak a nemzet kialakulását és jövőjét illetően.

Mint bármilyen rendszerezés, ez sem fogja át a nemzettel és a nacionalizmussal kapcsolatos összes értelmezési kísérletet, számunkra viszont a bemutatásból egyértelműen kiderül, hogy a nemzet és a nemzetképződés értelmezését illetően távol állunk attól, hogy lezárt folyamatokról, kialakult képletekről, letisztult képről beszélhessünk. Illetve: adott egy helyzet, amelynek értelmezése változó. A kérdéskör egyik legismertebb szakértője, Charles Tilly odáig megy, hogy kijelenti: a nemzetfogalom „a politikai lexikon egyik legtrendenciózusabb és nagyon kétértelmű kifejezése”.¹⁷

¹⁶ Smith, Anthony D.: *Naționalism și modernism*. Ed. Epigraf, Chișinău, 2002.

¹⁷ Ch. Tilly (ed.): *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton University Press, Princeton, 1975, 6.

R. Brubaker a nemzetfogalom értelmezései helyett az állami intézményekre irányítaná a figyelmet, szerinte „a nemzetet gyakorlati fogalomként kellene kezelni, egy kulturális és politikai intézményi formaként, illetve bizonyos adott események vagy történések keretként, és el kellene kerülni a »nemzet« szubsztanciális és tartós közösségként való, analitikus szempontból rendkívül kétes értelmezését”.¹⁸

A nemzeti kisebbségek fogalmának a meghatározása semmivel sem könnyebb a nemzeténél, ugyanis egyazon kifejezéssel sokféle és egymástól jelentős eltérést mutató embercsoportokat is illetnek. Külön kell beszélni nemzeti kisebbségekről, etnikai csoportokról, bevándorlókról, vendégmunkásokról, menekültekről – valamennyi sajátos jellemzőkkel rendelkezik, és helyzetük, státusuk meg jogállásuk lényeges különbségeket mutat.

A kisebbségfogalom mind ENSZ-dokumentumokban, mind az Európa Tanács anyagaiban fél évszázada szerepel, tudományos igényű meghatározás mégis viszonylag későn, a kilencvenes években született. Ugyanakkor azt is jelezni kell, hogy a nemzetközi dokumentumokban a kilencvenes évekig alig beszélnek nemzeti kisebbségekről mint kollektívításokról, ezek többnyire valamely kisebbséghez tartozó személyekre utalnak, ugyanakkor a kortárs normaszövegek szinonimaként használják a „kisebbség” és a „nemzeti kisebbség” kifejezéseket. Meghatározást dolgozott ki – többek között – P. De Azcárate, T. Modeen, B. Elles, A. Eide, J. Deschênes; a leggyakrabban F. Capotorti meghatározását idézik, mely szerint a kisebbség „olyan nem domináns csoport, amely lélekszámban kisebb az állam népességének többi részénél, s amelynek tagjai – mint az adott állam szülöttei – olyan etnikai, vallási vagy nyelvi jegyekkel rendelkeznek, amelyek különböznek az állam népességének többi részétől, és olyan szolidaritás-érzést tanúsítanak, még ha csak burkolt formában is, amely kultúrájuk, hagyományaik, vallásuk vagy nyelvük megőrzésére irányul”.¹⁹

Kende Péter, miután jelzi, hogy a mintegy 120 milliós lélekszámú Közép-Kelet-Európában (ideszámítva Fehéroroszországot, Ukrajnát, Moldáviát is) számos és jelentős lélekszámú kisebbség él,²⁰ amelyeknek a „demokratikus”

¹⁸ Brubaker, Rogers: *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Harvard University Press, 1996, 21.

¹⁹ Girasoli, Nicola: *A nemzeti kisebbségek fogalmáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995, 111.

²⁰ Az 1993-as kiadású *Etnikumok enciklopédiája* (alapkiadás: *World Directory of Minorities*. Longman International Reference, Essex, 1991) a következő nagyobb kisebbségeket mutatja be: cigányok (az egész térségben 3,5 millió fő), magyarok (Romániában 1,7 millió, Csehszlovákiában 0,6 millió, Jugoszláviában 0,4 millió, Ukrajnában 200 ezer fő), mohamedánok (pomákok Bulgáriában, kb. 150 ezer, Jugoszláviában muzulmán szlávok, kb. 2 millió), albánok (Jugoszláviában 1,7 millió), törökök (Bulgáriában 0,9 millió, Görögországban kb. 100 ezer), görögök (főleg Albániában, kb. 200 ezer fő), macedónok (Bulgáriában, kb. 250 ezer fő, Görögországban n. a.), vlahok (arománok, Görögországban kb. 500 ezer, Jugoszláviában kb. 200 ezer). Ezekon kívül tízezres nagyságrendű közösségek formájában a térségben élnek románok (Jugoszláviában, Magyarországon és Ukrajnában), szlovákok

Európa olykor a létezését is csodálkozó rémülettel fedezi fel,²¹ a kisebbségek vonatkozásában három alaphelyzetet különböztet meg:

1. amikor egy szomszédos vagy távolabbi nemzet nyúlványát képezik;
2. izolált kisebbségek;
3. transznacionális kisebbségek.

Ezt a felosztást finomítja St. Pierré-Caps, amennyiben újabb szempontokat visz be a Kende-féle értelmezési keretbe.²² A kisebbségek első kategóriája azokra vonatkozik, akik történelmi mozgások következtében kerültek a nemzeti határokra túlra, s a leginkább ezek nevezhetők nemzeti kisebbségeknek. Az a területfelosztás, amely az egyik oldalon jogos kiteljesülésnek minősül, a másik oldalon ellenséges érzelmeket tápláló, bosszúvágyat ébresztő területconkítás-ként jelenik meg. Mivel erre a helyzetre, Bibó István értelmezésében, egzisztenciális bizonytalanság jellemző, területcentrikussá válik minden viszonyulás, a nemzet prosperitását elsődlegesen a területi státussal hozzák összefüggésbe.²³ A nemzeti jövőkép meghatározó eleme a leendő-létrehozandó területi állapot térképe. Ezt nevezi Pierré-Caps Nagy Nemzet-mítosznak, amely egymásnak feszít népeket és országokat, függetlenül attól, hogy a másik oldal feltételezett viszonyulása vélt vagy valós. Ez esetben különösen fontosak a szomszédosági – jószomszédi – viszonyok.

A kisebbségek kérdése viszont új értelmezést nyerhet azáltal, hogy szomszédosság helyett az európai gyakorlat jószomszédoságot vár el. Bibó István több mint fél évszázada megállapította, hogy a közép-kelet-európai területi folyamatok lényegében lenyugodtak, kialakult egy bizonyos *status quo*.²⁴ Minden nemzeti közösség közös érdeke a térség konszolidációja, függetlenül attól, hogy az összecsapott nagyhatalmi béke győztese avagy vesztese-e. És ebben a kontextusban beszél Kende Péter beleszólási jogról – ami teljesen új típusú kapcsolatok létét feltételezi.

(Magyarországon, Szerbiában és Romániában), görögök (Szerbiában és Romániában), bolgárok (Romániában és Magyarországon), magyarok (Horvátországban és Szlovéniában). Ez utóbbi esetekben már a jelenlegi állami keretekre utalunk. Külön kérdés a németeké, akik a 20. század közepéig a térség legnagyobb számú kisebbségét jelentették (Csehszlovákia: 3 millió, Lengyelország: 1,7 millió, Románia: 760 ezer, Magyarország: 550 ezer, Jugoszlávia: 500 ezer), s jelenleg alig 200 ezren élnek az említett államokban. Hasonló eset a zsidóké, akik szintén milliós nagyságrendű közösségből morzsolódtak le 100 ezer körüli szintre. Vö. Glatz Ferenc: *Minderheiten in Ost-Mitteleuropa*. Europa Institut, Budapest, 1993.

²¹ Kende Péter: *Miért nincs rend Közép-Kelet-Európában?* Osiris-Századvég, Budapest, 1994, 149–151.

²² St. Pierré-Caps: *Soknemzetiségű világunk*. Kossuth, Budapest, 1997, 14–28.

²³ Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. Kriterion, Bukarest-Kolozsvár, 1997, 225–230.

²⁴ Az 1990 utáni folyamatok Csehszlovákia kettéválásával és Jugoszlávia részekre bomlásával területi kérdést nem vetettek fel: ezen esetekben immár nem a határokról, hanem – Pierré-Caps kifejezésével élve – a „történelem nélküli nemzetek” revansáról van szó.

Az anyaország szerepéről az etnopolitikai konfliktusok kezelésében Rogers Brubaker beszél a '90-es évek közepén, annak a kisebbségpolitikai folyamatnak az elméleti lecsapódásaként, amelynek egyik fontos eredménye az európai kisebbségvédelmi keretegyezmény elfogadása volt. Brubaker a nemzetépítés kiteljesítésére összpontosító államokra, illetve ezekre a térségekre dolgozta ki modelljét.²⁵ Ezek az államok a nemzet kulturális homogenizációját tartják elsődlegesnek, a nemzeti intézményrendszer konszolidációjának prioritása sajátos problémaérzékenységet – jobban mondva: érzéketlenséget – alakít ki. Ezek az államok Közép- és Délkelet-Európának a totalitarizmusból kibontakozó országai. A modell szerinti második entitás az itt élő nemzeti/etnokulturális kisebbség, amelynek célja önnön elismertetése, politikai jogainak intézményesítése, identitása megőrzése. A harmadik tényezőt az anyaországok jelentik, amelyek – az esetek többségében – fenntartják maguknak a jogot, hogy gondoskodjanak kisebbségben élő nemzettársaikról, akik annak ellenére tagjai a kulturális nemzetnek, hogy más állam polgárai. Ez a támogatás lehet erkölcsi, anyagi, de politikai is.

A Brubaker triadikus modellje²⁶ szerint létrejövő háromszög szigorúan arányos, nem stabil, de a viszonyrendszerek ismételten kialakítják. Mindenik pólus rendelkezik olyan összetevőkkel, amelyekkel a másik kettő figyelmét felébreszti és leköti. A háromszög pólusai közötti belső versengés kettős dinamikájú: a két pólus között kialakuló relációba rendre belejátszik a harmadik. Az elmélet szerint egyik pólus sem lehet immunis a másik kettővel szemben.

A Brubaker-modell új eleme az anyaország–anyanemzet felelősségének tételezése. A felelősség tényén túl viszont fontos kérdés, hogy milyen eszköztárral rendelkezhet a kisebbségének védelmére fellépő anyanemzet, illetve milyen tényezők határozzák meg és vetítik előre a fellépés módozatait. Nemzetstratégiai kérdés ez is, bár nem tartozik a szűken vett nemzetstratégia körébe.

Szórványjövő

Az erdélyi magyarság számára meghatározó, a harmincas évek óta nyíltan vagy rejtetten vissza-visszatérő vita a szórvány vonatkozásában kaphat új értelmezést. A szórvánnyal kapcsolatban azt tételeztük, hogy szórványban az egyén, mivel olyan közegben él, ahol azonosságtudatának néhány – lényeges – eleme különbözik a többségi környezetétől, nem a kulturálisan egységes közeg biztosította természetességgel kapcsolódik be a helyi közösség életébe, hiányzik a más esetekben eleve adott egység. A kapcsolatszegénység, a kulturális meghatározottság okán értelmezési különbségek lépnek fel, vagyis a másság kiiktat-

²⁵ R. Brubaker: National Minorities, Nationalizing States and External Homelands in the New Europe. *Daedalus*, 124. (1995), 107–132.

²⁶ A modellt átvette és némileg továbbfejlesztette Wolfgang Zellner, aki az államépítési stratégia jellegétől függően négy többségi politikai viselkedésmintát azonosít. Lásd W. Zellner: *On the Effectiveness of the Recommendations of the High Commissioner on National Minorities of the OSCE*. Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik, Hamburg, 1999. Idézi Salat L.: i. m. 48.

hatatlan társadalmi (strukturális) nyomásként nyilvánul meg, aminek a vállalása tudatosságot feltételez. Vállalás nélkül az egyén kilép vagy kikopik abból a nyelvi-kulturális közegből, amelybe születése által került. A kapcsolatok természetessége helyébe a sajátos jegyek és a helyzet tudatos vállalása lép.

Makkai Sándornak a számára személyes konzekvenciákkal is járó létparadoxon-tétele – a kisebbségi lét emberhez méltatlan – ebben a keretben kap igazi jelentést és jelentőséget.

A „nem lehet” tétele nem előzmények nélkül tör fel Makkaiból, már 1931-ben figyelmeztet: „Tizenkét esztendei kisebbségi sors és élet immár elegendő kellett hogy legyen annak a kötelességnek a meglátására: *az erdélyi magyarságnak revízió alá kell vennie életének alapvető kérdéseit. Az erdélyi magyarságnak számolnia kell a tényekkel*, amelyek sorsdöntő hatalommal léptek az életébe. Az erdélyi magyarságnak, hogy életben maradjon, az *élet igazságára* és ehhez az igazsághoz való engedelmes alkalmazkodásra van szüksége.”²⁷ A Makkai-figyelmeztetés mindmáig érvényes volta ellenére a későbbi következtetéssel nem tudok teljes mértékben egyetérteni. S bár a vita máig nem zárult le,²⁸ nem találkoztam senkinél egy szerintem fontos, a szórványt közvetlenül érintő pontosítással. És nem a kisebbségi vesztes-tudat kapcsán kialakítható „miként lehet” válaszok és az adódó értelmezések érdekelnek,²⁹ hanem arra szeretnék figyelmeztetni, ami a Makkai-tétel kapcsán gondot okoz: *túl általános*. Egyrészt van olyan kisebbségi léthelyzet, amely nem állítja az egyént a „nem lehet” dilemmája elé, s talán nem szükséges hosszasan példálózni különböző autonómiákkal, illetve Svájc idevágó évszázados gyakorlatával. Ugyanakkor teljességében elutasítani sem lehet a tételt.

Nem minden kisebbségi, nem általában a kisebbségi polgár gondját fogalmazta meg Makkai. De létezik egy olyan társadalmi kategória, amelyre megálapítása a legteljesebben talál: ez a szórvány. A szórványhelyzetre illik rá a Makkai Sándor-féle értelmezés: emberhez méltatlan. Az őshonos szórványok vonatkozásában Makkai Sándor erkölcsi dilemmája minden bizonnyal megkülönböztető lesz a jövőben is.

És ezáltal válik a szórványosodás folyamata nemzetstratégiai kérdéssé.

²⁷ Makkai Sándor: *Magunk revíziója*. Pro Print, Csíkszereda, 1998, 56.

²⁸ Cseke Péter: i. m.

²⁹ Bodó Barna: Honnan merre? *Kisebbségkutatás*, 2001/1., 8–15.

Ilyés Szilárd

Nyomott élet Bibó István a kisebbségi létről

Előadásomban arra teszek kísérletet, hogy Bibó Istvánnak a kisebbségi életről alkotott nézeteit rekonstruáljam. Próbálkozásomat a Bibó munkásságát alaposan ismerő ember azért ítélné könnyelműnek, mert Bibó meglehetősen szűkszavú a szigorúan vett tárgy tekintetében. Készségesen elismerem, hogy a túlságosan is spekulatív értelmezés lehetősége fennáll, ám úgy gondolom, hogy ennek ellenére próbálkozásom nem teljesen érdektelen.

Bibót mindenekelőtt a nemzeti kisebbségek ügye érdekelte. Egészen pontosan fogalmazva: az a probléma, lehetséges feszültség- és konfliktusforrás, amely egy önmagát nemzetállamnak nevező államszervezetben egy más nemzetiségű közösség létével együtt adódik. Bibó úgy vélekedett, hogy a 20. század meghatározó politikai alapegysége a nemzet, és a közeljövőben nem is jön létre ezzel konkurálni képes politikai-szervezeti egység. *A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai* című, kései alapvető munkájában a következő definíciót adja: „A nemzet [...] társadalmi közösség, és pedig az elemi, alapvető társadalmi közösségeket meghaladó méretű, politikai intenciójú közösség, mely meghatározott területet, hazát és azon politikai szervezetet, államot tud a magáénak vagy kíván a magáénak tudni, s mindezt úgy, hogy ebben a tudatban, a nemzeti tudatban a közösségnek jelentős hányada, esetleg csaknem teljes egésze részes.”¹

A hangsúly a politikai intencióra kihegyezett nemzeti tudat kiterjedtségén van. A modernitás politikai vívmánya ugyanis a demokratikus legitimitás elvén felépülő politikai nemzet. A modern politikai nemzet születésénél – mondja Bibó – a polgári forradalmak nagy felszabadító élménye áll, az a lélektanilag kulcsfontosságú momentum, amikor a politikai hatalomban korábban nem részesülő rétegek birtokukba veszik országaik politikai kereteit. Ennek fényében érthető az a bibói tétel, mely szerint a demokratizmus és a nacionalizmus (vagy ahogy ennek pozitív tartalmaira utalva Bibó még nevezi, a patriotizmus) testvérérzelmek.² Ezzel analóg bibói tétel, hogy ott, ahol az európai társadalomfejlődés egyenes vonalú volt, a szabadság és a közösség ügye összekapcsolódott egymással.³ A demokrácia által meghirdetett emberi szabadság mindig egy

¹ Bibó István: *A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai*. In *Válogatott tanulmányok*. IV. kötet. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1990, 344.

² Vö. uo. Erre vonatkozó nézeteit egyébként már az 1940-es évek elején kifejti *Az európai egyensúlyról és békéről* cím alatt ránk maradt kézírataiban is.

³ Vö. Bibó István: *Az európai egyensúlyról és békéről*. In *Válogatott tanulmányok*. I. kötet. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986. Itt találkozhatunk először a szabadság és a közösség ügye összekapcsolódásának vagy szembefordulásának közismert toposzával is.

adott közösségben valósul meg, ez a tény a közösség iránti lojalitás megerősödését, a közösség iránti érzelmek fokozódását eredményezi. Nagyjából ez az a bibói értelmezési keret, amelyben az általunk itt vizsgálni kívánt probléma felvetődik.

Nos, a fentiekben az európai társadalomfejlődés harmonikus, kiegyensúlyozott fejlődést mutató eseteire – mondhatnánk azt is, hogy ideáltipikus esetére – vonatkoztatott kijelentések bibói megfogalmazását adtam. Bibó számára ez volt a mérce ahhoz, hogy a közép- és kelet-európai államok ellentmondásos demokratizálódását vizsgálja. Ő arra a kérdésre keresett válaszokat, hogy melyek az okai, mi a magyarázata annak, hogy Európa keleti felén az arisztokratikus legitimitáson alapuló politikai berendezkedésről a demokratikus legitimitáson alapuló politikai berendezkedésre való átmenet gyakran tömeghisztériákba torkollott és politikai torzókat hozott létre. Arra a következtetésre jutott, hogy az elsődleges okok politikaiak.

A tájan értett régióban a modernitással politikai öntudatra ébredő népek nem szerves történelmi fejlődés során kiformalódott és minden további nélkül birtokba vehető államkereteket találnak, hanem olyan birodalmi kereteket, amelyekkel képtelenek azonosulni. Az itteni nemzetalakulás alapjává éppen ezért a népnyelv válik; a történelmi elvvel szemben az etnikai elv kezd elhatároló tényezőként érvényesülni. Az önálló államszervezetért meginduló harc hisztériás félelembe taszítja, és egymás esküdt ellenségeivé teszi az azonos területeken élő népeket. Mindez azt eredményezi, hogy a szabadság és a közösség ügye szembekerül egymással, létrejön az antidemokratikus nacionalizmus, „amelyben a nemzeti közösség birtokbavétele és az ember felszabadulása nem kapcsolódtak össze”.⁴ Holott ez roppant fontos lett volna, mivel csak a különösebb zökkenők nélküli politikai felszabadulás közös élménye szolgálhatott volna alapul ahhoz az új politikai identitáshoz, amelynek lojalitásképző magja az állampolgári szabadság kereteinek a közös kiépítése. Az ugyanazért a területért egymással konkuráló nemzettudatok esetében azonban a hangsúly a közösségért való egzisztenciális félelemre, aggódásra helyeződik át, ami a maga során bénítólag hat a politikai szabadságra. Az antidemokratikus nacionalizmus – „fából vaskarika”. Ennek képtelenségére a következő szavakkal világít rá Bibó: „[...] elvárni és kifejleszteni a szabad ember jellegzetes erényeit, a spontán lelkesedést, a tudatos önfeláldozást és a felelős aktivitást egy olyan közösségért, mely nem biztosítja a szabad ember kifejlődésének elemi feltételeit”.⁵

A közép- és kelet-európai kevert lakosságú területeken azonban bárki is került „birtokon belül”, az államalkotó nemzet mindig gyanakvással figyelte nemzetiségeinek elkülönülő közösségi identitását. Márpedig az elkülönülő identitás majd valamennyi kisebbségi sorba jutott közösséget jellemezte, sok magától értetődő ok mellett már csak azért is, mert már eleve vonakodtak őket bevonni az új és demokratikus politikai keretek kiépítésének közös munkájába.

⁴ Bibó István: A kelet-európai kisállamok nyomorúsága. In *Válogatott tanulmányok*. II. kötet. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986, 219.

⁵ Uo.

A gyanakvásra és félelemre alapozott közösségépítést persze meg kellett magyarázni, ami azzal járt, hogy a közbeszéd pervertálódott. Ez pedig maga után vonta a valóság és az annak leírására szolgáló nyelv aszinkronitását, aminek következtében megromlott a valósághoz, a reális problémákhoz való helyes viszonyulás képessége. Míg a kisebbségek iránti bizalmatlanság és ennek körülményes, de eleve kudarcra ítélt indoklása mindenekelőtt a kisebbségeket hozta elviselhetetlen helyzetbe, addig a realitásérzék elvesztése a politikai közösségépítés teljes munkáját tette lehetetlenné.

Ilyen körülmények között a kisebbségi élet „megszűnik teljes értékű élet lenni, háttérbe szorított, nyomott életté válik, melyet egy reális vagy kevésbé reális remény kompenzál”, nevezetesen a „fajtestvérekkel való egyesülés reménye”.⁶ A kisebbségi ember lélektanilag két szélsőséges állapot tartósan elviselhetetlen kettősségében él, amelyeket egyfelől a hiú fantazmagóriák kergetése, másfelől a csüggedt letargia jellemez.⁷ Ezek Bibó szavai, és ahhoz, hogy megkísérelhessem kissé részletesebben kifejteni és árnyalni mindazt, amit itt Bibó a kisebbségi létről tételesen nem mond el, a fentebbi idézet szóhasználatába kapaszkodom. Tény ugyanis, hogy a kisebbségi élet jellemzőinek eme sommás vázlata – amelyet Bibó *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága* című munkájában rajzol fel – terminusaiban egy érdekes, bár nem kifejezetten igazolható párhuzam felállítására készített. A *háttérbe szorított élet, nyomott élet* kifejezések használatáról van szó, amelyekhez nagyon hasonló az a bibói szóhasználat, amellyel egy másik témakör boncolgatásánál is találkozunk, éspedig a paraszti állapot Erdei Ferenc nyomán adott jellemzésénél. Az erre vonatkozó szöveghelyeket egyrészt az *Erdei Ferenc munkássága a magyar parasztság válságának irodalmában*⁸ című munkájában találjuk, másrészt *A Nemzeti Parasztpártról*⁹ cím alatt összegyűjtött írásokban, ahol vonatkozó nézeteit szintén Erdei gondolataira visszanyúlva fejt ki. Nos, mondandóm előadásához azt a módszert választom, hogy sorban ismertetem a paraszti állapot Bibó által felsorakoztatott jellemzőit, és egyszersmind reflektálok azokra az analógiákra, amelyek a kisebbségi állapottal való párhuzamba állítást indokoltá teszik.

Nézzük mindenekelőtt a szóhasználatot: a paraszti állapot a társadalom egy olyan részének az állapota, amely a társadalom többi részével szemben *alávetett állapotban, szűkös formák között él, sok szempontból kötött életforma* jellemzi, mert a megélhetés módjához, a foglalkozáshoz kötött formák között él. „A parasztok valakik miatt parasztok, és valakiknek a parasztjai.”¹⁰ A paraszt tehát viszonyfogalom, ahogyan viszonyfogalom a kisebbség is.

⁶ I. m. 231.

⁷ Uo.

⁸ In Bibó István: *Válogatott tanulmányok*. I. kötet. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986, 183–202.

⁹ In Bibó István: *Válogatott tanulmányok*. II. kötet. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986, 399–442.

¹⁰ Bibó itt Erdei Ferencet idézi. Bibó István: *Erdei Ferenc munkássága a magyar parasztság válságának irodalmában*. Id. kiad. 190.

A különbség természetesen abban áll, hogy míg a paraszt a maga termelési viszonyaihoz kötött életformáját kénytelen a magáénak tudni, addig a kisebbségi a maga anyanyelvi kultúrájához kötött életformába záródik be.

A kisebbségi lét, a kisebbségi állapot is nyomott, háttérbe szorított állapot, és csakúgy, mint a szóban forgó paraszt, a társadalom többségi részével szemben alávetett, aszimmetrikus viszonyban áll. A paraszti állapot esetében az aszimmetrikusság abban nyilvánul meg, hogy a múlt század elejének magyar parasztja többet ad, mint amennyit a társadalom többi részétől visszakap – mondja Bibó.¹¹ Bár talán helyesebb volna azt állítani, hogy legalább annyira részt vállal a közös terhekből, mint a társadalom más rétegei, ám ezért cserébe kevesebbet kap. Ez utóbbi megfogalmazás egyébként már teljes mértékben érvényes a kisebbségi sorban előre is.

Hogyan (volt) lehetséges ez? Mindenekelőtt úgy, hogy ezek a szimbolikusnak is mondható szerepek bizonyos közösségi szükségleteket elégítettek ki. A paraszt hivatása az egész „fölötte álló társadalom” ellátása volt. Ha úgy tetszik, gazdasági és szociális szükségletet elégített ki.

De milyen szükségletet elégít ki a kisebbségi sorban élő? Véleményem szerint politikait. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül ugyanis, hogy – tudatosan vagy tudattalanul – a kisebbségek kiszorítása vagy marginalizálása az újszülött, demokratikus politikai közösségek megformálásának folyamatából/ban növelte a többségi társadalom kohézióját. Közép-Kelet-Európában a modernitás általában nem organikus társadalomfejlődés eredménye volt, különösen a kelet-európai társadalmak modernizálása felülről szervezett és irányított folyamatként indult be. Mivel a politikai felszabadulás és ennek nyomán a demokratikus társadalomszervezés folyamata külső impulzus és nyomás hatására indult be, az ezzel járó harcot két fronton kellett megvívni: egyrészt a régi rend képviselőivel szemben, másrészt a tömegek felrázásával. A modern nemzetállam megteremtésének célját semmi sem szolgálhatta jobban, mint egy okosan megteremtett és ápoltt ellenségkép. A permanens forradalomnak szüksége volt a kisebbségekre, akik ellen mindig össze lehetett fogni a többségi tömegeket. Akkor is, amikor ezek a tömegek túlon túl lanyhák voltak a régi rend elleni harcban, de különösen akkor, amikor a régi rend már szemmel láthatóan visszavonulót fűjt, kiüresítve így a társadalmi és politikai emancipációért vívott harc legfőbb ellenségének szerepét. Ez sok helyen már csak azért is könnyen ment, mert a különböző etnikumok közötti ellentétek már eleve szociális, rendi színezetűek voltak.

A paraszti életforma megkötöttségét húzza alá az a tény is, hogy a munkahely és a lakóhely tere nem válik szét egymástól,¹² vagyis a munka, illetve a pihenés és a szórakozás terepe és ideje nem különíthető el egymástól. Ez elsősorban azért probléma, mert a mezőgazdasági munka természetéből adódóan gyakorlatilag állandó munkában-lét jellemzi ezt az életformát. Erre van berendezkedve a paraszti élet szűkebb és tágabb tere egyaránt, a háztáj is és a

¹¹ I. m. 191.

¹² Vö. i. m. 194.

falú is. Sőt, még tovább menve: a paraszt egyenesen erkölcsévé tette a szüntelen munkát – mondja Bibó Erdei nyomán.¹³ Nos, a kisebbségi léttel való párhuzam, ha nem is magától értetődő, azért sok ponton felmutatható: a kisebbségi életforma is térben és időben állandó, ugyanabban az értelemben, amelyben az Erdei által kritizált paraszti életforma az volt. A kisebbség pedig talán még inkább erkölcsévé teszi kulturális identitásának megőrzését, mint ahogyan a paraszt tette azt a mezőgazdasági munkával. Számára is a helyállás, a kitarítás a vállalt hivatás fontos erényei. A kisebbségi közösség életterére pedig gyakran joggal mondható rá, hogy provinciális, zárt tér. Még tovább menve azt állítanám, hogy egyik életforma esetében sem válik el egymástól a politikai, közös tér és a magánélet tere.

Összegezve a fentebb elmondottakat kijelenthetjük, hogy mindkét állapotot premodern viszonyok jellemzik, és egyik állapot sem méltó egy modern politikai közösséghez. Mondhatjuk tehát azt – már csak az elméleti koherencia kedvéért is –, hogy magukat a szóban forgó állapotokat kell(ett) megszüntetni ahhoz, hogy az ember személyes méltóságának elve ne sérüljön. Mert végső soron az a kérdés, hogy lehetséges-e a polgári állapotot összeegyeztetni a földműves mesterséggel, illetve hogy lehet-e egyenjogú polgára egy politikai közösségnek valaki, aki más nyelvet beszél, mint polgártársainak nagy része, vagy még szigorúbban, ha a többségtől eltérő kultúrában szocializálódott az illető személy.

Tovább élve a párhuzam adta lehetőségekkel néhány gondolat erejéig ismertetni szeretném Bibónak azokat a nézeteit, amelyeket az általa kritika tárgyává tett paraszti állapot megszüntetésére vonatkozóan fogalmazott meg már említett írásaiban. Mindenekelőtt azt szögezi le, hogy a földművelő polgárság eszménye csak akkor valósítható meg, ha a parasztság is megéli a politikai felszabadulás élményét, vagyis ha a paraszt is önnön emberi méltóságának tudatára ébred. A társadalmi, politikai emancipációnak elsődlegesen lélektani akadályai vannak, de legalább annyira fontos a közösség önszerveződési kereteinek az átalakítása is. Tömören megfogalmazni kívánván Erdei gondolatainak magját a következőket mondja: „az ember kitűnően társadalmi lény, aki a társadalmi közösségben elsősorban teljes emberi méltóságot és szabadságot kíván, s minden további teljesítményét ez a kívánság határozza meg: gazdasági, szellemi és politikai teljesítőképesége mind azon múlik, hogy a közösség megadja-e neki az emberi méltóság öntudatát, és ráneveli-e a szabadsággal való élésre”.¹⁴ Ez tehát azt jelenti, hogy a társadalmi és politikai szerkezetet úgy kell átszervezni, hogy a paraszt a társadalom többi részével való érintkezése során megélhesse a felszabadulás élményét, és folyamatosan gyakorolhassa azokat a polgári technikákat, amelyek gyakorlása során egyben meg is konstruálhatja önnön polgári szabadságának kereteit.

Végső soron ez kellene hogy legyen a megoldás a kisebbségek esetében is. Mindenekelőtt természetesen azért fontos mindez, mert a demokratikus legiti-

¹³ Lásd uo.

¹⁴ I. m. 200.

mitási elv sérelméről van szó. A közösség politikai berendezkedését megalapozó elv, a politikai közösség ép erkölcsi, a Bibó által oly fontosnak tartott ép realitásérzék a tét. Ezért érthető, amikor azt tanácsolja, hogy a kisebbségek követeléseinek megadásában az elképzelhető nagylelkűség azon határáig kell elmenni, ahol már gyakorlatilag a politikai testből való kiválásukat kockáztatjuk, mert csak így van lehetőség arra, hogy megalapozzuk a politikai közösség iránti lojalitásukat. Ezt szolgálhatják az önkormányzat különböző megvalósulási formái el egészen a területi autonómia biztosításáig, de szolgálhatják például azok a többletjogok, amelyek lehetővé teszik a kulturális identitás megőrzését és ápolását. Ha egy többség erre nem képes, akkor még mindig jobbak az olyan szélsőséges megoldások, mint a kölcsönös és méltányos, az érintettek valamiféle beleegyezésével lebonyolított lakosságcsere, persze csak ott, ahol erre lehetőség van. Egy ennyire drasztikus megoldás mellett egyébként csak az szólhat, hogy így legalább az országhatáron belül maradt lakosság számára megnyílik a kiegyensúlyozott politikai fejlődés lehetősége.

Zárszóként azt tartom fontosnak kiemelni, hogy Bibó nem tartotta lehetségesnek a közösségek politikai fejlődésében az ugrásokat. Nem tartotta lehetségesnek a közösség életében fontos fejlődési periódusok átugrását vagy kihagyását. Tehát azt az anakronizmust sem, hogy modern politikai berendezkedés mellett a társadalom bizonyos rétegei tartósan premodern viszonyok között éljenek, és azt sem, hogy anélkül szervesüljenek politikai közösségeikbe, hogy elsajátították volna a politikai érettség egy magasabb szintjét jelentő modernitás politikai eszköztárát és mindennapi gyakorlatát.

Az anyanyelv és az idegen nyelv használata a közösségben

1. Bevezetés

E dolgozat célja abban áll, hogy megpróbálja kísérletileg felmérni a kétnyelvűség amúgy eléggé nehezen kezelhető fogalmát. Ami ebben az esetben többszörösen megnehezíti az empirikus eszközöket használó kutató feladatát, az az, hogy nagy tartalmi változatosság esetén szinte lehetetlen az összehasonlítás a második nyelv használatában elért kompetencia, valamint az ezt a nyelvet anyanyelvként beszélők kompetenciája között. A logika, nevezetesen a klasszikus kijelentéskalkulus lehetővé teszi a nyelv azon szabványosítását, amely alapján az összehasonlítások elvégezhetők.

2. A kétnyelvűség fogalma

Mint az tanulmányunk címéből is kiderül, a továbbiakban a kétnyelvűség logikai felmérését óhajtjuk elvégezni. Az általunk elvégzett kísérletek módszerét és eszközeit magunk dolgoztuk ki az évek folyamán.¹ Nem fogunk bevezetni egy újabb kétnyelvűség-fogalmat, hanem úgy gondoljuk, hogy a meglévő, François Grosjean által megalkotott definíció a mi céljainknak megfelel. Íme a meghatározás: „A kétnyelvűség két nyelv rendszeres használata, kétnyelvűek pedig azok az emberek, akiknek mindennapi életük során szükségük van két nyelvre, és ezeket használják is.”² Tehát kutatásunk szempontjából főlegesen megkülönböztetni a kétnyelvűséget a többnyelvűségtől, mivel módszerünk és eszközeink két, illetve egy nyelv használatára vonatkoznak. Ezek közül az egyik az anyanyelv, a másik pedig az anyanyelven kívüli más nyelv, a mi esetünkben a román.

3. A kutatás módszere

Kutatásunk felhasználta a klasszikus kijelentéskalkulus bináris igazság-függvény fogalmát. A kísérleti személyeknek bemutatott elemi kijelentéseket irreduktibiliseknek tekintettük, ami azt jelenti, hogy nem elemeztük a kijelentések belső szerkezetét. Ők csak azt választhatták meg, hogy miként kapcsolják

¹ Gál László: *Nyelv és logikusság*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2000; Gál László: Logikai szimbolizálás és értelmezés. In Tonk Márton - Veress Károly (szerk.): *Értelmezés és alkalmazás. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2002; Gál László: *Társadalom és logikusság*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 2003.

² Grosjean, François: Another View of Bilinguals. In Harris, R. J. (ed.): *Cognitive Processing in Bilinguals*. Elsevier Science Publication, Amsterdam, 1992, 51.

össze az elemi kijelentéseket összetett kijelentésekké. Kijelentésfogalmunkat a következő definíció rögzíti: *a kijelentés alapvető logikai forma, melyben valamit állítunk, és hozzárendelhető az igaz vagy a hamis igazságérték.*

Ha elfogadjuk, hogy két logikai igazságértékünk van, amelyeket két logikai változó mindenike rendre felvehet, akkor a kijelentésközi logikai műveletek száma $2^{2^2} = 16$. E 16 igazságfüggvény a kétértékű igazságfüggvények táblázatában van összefoglalva, amelynek gondolata Ludwig Wittgensteintől származik.³ E táblázatot Anton Dumitriu feldolgozásában mutatjuk be.⁴

1. táblázat. A kétértékű igazságfüggvények táblázata

Sorszám	p	1	1	0	0	Jelentés	Elnevezés	Szimbólum
	q	1	0	1	0			
p R1 q		1	1	1	1	mindig igaz	tautológia	
p R2 q		1	1	1	0	p vagy q (mindkettő)	diszjunkció	$p \vee q$
p R3 q		1	1	0	1	p ha q	fordított kondicionális	$p \leftarrow q$
p R4 q		1	1	0	0	p attól függetlenül, hogy q	prependencia	$p; p \perp q$
p R5 q		1	0	1	1	ha p, akkor q	kondicionális	$p \rightarrow q$
p R6 q		1	0	1	0	Attól függetlenül, hogy p, mindig q	posztpendencia	$q; p \perp q$
p R7 q		1	0	0	1	p akkor és csakis akkor, ha q	bikondicionális	$p \leftrightarrow q$
p R8 q		1	0	0	0	p és q	konjunkció	$p \& q$
p R9 q		0	1	1	1	vagy sem p, vagy sem q	non-konjunkció	p / q
p R10 q		0	1	1	0	vagy p, vagy q (nem mindkettő)	kizáró diszjunkció	$p + q$
p R11 q		0	1	0	1	Attól függetlenül, hogy p, semmi esetre q	posztnonpendencia	$\sim q; p \perp \sim q$
p R12 q		0	1	0	0	p, de nem q	non-kondicionális	$\sim(p \rightarrow q)$
p R13 q		0	0	1	1	semmi esetre p, q-től függetlenül	prenonpendencia	$\sim p; \sim p \perp q$
p R14 q		0	0	1	0	nem p, de q	fordított non-kondicionális	$\sim p(p \leftarrow q)$
p R15 q		0	0	0	1	sem p, sem q	non-diszjunkció	$p \downarrow q$
p R16 q		0	0	0	0	mindig hamis	ellentmondás	

A természetes nyelven megfogalmazott összetett kijelentéseknek a kijelentéskalkulus nyelvére való átírásához a *szimbolizálás* műveletét használtuk fel. Ennek során az érdekelt bennünket, hogy azonosítsuk azt a logikai állandót, ami két elemi kijelentést összeköt az összetett kijelentésben. A logikai állandó,

³ Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989, 5.101.

⁴ Dumitriu, Anton: *Istoria logicii.* Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975, 921.

az igazságfüggvény és a logikai művelet fogalmait mi szinonim fogalmaknak tekintjük. A tanulmány során elsősorban a logikai művelet szavát fogjuk használni a kétértékű igazságfüggvények megnevezésére. Íme, milyen algoritmust követtünk e művelet során:

„I. Megállapítjuk az összetett kijelentés elemi kijelentéseit összekapcsoló kötőszavakat, és ezek függvényében osztjuk fel viszonylagosan különálló egységekre, almondatokra (elemi kijelentésekre).

II. Ha az összetett kijelentés többértelmű, akkor logikai rendezéssel egyértelműsítjük.

III. A logikailag egyértelműsített összetett kijelentésben az elemi kijelentéseket a logikai változók szimbólumaival, a kötőszavakat pedig a logikai műveletek szimbólumaival helyettesítjük.

IV. A kiegészítő jelek (zárójelek) segítségével megállapítjuk a logikai műveletek erősségét.”⁵

Lássunk most egy példát arra, hogy miként is alkalmazható a szimbolizálás művelete egy természetes nyelvi kifejezésre, aminek eredményeképpen megkapjuk kijelentéskalkulusbeli metanyelvi formáját.

Legyen a következő összetett kijelentés: „Ha az egyenes úton mész, és nem térsz el balra, akkor átkelhetsz, és eljuthatsz a híres szoborhoz.” A legfontosabb kötőszavak a „ha...akkor”. Az összetett kijelentés elemi kijelentései a következők:

1. „az egyenes úton mész” – p
2. „nem térsz el balra” – $\sim q$
3. „átkelhetsz” – r
4. „eljuthatsz a híres szoborhoz” – m

Az összetett kijelentés kötőszavai a „ha...akkor” (kondicionális), „és” (konjunkció), valamint „és” (konjunkció). Az összetett kijelentés nem többértelmű, tehát megadhatjuk szimbolikus formáját, azaz átírhatjuk a kijelentéskalkulus nyelvére: $(p \& \sim q) \rightarrow (r \& m)$

A módszer legérzékenyebb pontja abban áll, hogy a logikai műveletek természetes nyelvi kifejezései többértelműek. A többértelműség miatt a logikai műveletek azonosítása adott esetben eléggé nehéz feladat. Így egyazon nyelvi kifejezéssel több logikai művelet is kifejezhető, és fordítva, több nyelvi kifejezés is hordozhatja ugyanazt a logikai műveletet. A kijelentéskalkulus pontosan ezt a többértelműséget tette egyértelművé azáltal, hogy pontosan meghatározta a logikai műveletek logikai-szemantikai jelentését ezek értéktáblázatai segítségével (1. táblázat). Csakhogy mi most a szimbolizálás algoritmusának éppen a fordított irányú útját járjuk be, a kétértékű igazságfüggvényektől a természetes nyelvben való azonosításukhoz vezető utat. A logikai műveletek pontos jelentése elősegíti azonosításukat a természetes nyelvi kifejezésekben. Szövegekben a szöveggörnyezet az, ami elősegíti a logikai műveletek pontos azonosítását. Mivel kísérletünkben hiányzik a szöveggörnyezet, a szimbolizálást csak az intuíciónkra bízhattuk.

⁵Balais, Mircea: *Logică simbolică*. Cluj-Napoca, 1978, 55.

Maga a konkrét kutatási módszer⁶ abból állt, hogy a kísérleti személyeket felkértük arra, hogy az általunk bemutatott elemi kijelentésekből alkossanak egyértelmű összetett kijelentéseket. A feladatot a következőképpen fogalmaztuk meg: „Önök előtt két (három, négy, öt) mondat van. Arra kérjük Önöket, hogy ezekből alkossanak minél több összetett mondatot úgy, hogy használják fel az összes egyszerű mondatot, de csakis ezeket használják fel oly módon, hogy változatlanok maradjanak. Tehát az egyszerű mondatok nem módosíthatók, csak nyelvtani helyességük szempontjából, ellenben minél változatosabb kötésszavakat használhatnak az összetett mondatok kialakításában. Megértették?”

Az esetleges meg-nem-értéseket a fenti feladatmeghatározás szellemében oldottuk meg.

A bemutatott egyszerű mondatok a következők voltak:

Két mondatos változat (2.):

Automobilul este vopsit în roșu. [A gépkocsi piros színű.] (p)

Farurile sunt rotunde. [A fényszórók kerekék.] (q)

Három mondatos változat (3.1.):

Ești ajutat de încă cineva. [Valaki még segít neked.] (p)

Ești destul de puternic. [Elég erős vagy hozzá.] (q)

Ridici 100 de kilograme. [Felemelsz 100 kg-ot.] (r)

Három mondatos változat (3.2.):

N-ai învățat lecția. [Nem tanultad meg a leckét.] (~q)

Pleci la școală. [Elmész az iskolába.] (p)

Nu ești prezent. [Nem vagy jelen.] (~r)

Három mondatos változat (3.3.):

Încerci să-l coși. [Próbálsz megvarrni.] (q)

Cârpești paltonul. [Megfoltozod a kabátot.] (p)

Nu ești obișnuit. [Nem vagy hozzászokva.] (~r)

Három mondatos változat (3.4.):

Căinele nu mai mușcă. [A kutya már nem harap.] (~q)

Nu putea să meargă acasă. [Nem tudott hazamenni.] (~p)

Poarta nu mai era închisă. [A kapu már nem volt zárva.] (~r).

Négy mondatos változat (4.):

Nu cotești la dreapta. [Nem térsz el jobbra.] (~m)

Ajungi la renumita statuie. [Elérsz a híres szoborhoz.] (q)

Mergi pe calea cea dreaptă. [Az egyenes úton mész előre.] (r)

Poți să treci. [Átkelhetsz.] (p)

Öt mondatos változatok:

A változat (5.A.):

Te urci în primul autobuz. [Felszállsz az első autóbuszra.] (q)

Iei un taxi. [Beülsz egy taxiba.] (p)

Nu te îndrepti spre scurtătură. [Nem a rövidítés felé mész.] (~m)

⁶ A kutatási módszert eredetileg *Limbă și logicitate* (Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1999), illetve *Nyelv és logikusság* (Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2000) című könyveim II. és III. fejezetében dolgoztam ki és alkalmaztam először.

Ocolești. [Kerülsz egyet.] (t)

Alegi drumul cel mai bun. [A legjobb utat választod.] (r)

B alváltozat (5.B.):

Umbrela se află lângă cuier. [Az esernyő a fogas mellett van.] (p)

Nu a plouat. [Nem esett az eső.] ($\sim m$)

Umbrela este închisă. [Az esernyő be van csukva.] (t)

Cuierul se află lângă umbrelă. [A fogas az esernyő mellett van.] (q)

Cerul era doar întunecat. [Az ég csak be volt borulva.] (r)

Az összetett mondatok eredeti, mintaszerű logikai szerkezetei a következők voltak:

2. $p \ \& \ q$

3.1. $(p \ \& \ q) \ \rightarrow \ r$

3.2. $p \ \vdash \ (\sim q \ / \sim r)$

3.3. $\sim (p \ \leftarrow \ q) \ \vdash \ \sim r$

3.4. $\sim p \ \vdash \ (\sim q \ \downarrow \ \sim r)$.

4. $(p \ \rightarrow \ q) \ \& \ (r \ \rightarrow \ \sim m)$

5.A. $(p \ \vee \ q) \ \rightarrow \ [r \ \& \ (\sim m \ \leftarrow \ t)]$

5.B. $(p \ \leftrightarrow \ q) \ \& \ [(r \ \& \ \sim m) \ \rightarrow \ t]$

Amint a bemutatott egyszerű mondatok listájából is kiderül, a kísérletek nyelve a román volt. Szögletes zárójelben viszont megadtuk az elemi kijelentések magyar nyelvű fordítását is. Következő megjegyzésünk arra vonatkozik, hogy az elemi kijelentések megválasztásánál mi magunk összetett kijelentésekből indultunk ki, és ezeket tekintettük mintaszerűeknek. A fenti szimbolikus logikai formák eredeti, természetes nyelven megfogalmazott összetett kijelentéseink szimbolikus formái. Végül pedig felhívjuk a figyelmet arra, hogy a kísérlet lefolyása alatt az elemi kijelentések bemutatásának sorrendje az itt leírt sorrend volt. Ezt abból a megfontolásból tettük, hogy a bemutatás sorrendje esetleg ne sugalmazza a kísérleti személyeknek az eredeti, mintaszerű logikai formát.

A kísérleteket több szakaszban végeztük el. A kísérleti személyek egyik mintacsoportját 58 román anyanyelvű bölcsészhallgató képezte. Két csoportban teszteltük őket. Közülük 36-an a két-, a 3.1.-es és a négymondatos változatot oldották meg. A változatokat egyetlen alkalommal mutattuk be a jelzett sorrendben. 22 diák az ötmondatos változatban vett részt. Az összetett mondatok megalkotására kijelölt idő 10 perc volt mindenik változat és alváltozat esetében. A 3.1., 3.2., 3.3. és 3.4. változatos kísérleteket 41 román anyanyelvű fizika szakos hallgatóval végeztük el. A feladat megfogalmazása, illetve a változatonkénti idő ugyanaz volt, mint az előző kísérletben. Tehát a kísérletben összesen 99 román anyanyelvű vett részt, akik a Babeş-Bolyai Tudományegyetem román tagozatain hallgatók, és természetesen anyanyelvükön oldották meg a feladatot.

A magyar anyanyelvű kísérleti személyek anyanyelvének minősítését egyértelműen az adta meg, hogy mindnyájan a Babeş-Bolyai Tudományegyetem magyar tagozatain hallgattak magyar nyelven. A feladatot összesen 41 magyar anyanyelvű diák oldotta meg. Ők több szaknak voltak a hallgatói: filozófia, pszichológia és szociális munkás, tehát általánosítva azt mondhat-

jük, hogy humán beállítottságú szakokra jártak. A kísérlet nyelve ezúttal is a román volt. Így vált lehetővé a kétnyelvűség kérdésének vizsgálata, és természetesen a magyar anyanyelvű diákok kétnyelvűségéről van szó. A román anyanyelvű diákok eredményeire azért volt szükségünk, mert összehasonlításokat akartunk végezni az eredmények között.

4. Az eredmények elemzése

Az eredmények első csoportosítási kritériumát a változatonkénti átlagos összetett mondatok száma képezte.

2. táblázat. A román anyanyelvű kísérleti személyek változatonkénti átlagos mondatok száma

	A mondatok száma						
	2.	3.1.	3.2.	3.3.	3.4.	4.	5.
Átlag	4,9	6	5,8	4,9	4,1	4,5	3,5

Megfigyelhetjük, hogy a különböző változatokban különböznek az átlagok is. A legtöbb összetett mondatot a három elemi kijelentést tartalmazó változatokban készítették. Minél nagyobb az elemi kijelentések száma, annál kisebb az elkészített összetett mondatok száma.

3. táblázat. A magyar anyanyelvű kísérleti személyek változatonkénti átlagos mondatok száma

	A mondatok száma						
	2.	3.1.	3.2.	3.3.	3.4.	4.	5.
Átlag	4,9	5,7	5,2	4,5	3,5	4,7	3,4

Amit a 2. táblázatról elmondtunk, az összehasonlítás eredményeképpen elmondható a 3. táblázat adatairól is. A magyar és a román anyanyelvű kísérleti személyek hasonló számú átlagos változatot készítettek el, de a magyarok átlagai következetesen valamivel kisebbek.

Az elkészített összetett mondatonkénti változatok száma normális (Gauss-görbe szerinti) megoszlású a kísérleti személyek mindkét csoportja esetén. Ezek alsó határa a nullával kezdődik, és felső határa 12-13 körül helyezkedik el. Ez azzal magyarázható, hogy egyrészt a feladat időkorlátos volt, másrészt pedig a kísérleti személyek előbb-utóbb kimerítették a nyelvi kompetenciájukból adódó kötőszavak repertoárját.

Vegyük most rendre a különböző mondatok számú változatok logikai műveleteinek használatára vonatkozó statisztikákat.

4. táblázat. A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél és a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

2. változat	Román anyanyelvűek	Kétnyelvű magyar anyanyelvűek	Összesen
&	78,01	66,29	72,40
→	5,24	10,86	7,92
←	10,47	13,71	12,02
~	4,19	1,71	3,01
∨	1,57	1,14	1,37
Más műveletek	0,52	6,29	3,28
Összesen	100,00	100,00	100,00

A két mondatos változat eredményeinek értelmezése azt mutatja, hogy a román anyanyelvű kísérleti személyek a két mondat logikai kapcsolását inkább konjunktívan oldották meg, szemben a kétnyelvűekkel, ahol a kondicionális sokkal nagyobb részarányú. Elvégezve a számításokat kiderül, hogy a román anyanyelvűeknél a két kondicionális részaránya 15,71%, míg a kétnyelvűeknél 24,57%. A két kondicionális csak annyiban különbözik egymástól, hogy az első esetben az előtag megelőzi az utótagot, míg a második esetben az utótag előzi meg az előtagot, ezért vonható össze százalékarányuk. A csaknem 10%-os különbség a kétnyelvűeknél onnan származik, hogy a két mondatot kevésbé kötik össze a konjunkció segítségével. Ennek ellenére mindkét csoport elsősorban a konjunkció segítségével oldotta meg a feladatot.

A „más műveletek” kategóriájában újra elég nagy különbség figyelhető meg a kétnyelvűek javára, ami azt jelenti, hogy megpróbálták a logikailag más műveletként (posztpendencia, prependencia és diszjunkció) értelmezhető kötőszavak használatát is bevezetni. Továbbá a kétnyelvűek kevesebb negációt használnak a román anyanyelvűekhez képest. Még érdemes megjegyeznünk azt is, hogy elég gyakran találkoztunk azzal az esettel, hogy a kétnyelvűek a két különböző mondatot egyetlen egybe olvasztották össze, ami miatt nem használtak logikai műveletet. Ez a jelenség 16 kísérleti személynél fordult elő. A fordítottja, új mondatok bevezetése már sokkal ritkább, csak három kísérleti személy élt vele. A román anyanyelvűeknél a redukció és az új mondatok bevezetése sokkal ritkább.

5. táblázat. A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél és a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

3.1. változat	Román anyanyelvűek	Kétnyelvű magyar anyanyelvűek	Összesen
&	52,17	34,89	43,47
→	15,81	24,17	20,02
←	9,09	17,15	13,15
~	20,75	13,06	16,88
∨	0,99	1,75	1,37
↔	0,99	0,78	0,88
Más műveletek	0,20	8,19	4,22
Összesen	100,00	100,00	100,00

Ebben a változatban a kétnyelvűek által használt konjunkció (&) az összes logikai művelet csaknem egyharmadát teszi ki. Ezzel szemben a román anyanyelvűek logikai műveleteinek több mint fele konjunkció. A különbség nagyrésze ezúttal is a kondicionálisokra kerül át. A kétnyelvűek 16,42%-kal több kondicionálist használtak. A negáció továbbra is a román anyanyelvűeknél a gyakrabban használt logikai művelet. Figyelemre méltó a „más műveletek” kategóriájának különbsége is, ahol ezúttal a pre- és posztpendencia, a kizáró diszjunkció és a bikondicionális szerepel. Ebben a változatban is fennáll a három mondat redukciójának tendenciája két mondatra, viszont távolról sem olyan gyakori, mint a két mondatos változatban.

6. táblázat. A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél és a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

3.2. változat	Román anyanyelvűek	Kétnyelvű magyar anyanyelvűek	Összesen
&	42,00	32,71	38,07
→	21,69	25,65	23,36
←	15,49	17,41	16,30
~	15,32	5,18	11,03
∨	0,69	0,24	0,50
↔	2,07	0,94	1,59
p	0,69	7,29	3,48
⌈ q	0,86	9,18	4,37
Más műveletek	1,21	1,41	1,29
Összesen	100,00	100,00	100,00

Ebben a változatban szembeűnik, hogy a konjunkciók száma nagyon lecsökkent az előző két változathoz képest mindkét csoport esetében. De továbbra is fennmaradt a csaknem 10%-os csoportközi különbség. A kondicionálisokra vonatkozóan megfigyelhetjük a különbség lecsökkenését. Újdonságként jegyezzük meg, hogy a prependencia (|) és a posztpendencia (⌈) részaránya lényegesen nagyobb a kétnyelvűek esetében (az összműveletek 16,47%-át teszik ki), mint a román anyanyelvűek esetében (itt az összműveletek 1,55%-a). A negáció fölényes részaránya ezúttal is megmarad a román anyanyelvű kísérleti személyek esetében. E változat érdekessége abban áll, hogy az eredeti elemi kijelentések közül kettő negált. Ennek ellenére mindkét csoport néha bevezet egy újabb negációt. Viszont e tendencia fordítottjával is találkozunk, amikor is egyes kísérleti személyek elhagynak negációkat. Újdonságként a negáció megjelenik a műveleten is, nemcsak a változón. Ami a „más műveletek” kategóriát illeti, itt nincsenek olyan nagy különbségek.

7. táblázat. A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél és a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

3.3. változat	Román anyanyelvűek	Kétnyelvű magyar anyanyelvűek	Összesen
&	42,82	51,71	47,19
→	19,34	16,57	17,98
←	13,54	10,86	12,22
~	5,80	2,00	3,93
∨	0,28	0,57	0,42
↔	0,83	0,29	0,56
+	0,28	0,29	0,28
p]	1,93	5,14	3,51
[q	1,93	12,57	7,16
Más műveletek	13,26	0,00	6,74
Összesen	100,00	100,00	100,00

Első alkalommal lehetünk tanúi annak, hogy a kétnyelvűek csoportja több konjunkciót használ, mint a román anyanyelvűek csoportja. A kevesebb konjunkciónak náluk az lett az eredménye, hogy megnövekedett a kondicionálisok részaránya, és ez első alkalommal haladja meg a kétnyelvűek által használt kondicionálisok részarányát több mint 5%-kal. Továbbá a román anyanyelvűek több mint kétszer annyi diszjunkciót használtak, mint a kétnyelvűek csoportja. A pre- és posztpendencia sokkal gyakoribb a kétnyelvűek összetett mondataiban. A „más műveletek” kategória a kétnyelvűek sokszorosa a román anyanyelvűek csoportjában. Ez elsősorban annak tudható be, hogy a kétnyelvűek szinte egyáltalán nem vezettek be a meglévőn kívül más negációt.

8. táblázat. A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél és a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)

3.4. változat	Román anyanyelvűek	Kétnyelvű magyar anyanyelvűek	Összesen
&	66,37	34,46	52,24
→	7,14	14,23	10,28
←	12,20	14,23	13,10
↓	0,60	5,24	2,65
~p]	8,33	0,00	4,64
[~q	4,17	0,00	2,32
p]	0,00	11,24	4,98
[q	0,00	20,23	8,96
Más műveletek	1,19	0,38	0,83
Összesen	100,00	100,00	100,00

A 3.4. változat sajátossága abban állt, hogy mindhárom elemi kijelentése negált volt. Elégé szokatlan, hogy olyan összetett mondatokat alkossunk, ame-

lyeknek mindenik elemi mondata negált legyen. Ennek a feladatnak a megoldását a kísérleti személyek a következőképpen vitték végig. Figyelemre méltó, hogy a konjunkciók részaránya majdnem 30%-kal nagyobb a román anyanyelvűeknél, mint a kétnyelvűeknél. A különbség elsősorban a pre- és posztpendenciára tevődött át, viszont a kétnyelvűek a kondicionálisokat is valamivel nagyobb részarányban használták. Negációt egyik csoport sem vezetett be, mivel ennek egyedüli lehetősége az volt, hogy a logikai műveletet negálják, mivel a változat mindhárom elemi kijelentése negált volt. Természetes nyelven ez azt jelentette, hogy a román anyanyelvűek elsősorban a konjunkcióként értelmezhető kötőszavakat váltakoztatták, míg a kétnyelvűek a pre- és posztpendenciaként, illetve kondicionálisokként értelmezhetőeket.

9. táblázat. *A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél és a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)*

4. változat	Román anyanyelvűek	Kétnyelvű magyar anyanyelvűek	Összesen
&	70,25	55,58	62,79
→	15,26	25,52	20,48
←	6,26	12,29	9,33
~	7,63	2,65	5,10
↔	0,59	1,70	1,15
Más műveletek	0,00	2,27	1,15
Összesen	100,00	100,00	100,00

A 9. táblázat első pillantásra megmutatja nekünk azt, hogy az előző változatokhoz képest a használt logikai műveletek skálája lecsökken öt-re, és ebből a szempontból a két csoport nagyon hasonlít egymáshoz. Nyilvánvaló, hogy négy elemi kijelentésből valamivel nehezebb értelmes összetett kijelentést alkotni, mint kevesebből. Az egyik lehetséges megoldási mód ezúttal is az volt, hogy összevontak több elemi kijelentést, azaz redukálták őket. A használt konjunkciók szempontjából az előbbi változatokhoz hasonló a helyzet, a 15%-os különbség elsősorban a gyakrabban használt kondicionálisokkal kompenzálódott. Újra megfigyelhetjük, hogy a román anyanyelvűek nagyobb előszeretettel vezettek be új negációkat, mint azt a kétnyelvűek tették.

10. táblázat. *A logikai műveletek használatának megoszlása a román anyanyelvűeknél és a kétnyelvű magyar anyanyelvűeknél (százalékban)*

5. változat	Román anyanyelvűek	Kétnyelvű magyar anyanyelvűek	Összesen
&	63,31	57,94	59,95
→	14,65	17,68	16,54
←	10,08	12,29	11,46
~	5,98	3,78	4,61
∨	4,72	6,05	5,55
+	0,16	0,38	0,30
⌈q	0,00	1,42	0,89
Más műveletek	1,10	0,47	0,71
Összesen	100,00	100,00	100,00

Az 5. változatban használt logikai műveletek skálája szintén összevontabb, mint más változatokban. Ebből a szempontból a négy- és öt mondatos változat nagyon hasonlít egymáshoz, hiszen a kizáró diszjunkció és a posztpondencia részaránya szinte elenyésző többletet jelent az öt mondatos változatban. A két-nyelvűek által használt kevesebb konjunkció ezúttal is több kondicionálist idézett elő. Mindezek ellenére a két csoport közötti különbségek mintegy lecsökkentek, lehet, hogy amiatt, mert öt elemi kijelentést még nagyobb erőfeszítéssel lehet egyetlen értelmes összetett kijelentésbe foglalni, mint négyet. Továbbra is fennállt a két-nyelvűek azon tendenciája, hogy két elemi kijelentést egyre redukáljanak.

Eddigi elemzéseinket és összehasonlításainkat elsősorban intuitívan alapoztuk meg. A százalékarányok nagyságbeli különbségei nem biztos, hogy egyben releváns különbségeket takarnak a két csoport eredményei között. Emiatt egy pontosabb statisztikai eszközhöz folyamodtunk. Ez pedig nem más, mint a χ^2 relevanciateszt. A 11. táblázat foglalja össze a számítások eredményeit.

11. táblázat. *A logikai műveletek használatának különbségei a román anyanyelvűek és a kétnyelvű magyar anyanyelvűek között*

Mondatok száma	Df	χ^2	p<	Értelmezés
2.	5	17,406	0,0038	szignifikáns különbség
3.1.	6	87,662	0,0001	szignifikáns különbség
3.2.	8	103,289	0,0001	szignifikáns különbség
3.3.	9	92,368	0,0001	szignifikáns különbség
3.4.	8	189,136	0,0001	szignifikáns különbség
4.	5	59,449	0,0001	szignifikáns különbség
5.	7	23,112	0,0016	szignifikáns különbség

A táblázat oszlopain fel van tüntetve a mondatok és változatok száma, a számítások szabadságfoka (*degree of freedom*), χ^2 , a tévedés valószínűsége, valamint a számok értelmezése. Az értelmezés tekintetében azt kell tudnunk, hogy az összehasonlítás eredményeképpen az az eredmény, amelynek értéke $p < 0,005$ alatt helyezkedik el, szignifikánsan különbözőnek tekinthető. A táblázat utolsó oszlopa azt mutatja, hogy a két csoport által használt logikai műveletek szignifikánsan különböznek-e egymástól. Vagyis *a román anyanyelvűek logikailag szignifikánsan másképp építik fel az összetett kijelentéseket, mint a kétnyelvű magyar anyanyelvűek*, nyilvánvalóan akkor, amikor ugyanazokból az elemi kijelentésekből építkeznek. A szignifikáns különbség mindenik változat esetében fennáll. Más szóval itt azt is mondhatnánk, hogy a magyar anyanyelvűek a másik nyelven (mely jelen esetben a román) másképp logikusak, mint a román anyanyelvűek.

5. Logikusság és nyelvi kompetencia

A logikusság fogalma a logika szó változata. Logikusságról beszélni annyit jelent, mint arról beszélni, hogy az emberek mitől logikusak. Más szóval a logikusság szoros kapcsolatban áll a minden ésszerű emberre jellemző értelmi renddel. Ezen értelmi rend legfontosabb kifejezési közege pontosan a nyelv, annak ellenére, hogy nem az egyedüli. Logikai eszközök viszont csak a nyelvbeli megnyilvánulások vizsgálatára adottak. Kutatásunk eddigi módszerei többek között azt mutatták, hogy a logikai művelet fogalmán keresztül lényegében a kötőszavakat hoztuk egy bizonyos szabványos formára, és kapcsolunk hozzá sajátos logikai értelmet. A logikai értelem (lásd az 1. táblázatot) megalkotásának kiindulópontját a természetes nyelvi értelem adta. Csakhogy a két értelem között különbségek vannak. A sokértelmű természetes nyelvi kötőszavaknak adott esetben egyetlen szabványos logikai értelem felel meg. Úgy gondoljuk, hogy az ilyenfajta szabványosítás számos olyan előnyt rejtget, amelyeket a jelen kutatás eredményeinek elemzése is bizonyít.

Eddigi eljárásaink viszont nem zárják ki a természetes nyelvhez való visszatérést. Bizonyára elvégezhető azon természetes nyelven kifejezett kötőszavak használatának vizsgálata is, amelyek az elemi kijelentéseket összetett kijelentésekké kapcsolják össze. Sőt, a nyelveket ebből a szempontból is összehasonlíthatókká tehetjük, viszont ez nem tárgya a jelenlegi kutatásnak. A következőkben megpróbáljuk végigvinni ezt az elemzést is.

Lássuk először, miként is oszlanak meg a kötőszavak a természetes nyelvben. Itt figyelembe kell vennünk a logikai szempontot is. Egy ilyen jellegű felmérést végzett el Gh. Enescu.⁷ Tanulmányában azt elemezte, hogy a logikai műveleteket miként fejezik ki román nyelven.⁸ Tanulmányában 58 konkrét kifejezést vett figyelembe. Íme, milyen természetes nyelvi kifejezésekkel fejezi ki a román nyelv a logikai műveleteket:

& (konjunkció): ci, și, dar, iar, însă, cu, deoarece, fiindcă, căci, pe când, în timp ce, deși;

+ (kizáró diszjunkció): nu numai ... ci, dar, iar nu, ori ... ori, sau ... sau, deși, cu toate că, măcar că, chiar și când;

v (diszjunkció): fie ... fie, fie că ... fie că, ori, sau, sau ... sau;

→ (kondicionálisok): decât, numai că, ca să, pentru ca să, fie ca să, cum, dacă, deoarece, fiindcă, întrucât, până, căci, când, de când, până când, cât unde, de când, de câte ori, de vreme ce, în timp ce, o dată ce, ori de câte ori, pentru că;

↔ (bikondicionális): așa cum, precum;

/ (nonkonjunkció, inkompatibilitás): nu ... ci;

→ (nonkondicionális): ci nu;

↓ (nondiszjunkció): nici ... nici.⁹

⁷ Enescu, Gheorghe: Analiza logică a conjuncțiilor din limba română. In Gheorghe Enescu: *Paradoxuri, sofisme, aporii*. Editura Tehnică, București, 2003, 294–303.

⁸ Lásd még: Gál László: *Limbă și logicitate*. Id. kiad.; uő: *Nyelv és logikusság*. Id. kiad.

⁹ Ennek a listának a magyar nyelvű fordítása megtalálható: Gál László: *Nyelv és logikusság*. Id. kiad. 35.

A szerző által elemzett 58 román nyelvű összetett kijelentés összesen 99 logikai műveletet tartalmaz. Ezek részaránya a következő:

& = 27%, v = 6%, + = 16%, → = 21%, ↓ = 1%, ~ = 29%.

Gh. Enescu tanulmányából kiderül, hogy a legtöbbször logikai művelet a konjunkció és a kondicionális. Más szóval a természetes nyelv műveletek számára biztosítja a legváltozatosabb kifejezési módokat. E sokféleség pedig valószínűleg finom árnyalásukat vonja maga után, ami miatt logikai és természetes nyelvi értelmük nem egyezik. A logikai műveletek jelentésének szabványosítása által pontosan ezen árnyalatok veszttek el.

A következő felmérési szempont arra vonatkozik, hogy a magyar anyanyelvűek (tehát a kétnyelvű csoport) milyen természetes nyelvi kifejezések (kötőszavakat) használtak az összetett kijelentések megalkotásában és milyen részarányban. Íme a felmérés eredményei:

& (*konjunkció*): și - 43,15%; , - 31,71%; dar - 14,69%; iar - 4,05%; apoi - 2,6%; însă - 1,46; más - 2,88%;

→, ← (*kondicionálisok*): dacă - 36,63%; pentru că - 14,36%; fiindcă - 10,35%; ca să - 8,9%; deci - 8,24%; când - 8,01%; de aceea - 3,56%; deoarece - 3%; más - 6,95%;

v (*diszjunkció*): sau - 95,29%; ori - 4,7%;

↔ (*bikondicionális*): numai dacă - 52,63%; doar dacă - 26,31%; numai când - 10,52%; doar așa - 5,26%; numai așa - 5,26%;

⌈, ⌋ (*pre- és posztpendencia*): deși - 27,62%; totuși - 22,17%; cu toate că - 20,23%; chiar dacă - 14,78%; tot nu - 6,61%; în ciuda faptului că - 3,11%; más - 5,44%;

+ (*kizáró diszjunkció*): ori ... ori - 81,25%; sau ... sau - 18,75%;

↓ (*nondiszjunkció*): nici ... nici - 100%.

Ha összehasonlítjuk a logikai műveletek természetes nyelvi kifejezéseit, úgy, ahogy azok Gh. Enescu tanulmányában megjelennek, azokkal, amelyekkel mi azonosítottunk, akkor néhány megállapítást tehetünk. Először is a kétnyelvűek által használt kötőszavak skálája szűkebb, mint az elvileg a román nyelvben lehetséges. Azért elégedtünk meg ezzel az összehasonlítással, mert a román nyelv teljes szókészletét nem állt módunkban végigvizsgálni. Továbbá pedig Enescu az elemzését logikusi minőségében tette. Másodsor a logikai műveletek természetes nyelvi kifejezése szempontjából mindkét listán számbelileg főhelyen szerepel a konjunkció és a kondicionálisok, csak hogy, amint láttuk, a kétnyelvűek listája szegényesebb.

Mindkét lista azt bizonyítja, hogy a természetes nyelvben azok a kifejezések (kötőszavak) vannak túlsúlyban, amelyek logikailag konjunkcióként, illetve kondicionálisokként értelmezhetők. Csak hogy a logikai konjunkció, illetve a kondicionálisok jelentése a kijelentésváltozók igazságértékeitől függ, míg a természetes nyelvi, intuitív értelem nem redukálódik ennyire. Így az általunk vizsgált kísérleti személyek bizonyára fel sem tették maguknak azt a kérdést, hogy az általunk bemutatott elemi kijelentések hamisak is lehetnének. Ők mindenik kijelentést igaznak tekintették, aminek következtében igaz elemi kijelentésekből alkottak összetett kijelentéseket. Ennek következtében a hamis igazságérték kiiktatásával összetett kijelentéseikkel valami mást akartak kifejezni. Ez pedig nem lehetett más, mint az elemi kijelentésekben állítottak egymásmellettisége, szí-

multaneitása, egymásutánisága, térbelisége, esetleg a poszt- és preprendenciákon keresztül valamelyik állítás kitüntetése a többivel szemben.

A továbbiakban két esetben megpróbáljuk logikailag rekonstruálni azt a formát, amely szerint a kísérleti személyek két csoportja általában véve összetett kijelentéseket alkotott. Választásunk a 2. és a 3.1. változatra esett, két okból kifolyólag. Egyrészt azért, mert ezeket a változatokat oldották meg a legtöbben, másrészt mert tudatában vagyunk egy ilyen jellegű rekonstrukció esetleges voltának.

Ha megnézzük a 4. és az 5. táblázat logikai műveleteinek megoszlását, illetve a hozzájuk tartozó elemzéseket, akkor megállapíthatjuk, hogy a két csoport között adódnak bizonyos különbségek. Így a román anyanyelvűek inkább hajlamosak a kétmondatos változat elemi kijelentéseit $(p \& q)$ formában kapcsolni, mint a kétnyelvűek, akik valamivel nagyobb mértékben folyamodtak a $(p \rightarrow, \leftarrow q)$ alakú kapcsolathoz. Ami a 3.1. változatot illeti, ennél a román anyanyelvűek inkább a $(p \& \sim q) \rightarrow r$ vagy a $(\sim p \& q) \rightarrow r$ logikai változatot használták, szemben a kétnyelvűek csoportjával, akik a $(p \rightarrow q) \rightarrow r$ logikai formát részesítették előnyben. E második esetben a kondicionális kapcsolatok intuitív értelme elsősorban oksági összefüggésként értelmezhető.

6. Következtetések

Kísérleteink végigviteli módja világosan megmutatja, hogy hiányzik belőlük a konkrét beszédhelyzetek logikai vizsgálata. Emiatt kísérleti feltételeink nagyon mesterségeseknek tűnhetnek. Mindennek azonban az volt az előnye, hogy a kétnyelvűek második nyelvének használatát logikailag pontosan mérhetővé tehetjük.

A tanulmányban felvett adatok, valamint elemzésük azt mutatják, hogy az általunk kidolgozott nyelvi elemzési logikai módszer alkalmas a kétnyelvűség bizonyos sajátosságainak kiemelésére is. Ezt mi kezdettől fogva sejtettük, és sejtésünket kísérletileg, illetve statisztikailag is ellenőriztük.

Mennyiségi elemzéseink azt mutatják, hogy a kétnyelvűek szegényesebb szókinccsel rendelkeznek a kötőszavakat illetően az anyanyelvűekhez képest. Ennek ellenére az átlagos változatonkénti mondatszám nagyon közel áll az anyanyelvűekéhez.

A χ^2 relevancia-teszt szignifikáns különbségei kétséget kizáróan kimutatták a logikusságbeli különbségeket. Logikailag ez úgy értelmezhető, hogy a magyar anyanyelvű diákok második nyelven megnyilvánuló logikussága bizonyos értelemben más, mint az anyanyelvű román diákoké. Ennek pedig egyetlen forrása lehetséges, és pedig az anyanyelv, vagyis jelen esetben a magyar. Ez pedig azt bizonyítja, hogy a második nyelv bizonyos korlátok között elszenvedti az anyanyelv befolyását, azaz ennek logikussága szerint is működik.

Kapcsolódva most a 2. és a 3. rész elméleti szintéziseihez azt mondhatjuk, hogy a mi eredményeink a második nyelvnek inkább az aktivizálási metafora szerinti működését emelik ki. Továbbá azt is kiderült, hogy a két nyelv használata nem teljesen független egymástól, hanem léteznek bizonyos interferenciák, s ez a holisztikus elméletet támasztja alá. Más szóval a második nyelv használatakor az anyanyelv nem kapcsolódik ki teljesen, és dominánsnak tekinthető.

Perecz László

A nemzeti kultúraépítés jegyében Imre, Palágyi, Pekár és a „nemzeti filozófia” gondolata

„Határozott eszmény nélkül a nevelés elmélete értéktelen. Azonban az eszmény kitűzésekor nem maradhat csak általánosságokban, hanem a nemzethez kell alkalmazkodnia. Érvényesülésének ez a feltétele.”¹
(Imre Sándor)

„A magyar nemzet új korszakát az fogja megteremteni, ki a magyar gondolkodást, a magyar világlátást fogja önállóvá tenni, illetőleg a ki a magyar szellemet bölcselmi magaslatra fogja emelni, hogy nemzetünk önmagából merítsen eszméket, tudományt, irodalmi, művészeti irányokat, világlátást és még divatot is.”²
(Palágyi Menyhért)

„A kulturális fejlődés tehát olyan valami, amit egy faj, egy nemzet fejleszt. A kultúra tehát mindig nemzeti már eredetében. De nemcsak eredetében nemzeti a kultúra, hanem nemzeti jellemvonásokat is tüntet fel; magán viseli a nemzeti génusz jellemző vonásait.”³
(Pekár Károly)

A következő tanulmány a magyar századforduló három jelentős alakjának néhány szövegét kísérli meg újraolvasni. A kiválasztott gondolkodók mindhárman bölcsészek, ám különböző humán diszciplínák képviselőiként szokás számon tartani őket: Imre Sándor (1877–1945), ismeretesen, a neveléstudományi művelője; Palágyi Menyhért (1859–1924) érdeklődése természettudományi tanulmányok után előbb az irodalomkritika, illetve az esztétika felé fordul, majd a filozófiánál állapodik meg; Pekár Károly (1869–1911) pedig részben pszichológiával, részben esztétikával foglalkozik, ambíciója éppen a kettő összekapcsolására épített „pszichológiai esztétika” kidolgozása.⁴

¹ Imre Sándor: *Nemzetnevelés. Jegyzetek a magyar művelődési politikához*. Magyar Társadalomtudományi Egyesület, Budapest, 1912, 98.

² Palágyi Menyhért: *Magyar eszmények: ezredvégi elmélkedés. Jelenkor*, 1896/9., 130.

³ Pekár Károly: *Magyar kultúra*. May János könyvnyomdája, Budapest, 1916, 59.

⁴ Imréhez lásd: Tettamanti Béla: *A nemzetnevelés. Különlenyomat a Magyarországtudományból*, Budapest, 1936; Heksch Ágnes: *Imre Sándor művelődéspolitikai rendszere*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1969. /Neveléstörténeti Könyvtár/; Palágyihoz: Solt Hugó: *Palágyi Menyhért bölcsellete. A filozófia új irányjai*. Pantheon, Budapest, 1943; Németh G. Béla: *A magyar irodalomkritikai gondolkodás a pozitívizmus korában. A kiegészítől a századfordulótól*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, /Irodalomtudomány és kritika/, 344–351; Nagy Edit: *Aramló tér és álló idő - gubancokkal: Palágyi Menyhért tér- és időelmélete tükröként és tükröződéséért*. Bíbor Kiadó, Miskolc,

A tanulmány célja, közelebbről, a vizsgálat alá vont szövegek nemzetfölfogására való reflektálás. Arra igyekszünk rákérdezni, hogy a szövegek milyen előfeltévekre támaszkodva és milyen érvelések segítségével végzik el a nemzeti kultúra megalapozásának kísérletét: milyen – sajátos filozófiafölfogástól vagy határozott diszciplináris előfeltéves-rendszertől befolyásolt – nemzetfogalmat használnak, hogyan érvelnek a nemzeti kultúra nyitottsága vagy zártága mellett, koncepciójuk milyen ideológiai-politikai következtetések megfogalmazásához vezeti el őket. Kérdéseink végső soron a vizsgált szövegek és a korszakban igen erős „nemzeti filozófiai” hagyomány⁵ kapcsolatára vonatkoznak: hogy tudniillik a szerzők a nemzet és a filozófia szoros összetartozásának föltételezése következtében mennyiben jutnak, illetve annak föltételezése ellenére mennyiben nem jutnak el a „nemzeti filozófia” valamely átfogó programjának megfogalmazásáig.

Nemzetfogalom: Herdertől Spencerig

A három szerző közül voltaképp csak egyetlen akad, aki valamely világosan körülhatárolt tradíció határozottan alkalmazott érveivel alapozza meg saját nemzetfogalmát: Pekár Károly. A nemzetfogalomra kíváncsi értelmező mind Imre Sándor, mind Palágyi Menyhért esetében nehezebb helyzetben találja magát: az ő nemzet mellett argumentációjuk reflektálatlanabb, nemzeti érvkészletük forrása homályosabb marad.

Pekár a romantika hagyományából eredő régi – tradicionális nemzetkarakterológiával kiegészített – nemzetfogalmat a pozitivista-szociáldarwinista irány argumentumainak segítségével alapozza újra. Noha szívesen alkalmazza a régi nemzetkarakterológia hagyományos toposzait, és jól ismeri Herdert meg a német romantika kultúrfilozófusait, leggyakrabban a Taine-tól Spencerig ívelő pozitivista hagyományra meg Darwinra hivatkozik. Egyfelől tehát szerfelett könnyedén és különösebb módszertani aggályok nélkül veszi elő a nemzetkarakterológiai tradíció érvkészletét. Az „egyes költői korok” és „költői egyéniségek” „alaphangulata” mellett így a nemzetjellem-tanhoz kapcsolódva beszél például „az egyes népek kedélyi alaphangulatáról”. A magyar népdalkincs „bánatos alaphangjának” és „keleti fatalismusának” rögzítése mellett impresszionisztikus utalásokban emlékezik meg spanyol költészetet jellemző „lágyság”-ról, a „sóvár, epekedő, ábrándos, olykor érzéki szerelem gyakran mesterkélt formákba szorított, sokszor édeskés hangulatai”-ról, az olasz költészetnek „a déli tűz fokozott erejével” ható, „mélyebb, hatalmasabb, igazabb érzelmei”-ről, a „könnyed,

2003. /Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár III./; Pekárhoz: Morvay Győző: Pekár Károly élete. In Pekár Károly: *Magyar kultúra*. Id. kiad. VII–CXXIII; Sándor Pál: *A magyar filozófia története: 1900–1945*. I. kötet, Magvető Kiadó, Budapest, 1973, 416–427; Nagy Endre: *A magyar esztétika történetéből: 1849–1919*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1987, 300–315.

⁵ Vö. Percz László: Változatok a magyar filozófiára: A „nemzeti filozófia” toposza a magyar filozófiatörténetben. *Magyar Tudomány*, 2002/9., 1242–1251.

mulékony, kedves, finom érzelmek csinos kifejezései”-t nyújtó francia meg „a mély, nagy s egyszerű érzések”-et kifejező angol költészetről. „A szláv költészetnek” viszont eszerint „a legrégebb időtől fogva s minden szláv népnél jellemző sajátossága a mélabú, a borongó hangulat” – ez ugyanis, úgymond, „faji kedélyalaphangulat”-ként „a szláv fajnak határozmányaihoz tartozik”.⁶ Másutt hasonló magától értetődőséggel vezeti le az angol jellem „józsanságát”, „common sensét”, „szabadságszeretetét” és „hagyománytiszteletét” a ködös szigetországi létből, az amerikai jellem „gyakorlatiasságát” és „munka-kultuszát” az amerikai lét föltételeiből.⁷ Ugyanígy többször alkalmazza a spekulatív német és a gyakorlatias magyar gondolkodás szembeállításának ismert toposzát.⁸

Ugyanakkor, nemzetfogalmának teoretikus alapját valójában a korszak naturalista-biológista pozitívizmusa képezi. A pozitívista hagyományon belül is elsősorban Spencerre épített konstrukció az emberi fajnak a természettel szembeni létküzdelméből indul ki. „A megfelelő, alkalmas földrajzi környezetben élő emberi faj sem tesz egyebet, mint hogy él, azaz küzd állandóan a természeti környezettel az életért. S mindazonáltal látni fogjuk, hogy maga ez a természeti környezettel való küzdelem szükségképpen hozza létre a társadalmat, a társadalmi fejlődést, a nemzeti jellemvonásokat és az egész kulturális fejlődést az egymásba fonódó okok szigorú megszabó láncolatával.”⁹ A szigorúan determinista teória a faji küzdelemből vezet le tehát minden társadalmi-történelmi jelenséget: a társadalmi lét legkezdetlegesebb szervezeteitől az összetett közgazdasági viszonyokon, a bonyolult normatív szabályrendszereken és a fejlett politikai intézményeken keresztül a kifinomult kulturális jelenségekig. A kultúrfejlődés naturalista értelmezése biológista nemzetfogalomhoz vezet. A természeti környezethez való alkalmazkodás egyetemes törvénye ugyanis az egyes fajok és földrajzi típusok szerint szükségszerűen elkülönülő nemzeti jellemeket fejleszt ki. A kulturális fejlődés tehát nem csupán törvényszerűen küzdelem: szükségképpen fajok-nemzetek között folyó küzdelem is. A „kulturális küzdelem” mint „létért való küzdelem” főtörvénye ilyenformán „[...] a kulturális tekintetben magasabb fejlődésű faj diadala s amelyik tiszta etikai életével is biztosíthatja jövődjé fejlődését. Így a főtörvény bizonyos kimustrálgató hatással van itt is; ez a kulturális kimustrálgatás az egyes fajok között”. A fajok közötti kulturális küzdelmet ráadásul „egyazon faj keretén belül az egyes kultúraelemek között” folyó küzdelem egészíti ki: „a tökéletesebb kerekedik fölül, marad meg, a tökéletlenebb alul kerül, elpusztul”.¹⁰

⁶ Pekár Károly: *Physiologiai és pszichologiai aesthetika. Az aesthetikai érzések psychophysiologiája*. Hornyánszky Viktor könyvnyomdája, Budapest, 1897, 404–405.

⁷ Vö. Pekár Károly: *Magyar kultúra*. Id. kiad. 126–127, 132–133.

⁸ Vö. Pekár Károly: *Physiologiai és pszichologiai aesthetika*. Id. kiad. 478–479; Pekár Károly: *A magyar nemzeti szépről. A magyar génusz esztétikája. Nemzeti vonások művészetünkben, zenénkben, költészetünkben, irodalmunkban*. „Modern Tudomány” Vállalat, Budapest, 1906, /A Modern Tudomány című vállalat nagyobb kiadványai 1./, 61, 74, 77, 79.

⁹ Pekár Károly: *Magyar kultúra*. Id. kiad. 22.

¹⁰ I. m. 58.

Imre és Palágyi nemzetfogalma ellenben kevésbé tűnik reflektálnak. A nemzetre vonatkozó megjegyzéseik inkább valamiféle, a kultúra szükségszerűen nemzeti jellegére vonatkozó homályos előfeltevés alapján születnek meg. Mindketten meghatározott szerepet játszva lesznek a nemzeti gondolat teoretikusai: a közösségi pedagógia kidolgozásával kísérletező Imre saját diszciplinája, az irodalom- és kultúraszervező ambíciókkal föllépő Palágyi pedig a maga szervezőszerepe felől jut el a nemzet fogalmáig.

Imre nemzetfogalmának hátterében, irodalmi utalásaiból kikövetkeztethetően, a német neokantiánus kultúrfilozófia áll. Az ő eminens törekvése kiindulópontját tekintve szűkebben szaktudományos: a herbartianus–individualista pedagógiával szemben egy közösségi–szociális pedagógiát igyekszik megalkotni. Ez a szociális pedagógia – mint Natorp századvégi *Sozialpädagogik*ja nyomán megfogalmazza – az egyén és a közösség elválaszthatatlanságának, illetve a közösség és a nevelés kölcsönhatásának alapelveire épül, a nevelés célját pedig a közösséget alkotó egyéniségek tökéletes kibontakoztatásában, azaz végső soron a közösség fejlődésében határozza meg. A közösség határozott alakja pedig a nemzet lévén, e fölfogásban a szociális pedagógia a „nemzetnevelésben” konkretizálódik. A nemzet fogalma tehát különösebb teoretikus reflexió nélkül kerül a szaktudományos érvelésbe. Az egyes ember, úgymond, „az egyetemes közösségnek legtágabb körű, de még határozott alakúlatához” emelkedik föl. „Ahhoz az alakúlatához, melyen belől helyezkednek el a kisebbek s a melyen túl nincs már határozott tágabb kör, csupán az egész emberiség. Az egyes ember és az emberiség között lévő legtágabb, de még határozott alakúlat a nemzet. Az ennél tágabb körök, a nemzetek között lévő kapcsolatok még a kicsiny köröknél is kevésbé alkalmasak arra, hogy az egyén számára a közösséget jelentsék.” Az emberi lélek szempontjából tehát „csak a nemzet lehet elég tág és elég határozott is arra, hogy az egyesnek az egész közösséget jelenthesse”.¹¹ A nemzetnek ezt a közösség sajátképpen alakjával azonosított fogalmát az érvelés eloldja mind a politikai, mind a nyelvi nemzetfogalomtól, és a közös terület és a közös múlt hatását hangsúlyozó nemzetdefinícióval határozza meg: „[...] a nemzet azok összessége, kik a földrajzi viszonyok s a közös múlt erejénél fogva az emberiség egyetemes körén belől együtt egységet alkotnak más, hasonló egységek mellett, azoktól határozottan elkülönült szervezettel”.¹²

Palágyi nemzetfogalma a herderi nemzetfogalom kései örökösének látszik. Ő a nemzeti kultúra valamiféle szervezőjeként igyekszik föllépni,¹³ a kultúrát pedig *par excellence* nemzeti képződménynek tekinti. A nemzet fogalmát ezenközben közvetlenül adott, reflexióra ezért nem is igen szoruló fogalomként kezeli. A nemzetén kívüli – nemzeteken túli – fogalmakban való gondolkodást

¹¹ Imre Sándor: *Nemzetnevelés*. Id. kiad. 60.

¹² I. m. 63–64.

¹³ Vö. Bogdanov Edit: Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában. In Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai. Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában*. Aron Kiadó, Budapest, 2004, /Recepció és kreativitás/, 97–101.

¹⁴ Palágyi Menyhért: *Kosmopoliták. Jelenkor*, 1896/4., 49.

egyszer gondolati lehetetlenségként utasítja el: „Az »Ember« nem jelentkezhetik másképen, mint az »ember«-ekben. Az általános mindig a különösen nyer életrealitást: oly tétel ez, mely magyarázatra nem szorúl. A ki a fajnak független életet tulajdonít az egyedektől, s az egyedeknek független létet a fajtól, az megbontja az emberi észet.”¹⁴ A nemzet jelenségét máskor megkerülhetetlen tapasztalati tényként rögzíti: a szociológia tudománya például „[...] csakis abból indulhat ki, amit a mindennapi és mindenki számára hozzáférhető szemlélet eléje tár, hogy t. i. egy nemzet fiai vagyunk és hogy e nemzet be van iktatva a többi nemzetek művelődésének rendszerébe. Józan tapasztalat alapján állva, a társadalomtan más alapvető tényből nem indulhat ki, mint hogy együttműködő és egymással kölcsönhatásban élő nemzetek alkotják az emberiséget”.¹⁵ Akad rá példa, hogy egyenesen a nemzetfogalom racionális megragadhatóságának szükségtelensége mellett érvel: „Érezni kell, hogy mi a nemzet és akkor bölcséleti fogalma megvilágosodhatik előttünk.”¹⁶ Van végül, hogy a pozitivistá-szociáldarwinista argumentációt idéző megfogalmazásokat használ: „[a] történelem a nemzetek harcát, versenyét tárja elénk”.¹⁷ Érzéseinek mélyén azonban mindig az emberiség és a nemzetiség összetartozását előfeltételező, herderies fölfogás húzódik meg. A nemzetek harcának és versenyének eszerint az a tétje, „[...] hogy melyik nemzet képes az általános emberit a maga különös életviszonyai közepett legtökéletesebben érvényre emelni. A nemzeti érzés nem is egyéb, mint egy tágabb családnak abbeli érzése, hogy neki történelmi hivatása van az egyetemes emberi föladatak megoldásában. Minél nagyobb az ilyen családban az egymáshoz való ragaszkodás és minél erősebb benne az általános emberi eszmények megvalósítására irányuló törekvés, annál kiválóbb nemzet alakul és annál nagyobb szerep jut neki az emberiség történetében”.¹⁸ A reneszánsz óta a világtörténelem sajátképpen nemzeti keretekben megy végbe. A modern nemzeti gondolat értelmében „a nemzetek csak az egymással való közösségben, vagyis folytonos versenyben és kölcsönhatásban fejthetik ki egyediségüket, nem pedig a közösség megtagadása, az elzárkózás és elszigetelődés által”. Mindennek következtében „[m]inden nemzet a maga egyedisége, vagyis a maga természetadta és történelmi helyzetének módja szerint szolgálja az általános emberiségi föladatakat és csak oly mértékben érdemli meg a nemzet nevét, amily mértékben hozzájárul az emberiség örök javainak szaporításához”.¹⁹

¹⁵ Palágyi Menyhért: A nemzeti gondolat philosophiája. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, 1908, 30.

¹⁶ I. m. 32..

¹⁷ Palágyi Menyhért: *Kosmopoliták*. Id. kiad. 50.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Palágyi Menyhért: *Petőfi*. Kunossy, Szilágyi és társa könyvkiadóvállalat, Budapest, /Petőfi-Könyvtár, XIII. füzet/, 1909, 112-113.

Nemzeti kultúra: nyitott vagy zárt?

A nemzet nyitottságának vagy zártságának kérdése – közelebbről: a nemzeti kultúra receptív jellegének vagy autochton természetének alternatívája – mindhárom szerző számára alapkérdés. Noha lényegileg mindhárman azonosan ítélik meg a helyzetet, a problémára való reflektálás tekintetében egymástól eltérő megoldásokkal kísérleteznek: míg Imre alig-alig beszél a dolgról, és Pekár is csupán érintőlegesen foglalkozik vele, addig Palágyi átfogó elméletet fejleszt ki róla.

A kérdésre való valódi reflexió tehát Imrénél jóformán hiányzik. Érveléseiben a *par excellence* társadalmi közösségként tétélezett, a kisebb közösségek és az emberiség nagy közössége közötti képződményként fölfogott nemzet szükségszerűen az emberi összetartozás-érzés adekvát keretként szerepel. A nemzetnél sem kisebb, sem nagyobb körök – a „fajrokonságtól” a „politikai szövetségesség” – nem alkalmasak, úgymond, a közösség lélektani szerepének eljátszására. A nemzeti közösség kizárólagosságának nem mondanak ellent sem a nemzeti identitás megváltoztatásának példái, sem a nemzetellenesség megnyilvánulásai: akik nemzeti azonosságtudatot váltanak, azok is csupán egy konkrét nemzethez való kötődésüket változtatják meg, ez nem érinti viszont a nemzethez mint közösséghez általában való kapcsolódásukat; akik pedig ellenségesek saját nemzeti közösségükkel szemben, azok meg éppen azt bizonyítják, hogy mégis a nemzet „az ő emberi tevékenységök köre; talán a megváltoztatása, másként alakítása az életök célja, de mindenesetre abból fakad és arra vonatkozik egész állásfoglalások”.²⁰ A nemzet mint érzelmi-lélektani szükségletet kielégítő közösség zárt vagy nyitott jellegének problémája mindazonáltal nem lesz önálló reflexió tárgya. A hangsúly hallgatólagosan a zártságra kerül: noha „tudnia kell [...] az egyénnek azt is, hogy a nemzet nem minden, nem áll magában”, „csak a nemzetet látva és értve látjuk és értjük az egészet, melynek az egyén szemében a nemzet a megtestesítője”.²¹

Pekár koncepciójában a probléma hasonlóképp csupán marginális szerephez jut. Ő elvileg körülrajzolja ugyan a befogadás helyét a nemzeti kultúra kifejlődésben, de gondolatmeneteiben gyakorlatilag kizárólag a nemzeti kultúra autochton jellegére helyezi a hangsúlyt. Elvileg, egyfelől, rögzíti tehát, hogy „nemzeti művelődésünk” három forrásból fakad: az antik hagyomány – illetve a sajátosan nemzetiesített kereszténység – forrása és a sajátképpen nemzeti tradíciók forrása mellett harmadikként megemlékezik a nyugat-európai művelődés forrásáról is. Azonnal leszögezi azonban, hogy a nyugat-európai művelődés csak valamiképp „meghonosítva” válik hasznunkra. „Amilyen kívánatos ez idegen hatások érvényesülése, annál kárhoytatandóbb, ha e hatások szolgálai módon hatalmukba keritik a nemzeti művelődést. A külföldieskedés, az idegen-majmolás ellen tiltakoznia kell a nemzeti művelődésnek.” Ez azt jelenti, hogy az „idegen elemeket sajátunkká kell tennünk, magunkba

²⁰ Imre Sándor: i. m. 62.

²¹ I. m. 60.

olvasztanunk, fajunk, nemzetünk sajátos bélyegét ütnünk rá. Csak így válik az idegen elem javára a nemzeti művelődésnek”. A meghonosítás szempontjából pedig fontos szempont a forrás eredetisége: az idegen közvetítés elvetendő tehát. „Az idegen hatások átvételénél iparkodnunk kell lehetőleg az eredeti forrásból meríteni. A francia művelődéselemet a franciától vegyük át, ne a némettől. A német közvetítés csak eltorzítja, németesíti.”²² A német hatás egyébként is, úgymond, csak ártott nemzeti művelődésünknek: helyette az angol hatás erősítésére volna szükség. Teóriáját részletező gondolatmeneteiben azonban másfelől a nyugati hatások átvételének elképzelése háttérbe szorul, sőt, teljesen eltűnik. A biológista módon fölfogott naturalista kultúrfejlődés teoretikus bázisán valójában nem is fogalmazható meg a nyugati recepciót igénylő álláspont. Ha a nemzetek igazi lényegüket tekintve egymással harcban álló fajközösségek, a kultúrfejlődés pedig igazából a létért való küzdelem mintájára zajló kulturális küzdelem, akkor az idegen kulturális teljesítmények befogadása valójában nem játszhat semmilyen szerepet. A nemzetek szükségképp önmagukban álló, kultúrájukat csak és kizárólag önmagukból kifejleszteni képes entitások. Ebben a logikában az idegen hatások átvétele nem a nemzeti kultúra fejlesztésének lehetséges eszköze és hasznos eljárása; ellenkezőleg, a nemzet és a nemzeti kultúra szempontjából veszedelmes kísérletnek minősül.

Palágyi – a kérdésre teoretikusan kevésbé reflektáló másik két szerzővel ellentétben – a nemzet zártságának vagy nyitottságának kérdését alapkérdésnek tekinti, és többször önálló elemzés tárgyává teszi. Amikor a nemzeti problémával foglalkozik, érdeklődésének középpontjában éppen ez a kérdés áll. Meghatározó dilemmája a magyar nemzeti kultúra önállótlanágának vagy önállóságának alternatívája. Korai publicisztikáinak egyikében az irodalomra vonatkoztatva fölvetett kérdés egész kultúraszervező munkásságának alapvető problémáját foglalja magába: „Minden attól függ tehát, hogy mennyire érezzük magunkat önállóknak és mennyiben akarunk nagyobb függetlenségre törekedni.”²³ A nemzetiség és az emberiség összetartozásának herderies előfeltevéséből a nemzet nyitottságának tétele következik, a sajátlagos nemzeti küldetés herderi gondolatának beteljesítése érdekében azonban éppen a nyitottság korlátozására van szükség. A nemzet csak úgy felelhet meg saját fogalmának, a maga sajátos küldetésével csak úgy járulhat tehát hozzá az emberiség közös kultúrkinésének megalkotásához, ha korlátozza az idegen szellemi termékek befogadását, és önálló szellemi teljesítmények létrehozására vállalkozik. A kulturális önállóság megteremtésére – a magyar tudomány önállóságát sürgető, de valamennyi kultúrterületre érvényesnek tekintett – átfogó program szolgál. Eszerint a tudomány három szakaszos folyamat során jut el az önállósághoz: a tudományos teljesítmények előbb formai, majd tárgyi, végül módszerbeli önállóság nyomán nyerhetnek teljes autonómiát. „Tudományunk fejlődésmentében három stádiumot, fokozatot kell megkülönböztetnünk. A fejlődés alsó fokán a tudomány még csak formájában magyar. Az összes tevékenység csak

²² Pekár Károly: *Magyar kultúra*. Id. kiad. 4.

²³ Palágyi Menyhért: Az irodalmi helyzet. *Koszorú*, 1885/2., 29.

fordításból áll és a legfőbb vita a magyar műnyelv megalkotása körül forog. A fejlődés második fokán a tudomány már tárgyában kezd magyar lenni. A tudósok [...] leírják, megmagyarázzák, okaikra vezetik vissza mindazt, a mi a haza természeti és a nemzet életviszonyaira vonatkozik az idő folyamatában. A valódi tudományos élet, az önálló magyar tudományosság azonban csak ott kezdődik, a hol a kutatás módszerében lesz önállóvá, a mikor a buvárlat szelleme annyira megerősödött, hogy a külföld tudományos életétől függetlenül halad biztosan a maga útjain. A mikor a magyar tudományosság nemcsak befogad és átalakít, hanem kölcsönhatásba lép a nyugati tudományos szellemével és így tényezőjévé válik az általános európai haladásnak.”²⁴

A program logikája a magyar tudományosság jelenlegi helyzetében azt követeli meg, hogy az idegen tudományosság eredményeit csak mintegy megsűrve, azaz kritikailag földolgozva fogadjuk be. A kritikai hozzáállás hiányában a befogadás nemhogy kívánatos volna, hanem egyenesen a nemzeti kultúra veszedelmét jelenti. „Mert évtizedek óta a magyar szellem lapdajátékává vált a nyugati divatok minden hóbortos szeszélyének. Avagy támadt-e nyugaton oly nemzetmérgező társadalmi mozgalom, melynek mérge nem hatott volna ellenállás nélkül nemzeti szervezetünkbe. Támadt-e a nyugati izlésnek oly elferdülése, mely nem babonázott volna meg bennünket s melyet nem dédelgettünk volna a szépnék örök eszményképe gyanánt.” A „nyugati szellem” „eltévelyedéseinek” csábereje ráadásul, úgymond, veszedelmesebb hatást gyakorol ránk. „De míg eme kóros szellemi áramlatok a nyugaton legalább csillogó alkotásokat hoznak létre, addig mihozzánk csak romboló erejük hulláma érkezik: eszmék és irányelvek csak meghalni térnek hozzánk. Divat új divatot, utánzás utánzatot és nyomukban egyre sivárabb lesz, egyre aléltabb a nemzeti szellem, mely visszahatás nélkül fogadja be a nyugati befolyás minden bódító italait.”²⁵

A recepció tehát elvben a nemzeti kultúra fejlesztésének legitim útja, gyakorlati alkalmazásának azonban reflektált-korlátozott kritikai folyamatnak kell lennie. „A tudományok beolvasztásánál szem előtt kell tartani azt az elvet, hogy csak történetükkel együtt lehet őket más talajba átplántálni. Valamint a fát nem úgy ültetjük át, hogy azt törzsöke alján lefűrészeljük, úgy a tudományokat sem lehet történelmi gyökerüktől elvágvva más földön meghonosítani. [...] Pedig hiába fordítjuk le az újabb nevezetes jelenségeket, ha nem hozzuk át azt az életcsírát is, melyekből azok kifejlődtek.”²⁶ Idegen művek fordítása tehát

²⁴ Palágyi Menyhért: Az Akadémia és az önálló magyar tudományosság I. *Koszorú*, 1885/8., 114–115. A gondolatmenetet egy másik cikk a jelenlegi helyzetre aktualizálva ismétli meg. „A tudomány általános elveinek átültetése után tárgy után kellett nézegetni, melyre az elvont tanok alkalmazandók volnának. [...] Általában csak azon a ponton vagyunk, hol tudományos eredetiségünket a speciálisan magyar tárgyból meritjük. A speciálisan magyar módszer dolgában önállóak még nem vagyunk.”

Palágyi Menyhért: Tudomány és nemzetiség. *Koszorú*, 1885/24., 369, 370.

²⁵ Palágyi Menyhért: Az olvasóhoz. *Jelenkor*, 1896/1., 2–3.

²⁶ Palágyi Menyhért: Az Akadémia és az önálló magyar tudományosság II. *Koszorú*, 1885/9., 129.

hasznos lehet ugyan, ám „a konzumálás”, úgymond, „még nem productió”.²⁷ Az önálló produkció legelső feltétele pedig a kritikai földolgozás. „A fősuly ebben az egész működésben a magyarázatra, de még inkább a kritikára volna helyezendő. A valódi beolvasztás a kritikával kezdődik. A pusztá fordítás csak holt anyagot szolgáltat, melyet megemészthetővé csak a kritikai szellem tesz.”²⁸ Hogy a tudományos anyaggyűjtés után nem sikerül eljutnunk az anyag földolgozásához, az éppen azzal függ össze, hogy „a kritikai szellem nincs nálunk kellően kifejlődve”. Pedig valójában „[...] nem kellene egyebet tennünk, mint az elfogulatlan kritika álláspontjára helyezkedni az idegen kultúra alkotásaival szemben, és már is tényezőjévé válnánk az általános haladásnak. De ha teszem, valaki Kantról nem mondana nekünk egyebet, mint a mit a németek maguk róla akárhányszor elmondottak, az valóban nagyon fölösleges munkát végezne. Mert minekünk önállóknak és eredetieknek mindenekelőtt az idegen munkák megítélésében kell lennünk. Ha még a kritikában sem leszünk függetlenek és folyton csak azt ismétljük, a mi másoknak véleménye, akkor az alkotásban sem válhatunk önállókká”.²⁹ Az idegen kulturális teljesítmények nemzeti kultúrába történő adekvát befogadásának gondolata különféle metaforák segítségével többször is előkerül. Egyszer a „határellenőrzés” képében nyer megfogalmazást a folyamat: „Ám látogasson csak el hozzánk a nyugati szellem minden újabb irányképviselője, de ne látatlanba, ne csempész úton, a vizsgálatot kikerülve. Állítsuk meg az országhatáron, kérdezzük meg tőle nyájasan, hol a hazája, miféle nemzetség szülötte, mi a keresetje és részvételtjes érdeklődés által vezéreltetve vizsgáljuk meg kissé tüdejét, máját és veséjét, mert ha baja van szegénynek, a kellő ápolásban öhajtsuk itt részesíteni a szerető vendéglátás minden lovagias szabálya szerint. Hire megy ennek csakhamar az érdekeltek között és nem leszünk annak kitéve, hogy bitang ál elmélet s czéda demimonde izlés szabadon ragályozhassa a magyar szívet és gondolkozást.”³⁰ Máskor a „megemésztés” képével találkozunk: „Táplálkozhatik a magyar szellem az idegen szellem emlőin, de aztán emészse meg valóban. Válaszsa ki a lényének megfelelőt és dobja magától a haszontalant. A kritika maró lángjában oldja fel mind azt, a mit elsajátított, hogy valóban vérebe menjen át. Karolja át, ölelje föl mindazt, a mit a nyugat szelleme teremtett, de csak azért, hogy megbirkózza vele a saját nemzeti egyéniségét diadalra juttassa.”³¹

²⁷ Palágyi Menyhért: Az irodalmi helyzet. Id. kiad. 28.

²⁸ Palágyi Menyhért: Az Akadémia és az önálló magyar tudományosság II. Id. kiad. 130.

²⁹ Uo.

³⁰ Palágyi Menyhért: Az olvasóhoz. Id. kiad. 3.

³¹ Palágyi Menyhért: Beöthy Zsolt a tragikumról II. *Koszorú*, 1885/44., 692.

Következtetések: a kultúrától a politikáig

A különféle teoretikus kiindulópontok alapján - az egymástól eltérő nemzetfogalmak bázisán és a nemzeti kultúra receptivitására, illetve autochton jellegére való egymástól eltérő reflektálás nyomán - a nemzetépítés aktuális feladatai tekintetében is különböző válaszok születnek. A három szerző írásai, egyszerűen fogalmazva, kétféle megoldást mutatnak: Palágyi következtetései megmaradnak a közvetlen kulturális szféra teendői körében, Imre és Pekár következtetései ellenben átfogóbb, állami-politikai programok követeléséig is eljutnak.

Palágyi tehát, híven saját irodalomkritikusi-kultúraszervezői szerepéhez, eminensen kulturális jellegű javaslatokat tesz. „Mennél jobban érezzük politikai életünk léha opportunizmusának és társadalom szakgatottságának deprimáló hatását”, magyarázza, „annál inkább kell hogy a nemzet művelődési érdekeire fordítsuk főfigyelmünket, mert az adott viszonyok között csak ezen az egy téren lehet nagyobb és messzire ható tevékenységet kifejtetni”. Igaz ugyan, hogy „néhány évtized óta éppen a kultúra terén tett a nemzet valóban számbavehető nagy haladást”, de, úgymond, „a kivivott eredmény még mindig nem áll arányban sem az erőfeszítésekkel és áldozatokkal, sem pedig a kor követelményeivel”.³² Fölfogása szerint a magyar nemzetépítés aktuális teendői közelebről a hazai irodalmi-tudományos nyilvánosság formai, illetve tartalmi fejlesztésében állnak. A magyar kultúrának formai tekintetben a régi intézmények megújítására, illetve új intézmények megalapítására van szüksége. A nemzeti kultúra régi intézményei közül meggyőződése szerint az Akadémia szorul a legradikálisabb megújításra. Az Akadémia ugyanis nem tölti be a magyar tudományosság szimbólumának rá osztott szerepét: „inkább csak forma, keret, melyből a nemzet lelke mintha elszállni akarna”.³³ Működésében nem csupán a szakemberi gőg, az „arisztokratikusság” - és ennek nyomán a „hiúság” és az „üres fennhéjázás” - érződik. Nagyobb baj, hogy nem is törekszik az önálló magyar tudományosság eszményének megvalósítására: fölöslegesen széttagolja a tudományos erőket, képtelen bekapcsolni a magyar tudományt a nemzetközi tudományosság áramlatába. A tudományos munkálkodás erőit összpontosító megoldásokkal kellene kísérleteznie: elsősorban is tudománytörténeti bizottságot kellene fölláttani benne az újkori tudomány standard műveinek fordítására és magyarázó-kritikai jegyzetekkel való kiadására. Új intézményként főként a magyar és a nemzetközi tudomány kölcsönhatását erősítő folyóiratokra volna szükség: „minél tágabb csatornákat kell nyitni, melyeken keresztül a nyugat tudományossága hozzánk áradjon és hogy viszont saját munkálkodásunk eredményét a külföld elé kell vinnünk”³⁴ - egyrészt a külföldi tudományosság eredményeit itthon szemlélő, másrészt a magyar

³² Palágyi Menyhért: Az Akadémia és az önálló magyar tudományosság I. Id. kiad. 113.

³³ I. m. 114.

³⁴ Palágyi Menyhért: Az Akadémia és az önálló magyar tudományosság II. Id. kiad. 130.

tudományosság eredményeit külföldön megismertető szemlét kellene tehát létrehozni. A magyar kultúra tartalmi fejlesztésének pedig elsősorban a kritikai szellem erősítésében kell állnia. A kulturális önállóság alapja – ahogy már korábban számba vettük – a kritikai befogadás.

Imre és Pekár javaslatai ellenben túllépnek a kulturális szférán: ők közvetlen politikai követeléseket is megfogalmaznak. Figyelemre méltó, hogy különböző előfeltevésekből indulnak ugyan ki – Imrét láthatóan nevelésméleti diszciplinájának, Pekárt pedig határozottan naturalista-pozitivista irányzatának logikája mozgatja –, következtetéseik mégis számos tekintetben rokon vonásokat mutatnak egymással.

Imre tehát, a „nemzetneveléssel” azonosított szociális pedagógia elkötelezettjeként, az egyéni nevelés és a nemzeti közösség kölcsönös egymásra-utaltságát tételezve jut sajátképpen politikai összefüggések megfogalmazásáig. Beállításában a nevelés végső célja, hogy az egyénben tudatossá tegye a nemzeti egységhez tartozását. „Azt a valóságot, hogy a nevelés a nemzet körében folyik és arra hat, egybe kell foglalnunk azzal a szükséglettel, hogy a nevelést minden részletében nemzeti tudatosság vezesse. Ezt a valóságot és ezt a követelményt foglalja magában a nemzetnevelés szava.”³⁵ A nemzeti nevelés elméletének a nemzet „jellemén” és „helyzetén” kell alapulnia; ez a követelmény pedig szoros kapcsolatba állítja a pedagógiát a néprajzzal–néplélektannal, illetve az eugenikával–fajegészségtannal. A néprajz–néplélektan, úgymond, az „együvé tartozó egyének közös sajátosságainak”, azaz „a nemzet tagjait más nemzet tagjaitól megkülönböztető” vonásoknak a megismeréséhez járul hozzá, az eugenika–fajegészségtan pedig az így megismert nemzeti jellem „nemesítésében” játszik szerepet. Az eugenika születő tudománya nagy várakozásokat ébreszt a nemzetnevelés elkötelezettjeiben. „Ha ugyanis a fajegészségtan kimutatja, hogy nemcsak a testnek jó és rossz tulajdonságai, betegségekre és mentességre való hajlama, hanem az ember szellemi tulajdonságai, jó és gonosz hajlandóságok egyaránt, öröklhetők, akkor bizonyára megerősödik tisztán nemzetnevelési alapon az a kívánság, hogy a jó hajlandóságok öröklését elősegítsük, a gonoszakét meggátoljuk.”³⁶ Az eugenika fogalomrendszere segítségével megújuló pedagógia ráadásul a nemzetkarakterológia hagyományos vizsgálódásait, a nemzeti jellemvonások reflexióját is magabiztosabban képes elvégezni. A „nevelői gondolkodás”, úgymond, „[...] megfigyeli a nemzetben azokat a vonásokat, melyek hosszú időn át meglevő körülmények, életviszonyok hatása alatt rendszeresen kifejlődnek, így a nemzetben megöröklődnek, talán-talán öröklődnek is. Vagyis, a melyek a nemzet egyes tagjaiban nem egyéni vonások, hanem éppen a nemzeti egységben gyökerező közös vonások, a melyekről azonban tudnunk kell, hogy hasonló viszonyok között más nemzetben is éppen úgy kifejlődhetnek”.³⁷

³⁵ Imre Sándor: *Nemzetnevelés*. Id. kiad. 69.

³⁶ I. m. 88–89.

³⁷ I. m. 90.

A magyar nemzetnevelés időszerű feladata, a nemzet aktuális állapotát tekintetbe véve, a nemzetnévelés. A magyar nemzet jelenlegi helyzetében ugyanis nem képez egységet. „Itt ugyan elsősorban a nemzetiségi különbségek ötlenek eszünkbe; de csupán a magyarságra gondolva is kétségtelen, hogy itt még nincsen nemzet, mert hiányzik ennek legfőbb bizonyosága: a közös nemzeti tudatosság.”³⁸ A nemzeti egység megteremtése és a nemzeti tudatosság kialakítása nem szoros pedagógiai munka: átfogó politikai feladat. Közelebbről, az oktatás-irányítás vonatkozásában, annak megakadályozását követeli meg, hogy a nemzetnél szűkebb körű célokat maga elé tűző – ezzel pedig a nemzetet akaratlanul is gyöngítő: a nemzeti tudatosságot nem fejlesztő, a nemzeti összetartozás-érzés kialakulását gátló – iskolai szerveződések működjenek: a nemzetiségi és az egyházi iskolák megszüntetését jelenti tehát.

Pekár biológista nemzetfölfogásának és a kultúrfejlődésről adott naturalista képének a természettörvények szükségszerű érvényesülésének elképzelése felelne meg. A nemzetek közötti verseny mint létért való küzdelem, a kultúrfejlődés mint kultúrák közötti – és kultúrán belüli – harc: mindezeknek elvileg nem kellene összekapcsolódnuk a központi beavatkozás gondolatával, nem szorulnak rá tehát állami-politikai intézkedésekre. A naturalista-biológista nemzetfogalmat és kultúrafölfogást Pekár gondolkodásában ehhez képest a központi beavatkozás határozott követelése egészíti ki. A létért való küzdelemnek az erősebbet megtartó és a gyöngébbet elpusztító törvénye szükségszerűen érvényesül ugyan, nekünk, nemzeti-faji kultúránk képviselőinek azonban kötelességünk minden eszközzel erősíteni saját kultúránkat. Eszközeink közül pedig a legfontosabbak az állami-politikai eszközök. A „nemzeti nagyság” alapját képező „tiszta családi élethez” szükséges „egészséges, acélos, szép fajt” a „nemzeti embervédelem” feladata megteremteni.³⁹

A vonatkozó gondolatmenetek különösebb gondolati koherencia nélkül sorjázó ötletei mélyén a társadalmi-kulturális kérdéseket közvetlenül természeti-biológiai kérdésekre redukáló előföltevés munkál. A modern társadalom meghatározó problémája eszerint egyszerűen valamiféle „humántenyésztési” intézkedéssorozattal kezelhető faji probléma: a „faj” „romlása”, „kulturális szintjének csökkenése” lényegében a felsőbb osztályok alacsony és az alsóbb osztályok magas szaporodási hajlandóságával függ össze. „Az elsőt illetőleg rá kellene beszélni az egységes, derék férfit és nőt: ne tekintsék oly könnyűnek az életet, ne legyenek a muló gyönyörök rabjai, faji, nemzeti, sőt kulturális kötelesség az ő életük s gondoskodjanak több gyermekről s ezek helyes felneveléséről. A másik bajt illetőleg vissza kellene szorítani a gyöngét a házasságtól.”⁴⁰ A gondolatmenet megfogalmazója érzi, hogy az európai kultúra egészének centrumában álló kérdéshez érkezett. „Modern társadalmunk, a modern orvostudomány, egészségügy aggódó gondoskodása épp a gyöngét, a fogyatékosot védi, protegálja s családi léthez juttatja. Ahol az átöröklés útján belevegyíti gyön-

³⁸ I. m. 104–105.

³⁹ Pekár Károly: *Magyar kultúra*. Id. kiad. 329.

⁴⁰ I. m. 336.

geségét, fogyatékoságait a fajba.” A gondolatmenet logikája azonnal kínálja a probléma megoldásának irányát. „A gyöngé túlságos védelmére vonatkozólag csak úgy lehetne intézkedni, hogy meg kellene szüntetni mind ama jótékonyági intézményeket, a mai nyilvános iskolai rendszereket s minden oly köztényezőt, intézményt, ami oda célzott, hogy a gyöngét, a tehetetlent oltalmazzuk.” A következtetés határozott levonásától azonban a gondolkodó hirtelen mégis visszaretten. A jóléti intézmények azonnali megszüntetése ugyanis, úgymond, ma „lehetetlen”. „A régi korban Spárta azt tette, hogy a gyöngé, csenevész gyermeket elpusztította. Ma teljesen lehetetlen, mert ez visszatérés volna a természet eredeti fajpusztító módszeréhez s az emberi művelődés meg nem fordulhat, vissza nem mehet a forráshoz, hogy megtisztuljon. Neki csak előre lehet haladnia vagy pedig – aláhanyatlania. Folytatni kell tehát előre az utat.”⁴¹

Az elvi következtetéstől – az európai kultúrfejlődés egészének visszafordításától – visszariadó gondolatmenet ugyanakkor konkrét központi-politikai intézkedések sorát javasolja. Az „alkalmatlanok visszaszorítása” érdekében egyfelől a súlyosabb fogyatékoságban szenvedők házasságát korlátozó törvényt szorgalmaz, az „alkalmatlanok” „meddővé tételének” kezdetleges formájaként a börtön és az „elmeórház” intézményét idézi, a faji átöröklés jelentőségét tudatosítandó pedig a közvélemény fölvilágosítása mellett érvel. A felsőbb osztályok „terméketlenségének megakasztása” érdekében másfelől a nagycsaládoknak kedvezményeket nyújtó, az egyedül élést ellenben szankcionáló gazdasági intézkedéseket javasol, illetve valamiféle „fajnemesítő vallás” gondolatának elterjesztése mellett foglal állást. Ez a vallás „az emberiség tágabbkörű vallása”, amely, úgymond, „nem csak az egyéni jólétre néz, hanem az egész jövőnd emberfaj legfőbb javára. Ha ily vallást árasztanának az emberek lelkébe, kétségtelenül nagy hatást tenne”.⁴²

Nemzeti filozófia: igen vagy nem?

A magyar filozófia lehetőségének, illetve szükségességének kérdésére végül megintcsak egymástól eltérő válaszokkal találkozunk. A saját pozíciójára bölcséletileg kevésbé reflektáló Imre lényegében irrelevánsnak tekinti a nevelés-tan fundamentumául szolgáló filozófia saját vagy idegen jellegét, a részletes filozófiatörténeti szituálást végző Pekár is megmarad a sajátképpen „nemzeti filozófia” pozitivistá jellegének rögzítésénél, csupán Palágyi teszi meg határozottan a kultúra szervezőerejévé az idegen hatásokat kritikailag földolgozó, önálló filozófia gondolatát.

Imre csak általánosságban foglal állást amellett, hogy a nevelés elméletének sajátképpen filozófiai alapra kell épülnie; hogy azonban ennek a megalapozást nyújtó filozófiának közelebbről milyennek is kellene lennie, arról nem nyilvánít határozott véleményt. Méltánylandónak tartja tehát azt „az utóbbi időben újra

⁴¹ I. m. 336, 337.

⁴² I. m. 350.

erősödő kívánságot”, „hogyan a nevelélmélet a bölcsészetre támaszkodjék. Sőt éppen az egész nevelői gondolkodás egysége és mélysége megköveteli, hogy a ki a nevelésen elmélkedik, bölcsész legyen”. A nevelélmélet e reménybeli filozófiáját pusztán a bölcsélet „egyetemességével”, „életfilozófiai” nyitottságával és „értékfilozófiai” relevanciájával kapcsolja össze. A nevelélmélet bölcselője „[...] legyen képes és hajlandó minden kérdést lehető egyetemességében megfontolni, hiszen az emberi élet feladataival van dolga, értékeket kell mérlegelnie és meghatározni, igazat, szépet és jót tisztán látnia, hogy mindezek segítőtje lehessen. Ezért tehát nem is csak úgy, mint eddig, hanem teljesebb mértékben kell a bölcsészeti kutatásokkal eleven kapcsolatban lennie. Határozott eszmény nélkül a nevelés elmélete értéktelen. Azonban az eszmény kitűzésekor nem maradhat csak általánosságokban, hanem a nemzethez kell alkalmazkodnia. Érvényesülésének ez a feltétele”. Ezt a nemzetre alkalmazott bölcséletet a gondolatmenet mindazonáltal nem határozza meg egyértelműen: „[h]ogy bölcsészeti alap és művelődési keret egyaránt szükséges, abban nem lehet kétség”, ám „[l]ehet ezt készen venni át mástól, a hogyan bele lehet illeszkedni valamely bölcséleti rendszerbe is”.⁴³

Pekár alapos filozófiai helyzetelemzés keretei közé helyezi saját törekvéseit, ám a sürgetett magyar „nemzeti filozófia” tartalmi vonásait homályban hagyja. Filozófiai helyzetelemzésének alapgondolata egyfajta kortársi filozófiai reneszánsz rögzítése, illetve a bölcsélet „voluntarisztikus evolucionizmus” irányzatával történő összekapcsolása. Az elemzés szerint tehát egyfelől a századforduló a filozófiai szellem reneszánszát hozza magával: kulturális, művészeti és irodalmi törekvések egyaránt a filozófiai világmagyarázat újjáéledésének irányába mutatnak – az előző század agnosztikus–pozitivistikus szaktudományosságával szemben az új század megint a filozófia jegyében szerveződő korszakot hoz el. A gondolatmenet érvelésében másfelől ennek a filozófiai reneszánsznak a meghatározó tartalmi összetevőjét a „voluntarisztikus idealizmus” irányzata fogja képezni. Ha a 18. század a racionalizmus, a 19. század pedig az idealizmus százada volt, akkor a 20. század a voluntarizmus százada lesz; voluntarizmusa ugyanakkor az evolucionizmus eredményeivel fonódik össze. A „voluntarisztikus idealizmus” közelebről az előző század két meghatározó irányának kibékítése nyomán alakul ki: az idealizmus és a pozitívizmus összekapcsolódásának eredményeként jön létre. A 19. század idealizmusa Fichte szubjektív idealizmusától Hegel objektív idealizmusán keresztül Schopenhauer szubjektív voluntarizmusáig jut el, pozitívizmusa pedig a darwini–spenceri fejlődéselmélet evolucionizmusáig ível. Voltaképp mindkettő Kant régi problémájára, a *Ding an sich*-re kísérel meg választ adni: Kant hatása, úgymond, „mérésre kéri az idealizmus túlzásait”, ugyanakkor „gátat vet a pozitívizmus agnoszticizmusának”. „Ha most közelebről tekintjük e filozófiai fellendülést, a felnövekvő mind általánosabb világfelfogást, akkor azt kell mondanunk, hogy az idealizmus új virágzásával állunk szemben. Visszahatás lehet ez a pozitívizmus agnoszticizmusára. Mindamellet nem a régi szubjektív idealizmus ez, hanem voluntarisztikus, evolucionista idealizmus.”⁴⁴

⁴³ Imre Sándor: *Nemzetnevelés*. Id. kiad. 98–99.

⁴⁴ Pekár Károly: *Magyar kultúra*. Id. kiad. 159, 160.

A filozófiai kontextualizálás – a filozófiatörténeti folyamatok széles ívű rögzítése – ugyanakkor nem kapcsolódik össze a „magyar filozófia” valamiféle leíró fogalmának részletes ábrázolásával vagy normatív fogalmának alapos kibontásával. Pekár koncepciójából nyilvánvalóan a filozófia fogalmának nemzeti meghatározása következik: a „nemzeti filozófia” egyrészt a magyar nemzetkarakternek megfelelő bölcséletnek fog mutatkozni, másrészt a magyar faji-kulturális harcot elősegítő bölcséletként kell megfogalmazódnia. Ennek a sajátképpen magyar, nemzetkarakterológiai leírt és a fajok létért való küzdelmének szükségletei szerint ideológiailag előírt „nemzeti filozófiának” a részletezése helyett mindössze a spekulatív német és a józan magyar gondolkodás ismert toposzait visszhangzó nemzetkarakterológiai szembeállítás keretében kapjuk meg a „magyar filozófia” kurta jellemzését. A magyar nemzetkaraktert jellemző „[...] józan erő, határozottság, természet szerint kizárja az elvont gondolkodás kedvelését. Azért mondjuk a filozófiát német tudománynak, mert az elméleti, elvont gondolkodás mesterei, a németek fejlesztették ki. Ezért oly ellenszenves a magyarnak s ezért volt oly soká népszerűtlen hazánkban a filozófia. A németnek való, azt mondták, nem a magyarnak”.⁴⁵ A „józsanság” „[...] fajunkat minden erőszakos túlzástól megóvó”, „áldásos jellemvonás” – „[e]z az, ami sohasem fogja befogadni fajunkban a német szubjektív idealista filozófiai iskola: Fichte, Schelling, Hegel metafizikai túlzásait, merényleit a józan ésszel szemben”.⁴⁶ A „józsanság” „faji jellemvonása” nem csupán a spekulatív német filozófiával való szembenállásunkat alapozza meg: azt is lehetővé teszi, hogy „könnyebben tegyük magunkévá” az „újabb, józan, pozitív irányú felfogást”.⁴⁷ Ez a pozitívizmussal főnnálló rokonság lesz az egyetlen, amit az olvasó végül is megtud a magyar „nemzeti filozófia” tartalmi jellemzőiről.

Palágyi gondolkodásában a sajátosan magyar „nemzeti filozófia” követelése határozottabb megfogalmazást nyer, tartalmi összetevői azonban hasonlóképp elmosódottak maradnak. Egyfelől tehát kritikai recepción alapuló kulturális önállóságot követelő koncepciója szerint a magyar nemzetnek, ahogy önálló tudományra, irodalomra és művészetre, úgy önálló filozófiára is szüksége van. Fölfogásában ráadásul a filozófia nem csupán az egyik kultúrterület a többi között: a kultúraépítés középponti szféráját képezi. Mint a tudományszervezés központosítását követelve határozottan megfogalmazza: „[e]zt a központosítást pedig csak a bölcsélet vállalhatja magára: az a bölcsélet, melyről mi gyakran józan eszünkre hivatkozva oly kicsinylőleg beszélünk”. A filozofikus német és a „filozófiaellenes” magyar gondolkodást szembeállító toposzt egyszerre fölhasználva és vitatva mondja: „Maguk a németek is nagyon idegenkednek ma a bölcselkedéstől, de ők tehetik, mert ők annakidején már eleget filozofáltak. Ők megengedhetik maguknak azt a luxust, hogy a filozófiát fitymálják, mert ő nekik van filozófiájuk, de minékünk ez idő szerint a tudományok között a bölcséletre kellene a főszűlyt fektetnünk, mert csak ez

⁴⁵ Pekár Károly: *A magyar nemzeti szépről*. Id. kiad. 74.

⁴⁶ I. m. 77.

⁴⁷ I. m. 79.

tehet bennünket képessé a tudományok magvát átültetni és csak ez szervezi munkásságunkat egységesen és központosítja az erőket tervszerűen olyformán, hogy később a nagyobb és nagyobb munkafelosztásra is áttérhetünk, sőt még az erőszétforgácsolás sem igen válhat ártalmunkra.”⁴⁸ Másutt, a „magyar eszményeket” számba véve, az „egységes világfelfogást” nevezi a nemzetépítés fundamentumának. „A magyar nemzetnek elébb-utóbb annak tudatára kell ébrednie, hogy a mi nemzetet mindenkifölött erőssé, hatalmassá tesz, az első sorban az egységes világfelfogás, a változhatlan jellem, melyet nem lehet minden más nemzetből kiinduló mindennemű divatnak kénye-kedve szerint alakítania, változtatnia. Mint a hogy az egyén csak akkor nevezhető igazán egyénnek, ha nemcsak testi ereje és gyakorlati eszélyessége, hanem önmagában megállapodott önálló gondolkodása van: úgy az a nemzet igazán nemzet, mely saját világfelfogással bír.”⁴⁹

Másfelől azonban az így körvonalazott magyar „nemzeti filozófia” programatikusan nem nyer határozott alakot. Palágyi publicisztikájából és esszéisztikájából csak annyit tudunk meg róla, hogy kritikailag viszonyul az idegen gondolatokhoz, és önállóságra törekszik. Hogy tartalmilag mit is foglaljon magába, arra nézve nem itt kapunk válaszokat: Palágyi bölceleti műveiből kell kiolvasnunk őket. Ezek a művek sehol sem utalnak közvetlenül a „nemzeti filozófia” meghirdetett programjára, lényegi törekvésük azonban minden esetben pontosan ez: a kritikai befogadáson alapuló, önálló bölceleti álláspont kialakítása. Ebben az értelemben mind korai, ismeretelméleti-logikai, illetve tér- és időelméleti munkái, mind kései, vitalista fordulata után született művei a befogadott gondolatok kritikai átformálását valósítják meg: az előbbiek az antimetafizikai pozíció metafizikai bírálatára és a dualista elméletek monista kritikájára építve próbálkoznak önálló bölceleti álláspont kialakításával, az utóbbiak pedig egyfelől a mechanikai, másfelől a pszichológiai megközelítésekkel szemben igyekeznek sajátképpen „vitalista” megközelítést érvényesíteni.⁵⁰

Ebben az értelemben Palágyi filozófiája „nemzeti filozófiaként” értelmezhető: bölceletét az általa kezdeményezett „nemzeti filozófiai” koncepció megvalósításának törekvéseként lehet szemlélnünk tehát.

⁴⁸ Palágyi Menyhért: *Az Akadémia és az önálló magyar tudományosság* II. Id. kiad. 130.

⁴⁹ Palágyi Menyhért: *Magyar eszmények*. Id. kiad. 130.

⁵⁰ Vö. Bogdanov Edit: i. m. 98-99., Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században*. Első rész. Áron Kiadó, Budapest, 2000, 53-61.

Sárkány Péter

A heideggeri filozófiafelfogás csomópontjai: fenomenológia, hermeneutika és metafizika

A filozófiatapasztalat hermeneutikája*

*A filozófia csak azáltal indul be, ha saját egzisztenciánk sajátlagos
módon beugrik az egészében vett ittlét alaplehetőségeibe.
(Martin Heidegger)*

Dolgozatomban Heidegger 1919 és 1930 között kialakított filozófiafelfogásának értelmezésére teszek kísérletet. A téma háttérét a filozófiai gondolkodás architektónikáját firtató kérdésfelvetések képezik. Nyilvánvaló, hogy Heidegger gondolkodói útján az említett korszak jelentőségét aligha lehet túlhangsúlyozni. Éppen az 1919 és 1930 között kidolgozott genuin filozófiai álláspont hatástörténete avatta Heideggert, Wittgenstein mellett, a 20. század legjelentősebb gondolkodójává. Ezért mindenki, aki a mai filozófia fejleményeit figyelemmel követi, szükségszerűen beleütközik abba a filozófiafelfogásba, amelyet Heidegger, természetesen nem előzmények nélkül, kialakított, és amelynek három filozófiatörténeti vonatkozásoktól terhelte mérföldköve a *fenomenológia*, a *hermeneutika* és a *metafizika* fogalma. Vizsgálódásaim alaptörekvése e három fogalom sajátos heideggeri használatának, valamint belső összefüggéseinek a felmutatása, amelyek végső soron egy egységes filozófiafelfogás dimenzióiként értelmezhetők. Véleményem szerint ugyanis – az adott korszak előadásainak és írásainak eltérő nézőpontja és tematikája ellenére – Heidegger filozófiafogalma meglehetősen egységes. Erre az egységes koncepcióra legtöbbször a létkérdés előtérbe helyezésével mutatnak rá. Mindazonáltal elég a korai freiburgi előadások szövegére egy pillantást vetnünk, és rögtön szembeötlik, hogy Heidegger a filozófia mibenlétének és feladatának problémáját nem mindig kapcsolta oly szorosan a létkérdés kidolgozásának sikeréhez, mint az 1927-ben megjelent *Lét és időben*, valamint az ezzel párhuzamosan megtartott előadásokban. Ezért az általunk vizsgált korszak filozófiafogalmának értelmezéséhez a létkérdésnél „egyszerűbb” és „átfogóbb”

* A dolgozatot 2001-ben írtam. Azóta két fontos Heidegger-fordítás jelent meg, melyekre gyakran utalok (Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Fordította Demkó Sándor. Osiris, Budapest, 2001, valamint *A metafizika alapfogalmai*. Fordította Aradi László és Olay Csaba. Osiris, Budapest, 2004). Az írás német változata, némi módosítással, a *Pro Philosophia Füzetek* 37. (2004) számában olvasható.

szempontot kell keresnünk. Meglátásom szerint erre a filozófia önmeghatározásának, önreflexiójának kérdésköre alkalmas, amely a filozofálás egyik legfontosabb sajátossága. Ráadásul ezt a szempontot maga Heidegger szolgáltatja nekünk, ugyanis előadásainak és írásainak eltérő nézőpontjait mindvégig áthatja egy, a filozófia mibenlétére és feladatára összpontosító határozott reflexió. A filozófia eredete és mibenléte, vagyis a (hétköznapi) tapasztalat és az ebből kiemelkedő, valamint önmagát filozófiainak nevező beállítódás elemzése Heidegger legtöbb előadásában egyértelműen tematizált. Ennek okán a heideggeri filozófiafelfogás elemzése fontos adalékokkal szolgálhat a filozófiai gondolkodás értelmezéséhez. Tehát a továbbiakban filozófiáról, pontosabban a filozófia filozófiájáról lesz szó. Azonban nem abban az értelemben, mintha a filozófia fogalma előzetesen a rendelkezésünkre állna, amiből annak sajátossága kihámozható és így egy metafizikai elmélet kidolgozható lenne, hanem a filozófia tapasztalata kerül górcső alá: az, ahogyan a filozófiát, a filozofálás aktusát különböző intencióiban és megnyilvánulásaiban hétköznapi, tudományos, egyetemi, történelmi stb. alakjainak egységeként tapasztaljuk. Ennek alapján elemzésem *a filozófiatapasztalat hermeneutikájaként* fogható fel.

Mielőtt vázolnám a dolgozat konkrét felépítését, röviden megelőlegezem azokat a kardinális pontokat, amelyek a kifejtés belső logikáját nyújtják. A későbbiek során ezeket a konkrét szövegek rekonstrukciója és értelmezése támasztja alá.

1. Heidegger szövegei olvasatomban azt erősítik meg, hogy a német gondolkodó a filozófiai tradícióban régtől meghonosodott filozófiafelfogásra új perspektívából tekint, és azt radikális revíziónak veti alá. Itt elsősorban azon elképzelésekre gondolok, amelyek a filozofálás kezdetét a *kérdés* aktusában, a *csodálkozásban* (Platón, Arisztotelész) és a *kétkedésben* (Augustinus, Descartes) jelölik meg, s ezzel a filozófiát (mely etimológiailag a bölcsesség szeretetét jelenti) nem annyira a vizsgálandó tárgyterülethez kötik, hanem a filozofáló beállítódásaként rögzítik. Az alapvető kérdés természetesen az, hogy a kérdés, a csodálkozás vagy a kétkedés alatt mit értünk, *hogyan* hozzuk ezek *tapasztalatát* fogalmi alakra. Ez határozza meg a kifejtett filozófiák gondolatmenetét, ez az, ami Heidegger filozófiájának genuin jelleget kölcsönöz, ugyanis Heidegger a filozófia kezdeténél álló kérdést és megértést előadásában állandóan tematizálja, s ezzel hallgatóitól tartós metafizikai ébrenlétet követel. Tulajdonképpen ez az egzisztenciálisnak nevezhető filozófiakoncepció artikulálódik, eltérő hangsúlyokkal, a *fenomenológia*, a *hermeneutika* és a *metafizika* fogalmaiban.

2. Az adott időszakban Heidegger problémakezelése elég jól követhető szerkezetet mutat. A felvetett kérdés megválaszolásához annak a szituációnak az elemzésén keresztül jutunk el, amelyben a kérdés mint kérdés felmerült. A szituáció elemzése mindig (történelmi) megértési szituáció, amelynek az értelmezése kiindulópontját képezi a filozófia fogalmi leírásának. Ahhoz, hogy Heidegger filozófiafogalmának egységes értelmezését elvégezzük, követnünk kell Heidegger említett problémakezelését, s azt az általa képviselt filozófiafelfogásra is alkalmazzuk.

3. A *filozófia* egyetemes *fenomenológiai ontológia*, mely az *ittlét hermeneutikájából* indul ki, ennek számára mint az egzisztencia analitikája számára minden filozófiai kérdés ott végződik, ahonnan *ered*, s ahová *visszatér*.¹

A filozófia fent idézett, bonyolultnak tetsző heideggeri meghatározását végig szem előtt fogjuk tartani, noha arra nem vállalkozunk, hogy a definícióban szereplő fogalmakat a *Lét és idő* keretei között tisztázzuk. Mégis, az idézett meghatározás bizonyos szempontból vezérfonalként szolgál abban az értelemben, hogy a dolgozat gondolatmenete felfogható úgy is, mint amely ezt a definíciót fordítva kezdi el olvasni. Tehát vizsgálódásaink először Heidegger korai freiburgi előadásaira fókuszálnak, melyekben élesen merül fel a filozófia kezdetének, tárgyának és irányának kérdése, annak a területnek a tematizálása, ahonnan a filozófia *ered* és ahová *visszatér*. Ezután koncentrikus körökben haladva érkezünk el Heidegger 1927-ben kifejtett álláspontjához, amikor a korábbi, a filozófia lényegére vonatkozó belátások *megszüntette-megőrződve* beolvadnak a lét értelmére vonatkozó kérdés [*die Frage nach dem Sinn von Sein*] monumentális tematikájába. Végezetül pedig Heidegger metafizikai ambícióira térünk ki. Arra a metafizikára, amely a *Lét és idő* vizsgálódásainak fényében megpróbálja a filozófiát újból pozicionálni.

Végezetül jelezném a dolgozat gondolatmenetének állomásait. Három pontban tekintjük át Heidegger filozófiafelfogását. A címek a konkrét előadások súlypontjait képviselik (I. Fenomenológiai hermeneutika; II. Hermeneutikai fenomenológia; III. Metafizika). Ezután további két pontban értelmezem a rekonstruált szövegek általam fontosnak tartott momentumait (IV. Heidegger filozófiafelfogásának egysége; V. A filozófiatapasztalat hermeneutikája).

I. Fenomenológiai hermeneutika

A filozófia kezdete

Heidegger 1919 háborús szükségszemeszterében tartott előadásában kifejezetten a filozófia eszméjével foglalkozik.² Az akkor felvetett kérdések, noha más kontextusban, a későbbiek során is elemzés tárgyát képezik, például a *Lét és idő* megírásával egyidejűleg megtartott, 1927-es marburgi előadásokban.³ Az előadás anyaga a filozófia metodológiai kérdéseivel és az egyetemhez kötődő problémáival foglalkozik, miközben minduntalan a korban uralkodó filozófiai

¹ „*Philosophie* ist universale *phänomenologische Ontologie*, ausgehend von der *Hermeneutik des Daseins*, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens aller philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt und wohin es zurückschlägt*.” Heidegger: *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen, 1993, 38.; magyarul: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály és munkatársai. Gondolat, Budapest, 1989, 136.

² *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. (Heidegger, Martin: [Gesamtausgabe] V. Klostermann, 1987. A továbbiakban az összkiadás köteteire csak a GA rövidítéssel, a kötet számával és az oldalszámmal utalok.)

³ *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24.

irányzatokkal folytat dialógust. Elsősorban a fenomenológiával és a neokantianizmussal, amelyek főleg a filozófia tudományos, illetve világnézeti aspektusait hangsúlyozzák. Már itt tetten érhető Heidegger azon törekvése, hogy a különböző filozófiai irányzatokat egy új formában szintetizálja, s ez a törekvés az általunk vizsgált időszak problémahorizontján végig megmarad. Ebből a korai freiburgi előadásanyagból csak három vonást emelek ki, amelyek fontosnak tűnnek egy másik, szintén Freiburgban tartott előadás értelmezéséhez. 1. Heidegger itt használja először a hermeneutika fogalmát „*fenomenológiai hermeneutika*” elnevezés alatt.⁴ 2. A fenomenológiát mint tudomány előtti őstudományt [*Urwissenschaft*] határozza meg, mégpedig úgy, mint erre Riedel rávilágít, hogy Husserlrel szemben ennek az önmagát megalapozó tudománynak az evidenciáival nem teoretikus természetű.⁵ Ezzel azt a horizontot villantja fel számunkra, amely alapját képezi a fenomenológia és a hermeneutika átalakulásának. 3. Végül, amit még ebből az előadásból feltétlenül érinteni érdemes, az *Adódik valami?/Van valami? [Gibt es etwas?]*, a létkérdés formális ősalakjának (Riedel kifejezése) radikális felvetése, melynek kapcsán a kérdés maga élményként, időbeli eseményként artikulálódik.⁶ Heidegger drámaian írja le ennek fontosságát, amivel a filozófia két fontos jellemzőjét hangsúlyozza: a *kérdezést* és a *döntést*.

„Már a kérdésfelvetésben, »van...?«, van valami. Egész problematikánk döntő helyhez érkezett [...] Annál a metodikai útkereszteződésnél állunk, amely egyáltalán a filozófia életéről vagy haláláról dönt, egy szakadéknál vagyunk: vagy a semmibe, azaz az abszolút dologságba zuhanunk, vagy sikerül az ugrás egy másik világba, vagy pontosabban egyáltalán a világba.”⁷

⁴ Lásd GA 56/57., 131.

⁵ Riedel elemzését lásd: Riedel, Manfred: A fenomenológiai hermeneutika eredeti megalapítása. In *Athenaeum*, II. kötet, 1. füzet, 1993.

⁶ Fehér M. István *Heidegger és a szkepticizmus* (Korona Nova, Budapest, 1998.) című könyvében Heideggernek ezt a kérdését a filozófia újraalapozási kísérleteként, a filozófus radikális epokhéjaként értékeli, mely a descartes-i gondolatkísérlettel analóg. De itt nem a szubjektum léte, hanem – radikálisabban, a kérdés kérdésességén keresztül – a kérdés léte tematizálódik. „Heidegger gondolati útjára, hermeneutikai fordulatára nézve teljességgel jellemző és alapvető jelentőségű, hogy amennyiben számára az adott szituáció szerkezetéből valaminek a létezése egyáltalán következik, úgy az elsősorban és mindenekelőtt maga a kérdés.” (101.) Heidegger korai filozófiafelfogását Fehér egyfajta egzisztenciális szkepticizmusként, hermeneutikailag értett szkepticizmusként értelmezi, melynek alapját a „hermeneutikai cogito” (Fehér kifejezése), a kérdés, kérdezés élményjellege, „bizonyosság” képezi.

⁷ „Schon in dem Frageansatz »Gibt es...?« gibt es etwas. Unsere ganze Problematik ist an eine entscheidende Stelle gekommen. Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere* Welt, oder genauer: überhaupt erst in die Welt.” GA 56/57., 63.

Heidegger döntött, az ugrást megtette, s a *Lét és idő* fogalmiságát elővételezve minduntalan a világban-való-lét [*in-der-Welt-sein*] leírására tesz kísérletet. Ennek a hozzáállásnak a filozófiafogalomra gyakorolt hatását nem lehet eléggé hangsúlyozni. Ettől kezdve a filozófia egészen jól körülhatárolható módon, a kérdezésen keresztül, a világ, a világiság élményére fókuszálva, egzisztenciális üggyé válik.

A továbblépés érdekében vizsgáljuk meg Heidegger egy másik, szintén a kora freiburgi években tartott előadását (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, 1921/22*⁸), amelyben magának a filozófiának a kérdése merül fel. A kérdés élményjellegét szem előtt tartva nézzük meg, hogy Heidegger milyen körülmények közepette ütközik bele, és hogyan bontja ki a filozófia mibenlétének kérdését. Már az előadás elején megáll. Mit jelent a filozófiatörténet? [*Was heißt Philosophiegeschichte?*] Hiszen, mint azt előadásának címe mutatja, Arisztotelész-interpretáció következne. Nyilvánvaló, hogy a különböző történelmi korszakok eltérő Arisztotelész-interpretációkat szültek. Ez a probléma arra kényszeríti Heideggert, hogy elemezze, mit jelent a történet. A história [*Das Historische*], állítja Heidegger, csak a filozófia által ragadható meg, csak a *faktikus élet* történetisége [*Geschichte*] felől. Így most már két egymástól elválaszthatatlan feladat adódik. A filozófiai tevékenységnek, a filozofálás értelmének tisztázása [*Vollzugsinnes von Philosophieren*], illetve ennek létösszefüggése a históriával és a történelemmel [*zum Historischen und zur Geschichte*]. Mindezt annak tudatában – hangsúlyozza minduntalan Heidegger, hogy *a filozófia tulajdonképpen nem más, mint a faktikus élet történeti megismerése.*⁹

Ezután belevág a fenn említett kérdések közül az első kibontásába: mi a filozófia?

„Mi a filozófia? Ezt a kérdést oly világosan kell feltenni, hogy eleget tegyen annak a *situációnak* és annak a *problémának*, amelyben felvetődött, hiszen egyébként minden konkrét elemzésnek rendelkeznie kell egy sajátos iránnyal, megfelelő metodikai tisztasággal és igaz tárgyiséggal.”¹⁰

Heidegger mindenekelőtt azzal kezdi, hogy osztályozza azokat a definíciókat, amelyek a *mi a filozófia?* kérdésre válaszként szóba jöhetnek. Két markáns tendencia különíthető el – állapítja meg. *Az egyik alábecsüli a filozófia meghatározásának feladatát*, mondván, hogy a filozófia definíciója körül zajló vita terméketlen logikai-metodológiai játékokhoz [*logisch-metodologische Spielereien*] hasonló. A tudományokban az ilyen meghatározás csak gátolja a

⁸ GA 61.

⁹ „Philosophie ist historisches (d. h. vollzugsgeschichtlich verstehendes) Erkennen des faktischen Lebens.” GA 61., 2.

¹⁰ „Was ist Philosophie? Das muss in genügende Klarheit gesetzt sein, genügend für die *Situation* und das *Problem*, in der die *Frage* gestellt wird, wenn anders jede konkrete Untersuchung ihre *Direktion* und entsprechende *methodische Sauberkeit* und *echte Sachlichkeit* haben soll.” GA 61., 12. (A „szituáció”, „probléma”, „kérdés” szavak kiemelése tőlem – S. P.)

kutatást. Alábecsülésnek lehet értékelni azt a nézetet is, hogy a filozófia több, mint tudomány, „mélyebb”, „fennköltebb” [*etwas „Tieferes”, „Höheres”*]. Ezért mindenféle próbálkozás, mely a filozófiáról egy definícióban kívánna számot adni, éppen annak lényegét ölné meg. Ebből következik, hogy a filozófiát csak átélni [*erleben*] lehet. *A másik tendencia túlbecsüli a filozófia definiálhatóságát.* Eszerint a filozófia esetében meg lehet adni egy általános és szigorú definíciót, emellett pedig a filozófia – filozófiatörténeti elemzések segítségével – területekre bontható (etika, ismeretelmélet, esztétika stb.). Mindkét, a filozófia meghatározását alábecsülő, illetve túlbecsülő álláspont – mutat rá Heidegger – elvétí a definíció feladatát. Nyilvánvaló, hogy az adott kérdéssel kapcsolatban először a definíció lehetősége vizsgálendő. A két tendencia egyaránt hordoz eredeti, igazi intenciót. A túlbecsülés annyiban, amennyiben a filozófia alapvető irányultságának ad hangot, az alábecsülés eredetisége pedig abban áll, hogy mindig valamely konkrét filozófiát javasol.

Heidegger törekvése ezen a ponton egyértelmű: a definíció problémáját a két tendencia eredeti intencióit megtartva, a filozófia mibenlétére vonatkozó kérdés mentén, új alapállásból tisztázni. *Két, sokszor ellentétes álláspont eredetibb, radikálisabb megragadása és igazságtartalmuk megőrzésével egy új horizonton történő egyeztetése Heidegger alapvető filozófiai magatartásának bizonyul.* Visszatérve a freiburgi előadás szövegére, megállapítható, hogy a túlbecsülés két tévedést követ el: az egyik a *definíció* fogalmának kritikátlan használata, a másik pedig a *princípium* téves értelmezése. A definíciónak a formális logikából kiinduló eszméje a filozófiát olyan tárgyként tetelezi, mint a többit, ugyanabból a tapasztalati módból vezeti le, mint bármilyen tárgyiságot. Ez azonban téves eljárás, fogalmaz Heidegger, ugyanis a filozófia nem olyasvalami, mint például a rózsza, amely növényként, a növény pedig organizmusként határozható meg.¹¹

Az ilyen definíció nem veszi figyelembe a tárgy tárgyszerűségét, annak valódi tapasztalatát, vagyis formállogikai tájékozódása során mindent összeszemos. A princípium értelmének félreértése összefügg a definíció formális jellegével. A princípium a legnagyobbat, legáltalánosabbat jelölné, amiből minden különös levezethető. Egy elvközpontú definíciónak [*prinzipielle Definition*] a princípiumra való tekintettel kellene meghatároznia tárgyának mibenlétét és hogylétét. A definíció mindig jelzi a princípiumot. *Az eredeti princípium – figyelmeztet Heidegger – egzisztenciális-filozófiai* [existenziell-philosophisch], *ami Heidegger olvasatában azt jelenti: a faktikus élet képezi azt a princípiumot, amire tekintettel a filozófia meghatározása elvégezhető.*¹²

¹¹ „Die Rose ist eine Pflanze, Pflanze ist ein Organismus usw. Für ganz bestimmte Gegenstandsgebiete und erkenntnismässig ganz bestimmt intendierte Gegenstände hat die besagte Definitionsnorm einen Sinn. Philosophie ist etwas, formal gesprochen ein Gegenstand. Aber ist sie ein Gegenstand vom Charakter der Rose, bzw. eines Dinges, einer Sache?” GA 61., 17.

¹² „Das genuine Prinzip ist existenziell philosophisch nur in der Grunderfahrung Leidenschaft zu gewinnen. Da ist es unerhellte. Aus Prinzip ist von aussen, ohne Leidenschaft, in Reflexion, in Verlust geraten. Prinzipiell kein Behalt. Aus Prinzip kann man alles sein und haben (Kierkegaard).” I. m. 24.

Ezzel szemben a filozófia definícióját alábecsülő álláspontok az általánossal szemben a konkrétumot hangsúlyozzák. A konkrétum már mindig értelmezett konkrétum: egy tárgyiságból történő kiindulás által előfeltevésektől terhelt. Ezért a konkrétum kérdésségén keresztül, az egzisztenciális szempontot figyelembe véve, Heidegger magában a kérdésben pillantja meg a filozófia fundamentumát. *A kérdésben, a kérdésben rejlik annak lebetősége, hogy a merev filozófiai problémák elevenné, egzisztenciálissá, konkrétummá váljanak.*

„A filozófia valódi fundamentuma a kérdésség radikális egzisztenciális megragadása s kiérlelődése, önmagunkat s életünket kérdéssé tenni annyi, mint alapjaiban lehetővé tenni mindenfajta megvilágosodást, s egyúttal a legradikálisabb megvilágosodást.”¹³

A kérdés élménye pedig mindig valamely szituációhoz kapcsolódik. A szituáció viszont nem absztrakt, hanem – tömören megfogalmazva Heidegger érvelésének lényegét – egzisztenciálisan konkrét.

A két elemzett tendencia fogyatékosága tehát abból ered, hogy nem vizsgálták azt a megértési szituációt [*Situation des Verstehens*], amelyben a kérdés (ebben az esetben a filozófia kérdése) megnyilvánul. Ez jórészt annak a következménye, hogy a történeti tudatot mellőzték a filozófiai vizsgálódás terepnumáról, s ezzel olyan kifacsart filozófiaértelmezések születtek, amelyek válságát az eléjük tett jelzők tömkelege jelzi: teoretikus, illetve praktikus filozófia, tudományos, illetve világnézeti filozófia stb.

Álljunk meg egy pillanatra, és rögzítsük azt, amit eddig Heidegger filozófiafelfogásáról megtudtunk. Mint láttuk, a kiindulópont a kérdés, kérdés volt, amivel Heidegger a filozófia kezdetét sajátos módon egzisztenciálisan rögzíti. A megértési szituáció elemzése a vizsgálódásnak két irányt szab. Egyfelől a *felmerülő* konkrét kérdést az adott megértési szituációban értelmezi, másfelől önmagában a hétköznapi, átlagos megértést is tematizálja. Heidegger számára a filozófia születési helye, a kérdés, illetve a megértési szituáció kontextusában, az „egyszerű”, hétköznapi megértés. A *mi a filozófia?* kérdését Heidegger ugyanúgy pozicionálja, mint bármely kérdést, amely filozófiailag releváns lehet.¹⁴

Minden kérdés kérdésjellegénél fogva egzisztenciális, egy adott szituációban merül fel, így a *mi a filozófia?* kérdése is. Ahhoz tehát, hogy a filozófia valamilyen meghatározását megadjuk, fel kell tárnunk azt a megértési szituációt, amelyben a filozófiai kérdés kezdetét veszi. Heidegger figyelmeztet, hogy a filozófiára nem mint kulturális objektumra tekint, amelynek meghatározott irodalma és intézményrendszere van, vagyis nem „objektív történelmi” jellege érdekli, hanem olyan eredeti viszonyulásként közelíti meg, amelyet a mindennapos nyelvhasználat is kitüntet: *filozofálni*. Heidegger tehát a *filozofálás* tevékenységére helyezi a hangsúlyt, s azt javasolja, hogy mindenekelőtt a filozofálás aktusában rejljő

¹³ Heidegger vonatkozó előadását idézi Fehér M. István: i. m. 171.

¹⁴ Ugyanakkor fontos kiemelni, hogy a filozófia Heidegger számára kitüntetett egzisztenciális fenomén. Vö. GA 61., 56.

megértési szituációt sajátítsuk el. Ezáltal nyílna lehetőség a filozófiának mint sajátos viszonyulási módnak a leírására. Heidegger szerint a filozofálás és a muzsikálás „*philosophieren*”, „*musizieren*” analógiába állítható. Egyik esetében sem csupán egy technika uralásáról, birtoklásáról van szó.

Ezen a ponton érdemes még egy későbbi előadás (*Einleitung in die Philosophie*, 1928, GA 27.) érvelését felidézni, amelyben Heidegger a filozófiába való bevezetés lehetőségével foglalkozik. Az előadás tartalma jól szemlélteti Heidegger filozófiafelfogásának egzisztenciális jellegét, és némiképp közelebb hozza az előbbieken elemzett gondolatmenetet. Ebben a nagy sikert aratott előadásban Heidegger mindenekelőtt arra mutat rá, hogy a „bevezetés” szó sejteti azt, hogy mi, akik a filozófiába bevezetődni akarunk, a filozófián kívül állunk. Vannak előzetes elképzeléseink arról, hogy mi a filozófia, esetleg bizonyos ismeretekkel is rendelkezünk a filozófia irodalmáról, a filozófia történetéről. Mindemellett – hangsúlyozza Heidegger – könyvek is rendelkezésünkre állnak, amelyek a filozófiát próbálják meghatározni. Mégis nehéz döntés előtt állunk, ha így akarunk a filozófiába bevezetődni, nehéz kiválasztani azokat a filozófusokat, akik számunkra mérvadók lesznek. A történeti szemponton kívül szisztematikusan is be kellene „vezetődni”, meg kellene ismernünk a filozófia tárgyterületeit, problémáit (etika, esztétika, logika, ismeretelmélet stb.). Ha ezeket tisztáztuk – jegyzi meg meglehetősen csípősen az előadó –, boldogok lehetünk, mert bevezetődünk a filozófiába, immár tudjuk, miről van szó. Egy ilyen elképzelés azt feltételezi tehát, hogy a filozófián kívül vagyunk, a filozófián kívüli állapotban élünk, a filozófia pedig egy terület, amely elfoglalásra vár. Ez az elképzelés Heidegger szerint nem tartható, mivel soha nem helyezkedhetünk a filozófián kívülre, még akkor sem, ha a filozófiáról tételesen vajmi keveset tudunk. Mi – érzékelteti szemléletesen – nem ekkor és akkor filozofálunk, hanem állandóan és szükségszerűen, amennyiben emberként létezőnk. Az ember, még ha rejtetten is, különbözőképpen érintkezhet a filozófiával. A mitológia, a vallás, a költészet vagy a tudomány áttételesen közvetítheti anélkül, hogy elismert vagy felismert lenne benne a filozófiai tartalom. Heidegger ebből azt a következtetést vonja le, hogy a filozófiába való bevezetés feladata elsősorban a filozofálás mozgásba lendítése [*in Gang bringen des Philosophierens*]. A filozófia bennünk történik meg. Nem tudunk valamilyen trükk, technika vagy varázslat segítségével a filozofálás állapotába kerülni. A filozófiának bennünk kell szabaddá válnia. A gondolatmenet ezen pontján Heidegger rámutat: újból el kell ismernünk azt, hogy van előzetes tudásunk arról, hogy mi a filozófia. Amit biztosan tudunk, az az, hogy a filozófia az emberi létezéshez tartozik, s benne mint olyanban zajlik, van története. Az ittlétben lendül a filozofálás mozgásba [*in Gang kommen*]. Ennyit tehet a filozófiába való bevezetés, sem többet, sem kevesebbet.

Heidegger arra nem tér ki, hogy a filozófia hogyan szabadulhat fel az emberben, hogyan bírhat ki a művészet vagy a vallás mögül. Ezt az előzők alapján mégis meg tudjuk válaszolni. A kérdés élménye az, ami kiválthat egy olyan beállítódást, melynek következtében az ember abból a megértési szituációból kiindulva, amelyben éppen találja magát, a világgal kapcsolatos ismereteit fogalmilag tisztázni kívánja. A heideggeri koncepció szerint tehát a filozófia egzisztenciális jellege a kérdésben rejlik, a filozófia a kérdés által történik meg az ittlétben.

A filozófia első lépései A hermeneutika és a fenomenológia színeváltozása

A továbbiakban Heidegger filozófiafelfogásának azokra az aspektusaira térünk át, amelyek egyértelműen a hermeneutika és fenomenológia fogalmi köre csoportosíthatók. Heidegger *A fakticitás hermeneutikája* címet viselő előadásában eredeti értelmezését adja a hermeneutikának.¹⁵

A hermeneutika feladata a fakticitás értelmezése. Ezt a feladatot maga az ittlét [*Dasein*] végzi el, mégpedig úgy, hogy saját ittlétét létkeletében hozzáférhetővé teszi, és utána jár annak az *önelidegenedésnek Selbstentfremdung*, amivel az ittlét megvert *geschlagen ist*. A hermeneutika – hangsúlyozza Heidegger – az ittlét lehetősége, hogy önmagát érthetővé tegye. Ebben a folyamatban a megértés különleges helyzetben van, s ez határozza meg azt, hogy a fakticitás miként „tárgya” a hermeneutikának.

„Ez a megértés, amelyik az értelmezésben teljesebbé válik, teljesen összehasonlíthatatlan azzal az általában megértésnek nevezett megismerő viszonyulással, amelyik egy másik létezőre szól. A megértés egyáltalán nem egyvalamihez való viszonyulás (intencionalitás), hanem magának az *ittlétnek a (lét)módja*. Terminológiailag legyen hát eleve az ittlét önmagáért való *ébredésként* meghatározva.”¹⁶

A megértés tehát az ittléttől elválaszthatatlan, az ittlét létmódja. Ezért a hermeneutika esetében, amely a fakticitás értelmezésére hivatott, nem egy tárgy és tárgyelfogás közötti viszony képezi az értelmezési bázist, hanem az értelmezés a megértésen keresztül a fakticitás kitüntetett módja. Másként fogalmazva: az értelmezés értelmezésének lehetősége.

Az előzőekben érintettük, hogy Heidegger a filozófiát kitüntetett egzisztenciális fenoménként kezeli. Ez a kitüntetettség a hermeneutika felől immár jobban érthető. A megértés, mint láttuk, az ittléthez kötött, nem függeszthető fel. Az ittlét, mielőtt van, megért. Ha ezt a megértést tematizálni akarjuk, máris filozófiai kontextusba helyezzük, vagyis a hermeneutika filozófiai színezetet kap. A hermeneutika a filozófia önmegalapozási keretévé válik. Természetesen akkor, ha *a hermeneutikában az ittlét valóban önmaga felé fordul, kikapcsolva azt az erőteljes teoretikus irányultságot, amely a megértést a tudományos megismerés problémájához csatoltan kezelte. Ezzel természetesen az ittlét a hermeneutikán keresztül, önmagát megértve, úgy értelmezi magát, ahogyan mindenekelőtt van: a maga ittlétében, hétköznapióságában.* Az ittlét hétköznapióságát,

¹⁵ Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Sommersemester 1923. GA 63.

¹⁶ „Dieses Verstehen, das in der Auslegung erwächst, ist mit dem was sonst Verstehen genannt wird als ein erkennendes Verhalten zu anderem Leben, ganz unvergleichlich, es ist überhaupt kein Sichverhalten zu ... (Intentionalität), sondern ein *Wie des Daseins selbst*, terminologisch sei es im Vorhinein fixiert als *das Wachsein* des Daseins für sich selbst.” GA 63., 15.

az embert [das Man] – hangsúlyozza Heidegger – nem szabad lekicsinyelnünk, hisz az nem csak bukás-fenomén, hanem konstitutív jellegű is.

„A hermeneutikában az az alapállás kerül kidolgozásra, amelyik radikálisan, a hagyomány vezérfonala nélkül kérdez rá az ember eszméjére. Az értelmezés a mába helyeződik, ami azt jelenti, hogy abba a meghatározott átlagos megértésbe, amelyből a filozófia él, és amihez *viszavezet*. Az embernek [das Man] van valami meghatározott pozitívuma, nemcsak bukás-fenomén, hanem mint olyan a faktikus ittlét létmódja.”¹⁷

Figyeljünk fel arra, hogy a fent idézett szöveg mennyire egybecseng a *Lét és idő* filozófia-definíciójával (amelyet a dolgozat kezdetétől szem előtt tartunk). Ott Heidegger a „*lebt*” és „*zurückspricht*” helyett az *entspringt* és a *zurückschlägt* (ered, visszacsap) szavakat használja. A marburgi előadásban megfogalmazottakat a *Lét és idő* előzményének tekinthetjük. A lényeg azonos. A hermeneutika feladata, hogy arra a dimenzióra (az ittlét önmegértési helyzetére) koncentráljon, amiből tulajdonképpen minden filozófia él, ered, s ahová minden filozófia visszabeszél, visszacsap. Ez egy állandó mozgást jelenít meg, vagyis a megértés örökös meglétét, mely a már filozófiailag kibontott, értelmezett tartalmakat újra bevonja a megértés folyamatába – a *Lét és idő* szóhasználatával: a megértés hermeneutikai körébe –, s azokat a mindenkori megértési szituációban újra saját eredendő lehetőségeihez juttatja.

A kérdés ebben az esetben az, hogy a hermeneutika filozófiának tekinthető-e vagy sem, és ha igen, milyen értelemben. Erre a kérdésre Heideggertől személyes hangvételű választ kapunk, amit érdemes szó szerint idézni:

„A magam részéről azt gyanítom, ha ez a személyes megjegyzés megengedhető, hogy a hermeneutika egyáltalán nem filozófia, hanem valami igencsak előzetes. A hermeneutika maga nem filozófia, csupán egy ez idáig feledésbe merült dolgot szeretne a mai filozófusok tiszteletre méltó figyelmébe ajánlani.”¹⁸

A hermeneutika tehát önmagában nem filozófia, „csak” a filozófiai vizsgálódás támpontja. Ezáltal a hermeneutika, az ittlét kategoriális átláthatóságának biztosításán keresztül, a filozófia önmegalapozását és tárgyának kijelölését végzi el. A hermeneutika – fogalmazhatnánk meg röviden Heidegger intencióit – a

¹⁷ „In der Hermeneutik wird erst der Stand ausgebildet, radikal ohne überlieferten Leitfaden der Idee Mensch, zu fragen. Auslegung setzt an im Heute, d. h. in der bestimmten durchschnittlichen Verständlichkeit, aus der Philosophie lebt und in die sie *zurückspricht*. Das Man hat etwas bestimmtes Positives, es ist nicht nur Verfallphänomen, sondern als solches ein Wie des faktischen Daseins.” GA 63., 17.

¹⁸ „Ich meinerseits vermute, wenn diese persönliche Bemerkung verstattet ist, dass die Hermeneutik gar nicht Philosophie, sondern etwas recht Vorläufiges ist. Die Hermeneutik ist selbst nicht Philosophie, sie möchte den heutigen Philosophen lediglich einen bislang in Vergessenheit geratenen Gegenstand zur geeigneten Beachtung vorlegen.” GA 63., 20.

filozófia létrejötténél bábáskodik. Heidegger előbb vázolt filozófiafogalma hermeneutikai, ugyanis a filozófia, mint láttuk, egzisztenciális jellegében a kérdés mentén bomlik ki; minden kérdés megértési szituációt takar, aminek történeti vonatkozása van. *A történeti, filozófiatörténeti vizsgálódás, a kérdés, a megértési szituáció elemzése és magának ennek a megértésnek mint az ittlét létmódjának felmutatása és előzetes fogalmi megragadása immáron a hermeneutika tárgykörébe tartozik. Ezért Heidegger filozófiafogalmának egzisztenciális jellegét, amellyel a filozófiát az ittlét lehetőségeként mutatta fel, a továbbiakban a „hermeneutikai” jelzővel bővíthetjük. Heidegger gondolatmenetének hangsúlya egy filozófiai hermeneutika irányába mutat, vagy – ragaszkodva a filozófus szókészletéhez – fenomenológiai hermeneutikáról van szó.*

Mi a fenomenológiai ebben? A fakticitás hermeneutikája fenomenológiai, vagy – Heidegger fogalmazásában – „a fakticitás hermeneutikájának fenomenológiai útja”.¹⁹

A fenomenológia Heidegger számára már itt is elnyeri azt a módszertani aspektust, amelyet a *Lét és időből* ismerünk. Etimológiailag a fenomén az *önmagán megmutatkozót* jelenti. A fenomén a tárgyszerűség módja, egy tárgy jelenvalósága. A fenomén – szögezi le – a tárgy-lét kitüntetett módja. Ha ez így van, akkor a történelem sokszor beavatkozott a fenomén értelmezésébe, amit a filozófia története kiválóan szemléltet. Ennek kapcsán Heidegger rövid összefoglalását adja a fenoménnel kapcsolatos interpretációknak, amiben természetesen Husserl fenomenológiája játsza a legfontosabb szerepet. A husserli fenomenológia számára mértékadó, de egyben kritikailag viszonyul hozzá. Husserl előítélet-mentességre való törekvése Heidegger szerint önmagában is előítéletnek bizonyul. Az előítélet lényege, hogy lehetséges előítélet-mentes leírását adni a fenoméneknek pusztán azáltal, hogy a rájuk leselkedő naturalizmust, szkepticizmust, relativizmust mint téves problémakezelési eljárásokat felretoljuk. Ez az elgondolás a történelmi valóságtól elvonatkoztatott álláspontot feltételez.²⁰

Heidegger számára a fenomenológia lehetősége (értsd: a filozófia lehetősége) a dolgok előzetes feltárásához kötött, vagyis a fenomén nem közvetlenül adott, amit a lényegszemlélet során leírhatunk, hanem az előttünk megjelenő dolog történelmileg, fogalmilag preformált. Ezért ennek destrukciójára van szükségünk ahhoz, hogy a filozófia el tudja végezni feladatát.

A filozófiai kutatás tárgya az emberi ittlét – szögezi le híres Natortpesszéjében Heidegger. Mivel a filozófiai kutatás a faktikus élet meghatározott mikéntje, ezért mindenekelőtt a fakticitás konstitutív elemeit kell leszögezni. Előzetes bírásként [*Vorhabe*] kívánja Heidegger rendelkezésre bocsátani azt, amit a „faktikus” terminus jelöl. Ez lenne a filozófia elsőrendű feladata.

¹⁹ Vö. i. m. 67.

²⁰ „Standpunktfreiheit ist, wenn das Wort überhaupt etwas besagen soll, nichts anderes als ausdrückliche Aneignung des Blickstandes. Dieser selbst ist etwas Historisches, d. h. dem Dasein verhaftet, kein ausserzeitliches chimärisches Ansich.” GA 63., 83.

„a filozófia nem valamely kitalált, az életben csak mellékesen zajló foglalatosság mindenfajta »általánosságokkal« és tetszés szerint felállítható princípiumokkal, hanem mint *kérdő* megismerés, azaz mint *kutató* csak az élet amaz alapmozgásai értelmezési tendenciájának igazi, explicit végbemenése, amelyekben az élet számára önmagáról és saját létéről van szó.”²¹

A hagyományos ontológiát és logikát Heidegger szerint a fakticitás eredendő egységéhez kell visszavezetni, hiszen az ontológia és a *logika* egyaránt a faktikus élet felől igazolódik, vagyis a filozófia bármely területe ebből nyeri el értelmét. Ezt a nagyszabású feladatot a ránk hagyományozott görög–keresztény fogalmiság destrukcióján keresztül a *fakticitás fenomenológiai hermeneutikája* végzi el. A *fenomenológiai hermeneutika* tehát a filozófia kezdeti lépéseiért vállal felelősséget.

II. Hemeneutikai fenomenológia

A filozófia mint terület. A lét tudománya

Heidegger főművében, a *Lét és időben* és az ezzel egy időben megtartott előadásban, a *Grundprobleme der Phänomenologie*ban²² a korábbi állásponthez képest más hangsúlyú filozófiafelfogást képvisel. A filozófia egzisztenciális–hermeneutikai jellege háttérbe szorul, s helyette egy olyan szólam erősödik fel, amely már az 1919-es és 1921-es előadásokban is jelen volt: a filozófia tudományosságának problémája. A filozófia tudomány, de nem a természettudomány értelmében. A természettudományok felé orientálódó filozófiákat, valamint a világnézeti filozofálást Heidegger elveti. Persze, a fenomenológia kritikájának megfelelően, a filozófia tudományos voltát egészen másként gondolja el, mint mestere, Husserl. A filozófiafogalomban bekövetkező hangsúlyeltolódást jól érzékelhetjük a *Lét és idő* már idézett meghatározásában is, ahol a filozófia felcserélhetővé válik a *fenomenológia* és az *ontológia* fogalmaival („*A filozófia egyetlen fenomenológiai ontológia...*”). Szemben a korábbi, a fakticitást előtérbe helyező feladattal, most az egzisztenciális analitikaként értett hermeneutika a *fundamentálonológia* kidolgozásának szolgálatában áll.²³ A fundamentálonológia, a lét értelmének interpretálásával, minden ontikus tudományt, s egyúttal minden ontológiai vizsgálódást megalapoz.²⁴

²¹ Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)*. Németül és magyarul. Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István. Societas Philosophia Classica, Szeged–Budapest, 1996–1997, 19.

²² *Grundprobleme der Phänomenologie*. Sommersemester 1927. GA 24.

²³ A hemeneutikának a *Lét és időben* három jelentése van, melyek közül Heidegger az értelmezést (az előzetes létmegértés értelmezését) és az egzisztenciális analitikát mint az egzisztencia egzisztencialitásának analitikáját emeli ki, s ez utóbbinak filozófiai szempontból elsőbbséget ad. Vö. *Lét és idő*, 6. §.

²⁴ Vö. *Lét és idő*. Id. kiad. 102.

Heidegger korábbi „egzisztenciális” és 1927-es „tudományos” filozófia-felfogása között azért korántsem akkora a feszültség. A helyzet inkább az, hogy filozófiafelfogásának korábbi hangsúlya beolvad egy átfogó „univerzális–tudományos” tematikába, a lét értelmére irányuló kérdés kidolgozásának a problematikájába, amellyel a filozófiatörténet egy igen tiszteletre méltó problémáját eleven kérdésfelvetésként újból pozicionálja. A *Lét és idő*, valamint *A fenomenológia alapproblémái* című előadás tétje a lét értelmére vonatkozó kérdés felvetése, illetve az ontológiai differencia kijelölése. Fontos megjegyezni, hogy Heidegger az 1927-es előadásban a hermeneutika fogalmát nem használja. Ez megerősíteni látszik azt a korábbi, általunk is érintett heideggeri megállapítást, mely szerint a hermeneutika alapján véve nem filozófia. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű, hiszen Heidegger a hermeneutika eredményeit ebben az előadásban is felhasználja, pontosabban előfeltételezi.

A filozófia fogalmára koncentrálnak tekintjük át az említett előadás szövegét. Heidegger mindenekelőtt a fenomenológia fogalmát rögzíti. Érvé- lése szerint a fenomenológia nem más, mint „a” filozófia, nem egy irányzat a többi filozófiai tudomány között, hanem – jelenti ki határozottan – a fenomenológia a tudományos filozófia megnevezése, a tudományos filozófia metodikája.²⁵

Heidegger az antik filozófiára visszatekintve hangsúlyozza, hogy a filozófia mindig is tudományként értelmezte önmagát. A „tudományos filo- zófia” kifejezés pleonazmus. Elégséges volna azt mondani: filozófia. Mégis használjuk ezt a jelzős szerkezetet, miért? Ez annak köszönhető – így Heidegger –, hogy létezik egy felfogás, amely a filozófiát elsősorban nem teo- retikus tudománynak tartja, hanem úgy véli, hogy az a dolgok praktikus megragadását tűzi ki célul. Eszerint a filozófia eligazít az életben, világnézetet és életbölcsest nyújt. Ez az elképzelés a világnézeti és a tudományos filozófia éles elkülönítését hozta magával. Heidegger e két filozófiakoncepció viszonyát tisztázva a fenomenológiának mint tudományos filozófiának a felmutatásával próbálkozik. Érvéle Kantra támaszkodik, akinél a „világnézeti filozófia” kifejezés megjelenik. Kant viszont tudományos értelemben használta e kifejezést. A kanti definícióban a *filozófia világpolgári szempontból* nem más, mint a priori és ontológiai körülhatárolása azon jellemzőknek, amelyek az emberi lét lényegéhez tartoznak, és amelyek a világnézet fogalmát is meghatározzák. Kant tehát csak a tudományos filozó- fiát ismeri. A filozófia feladata annak kimutatása, hogy az emberi léthez hozzátartozik a világnézet, de soha nem dolgoz ki egy meghatározott világnézetet. Az, hogy a világnézet kialakítása nem a filozófia feladatai közé tartozik, Heidegger szerint csak azzal az előfeltevéssel nyeri el értelmét, hogy a filozófia nem ehhez vagy ahhoz a létezőhöz viszonyul pozitívan, hanem *a létezővel mint létezővel* foglalkozik, vagyis – hangsúlyozza jelentőségteljesen Heidegger – a léttel. Ezért a filozófia elsődlegesen annak kimutatásával van elfoglalva, hogy hogyan tapasztaljuk a létezőket, hogyan értjük meg a létet. Ez a feladat határozza meg a filozófia kitüntetett területét.

²⁵ Vö. GA 24., 3.

„Nos, azt állítjuk: A lét a filozófia eredeti és egyedüli témája. [...] A filozófia nem a létezők, hanem a lét *tudománya*, vagy ahogyan a görög kifejezés mondja: *ontológia*. [...] A filozófia teoretikus-fogalmi interpretációja a létnek, illetve a lét struktúrájának és lehetőségének. A filozófia ontológiai.”²⁶

Heidegger a filozófia tárgyterületének elkülönítését az előadás során az ontológiai differenciához köti. Eszerint a filozófia a léttel, nem pedig a létezőkkel foglalkozó tudomány. A tudományos filozófiának mint ontológiának fenomenológiai módszertana van. A módszertan elemei a *redukció*, a *konstrukció* és a *destrukció*. Az előadás gondolatmenetét nem követjük tovább, hanem két, a filozófiafogalom szempontjából releváns észrevételt teszünk:

1. Mint említettük, Heidegger ebben az előadásban a hermeneutika fogalmát nem használja, mégis előfeltételezi. A fent idézett definícióban Heidegger a filozófiát mint értelmezést fogja fel, a lét teoretikus-fogalmi értelmezését. Az értelmezés pedig hermeneutikai ügy. Mint tudjuk, a *Lét és időben* a leíró fenomenológia nem más, mint értelmezés. Az értelmezés a fenomenológia hermeneutikai aspektusa. A filozófia definícióján kívül Heidegger módszertani fejtegetéseiben is tetten érhető a hermeneutika. Mégpedig a korábbi, a fakticitás tematizálására vállalkozó hermeneutikaként (egzisztenciális analitika), mely a létkérdés kapcsán a megértést az ittlét létmódjaként tárja fel. Enélkül például a redukció módszertani lépése érthetetlen lenne. A redukció ugyanis a létmegértés tényére vonatkozik.²⁷

2. Heidegger ebben az előadásban, valamint a *Lét és időben* a filozófia fogalmát erőteljesen az általa megjelölt tárgyterülethez, a léthez köti. Ezért bizonyos értelemben a filozófia lehetősége is a létkérdés feltevésének sikerétől, illetve az ontológiai differencia tematizálásától függ. Ha jól értjük, a filozófia korábbi, az előző fejezetben tárgyalt egzisztenciális-hermeneutikai jellege itt a filozófiának mint kutatható, leírható területnek a problémájába csap át.

Heidegger filozófiafelfogása a fenomenológia által nyeri el tudományos jellegét, mert a fenomenológia mindenekelőtt módszer. Természetesen másként, mint Husserlnél. Ez a különbség azonban csak a hermeneutikai dimenzió figyelembevételével elemezhető, a heideggeri fenomenológia hermeneutikai pozíciójából. Mindenesetre itt Heidegger filozófiafogalma „tudományos”, „objektív” színezetű, szemben a kora freiburgi időszak egzisztenciális tónusával. 1927-ben a filozófia transzcendentális tudomány, de nem husserli értelemben, azaz nem a tudat, hanem a *lét transzcendentális tudománya*.

Heidegger a fenomenológia alapproblémáinak tárgyalásánál előfeltételezi a hermeneutikai dimenziót, vagyis a *fenomenológiai hermeneutika* eredményeit. Ez a megállapítás a *Lét és időre* is vonatkozik, ahol a *fenomenológiai hermeneutika*

²⁶ „Wir behaupten nun: Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie. [...] Philosophie ist nicht *Wissenschaft* vom Seienden, sondern vom Sein oder, wie der griechische Ausdruck lautet, *Ontologie*. [...] Philosophie ist die theoretisch-begriffliche Interpretation des Seins, seiner Struktur und seiner Möglichkeiten. Sie ist ontologisch.” GA 24., 15.

²⁷ Vö. i. m. 29.

egzisztenciális analitikaként beépül a létkérdés problematikájába. Mindez azt jelenti, hogy a fenomenológiai hermeneutika hermeneutikai fenomenológiává alakul át. Figyelembe véve, hogy Heideggernél a fenomenológia és a filozófia fogalma egybeesik, fogalmazhatunk határozottabban is: Heideggernél a filozófiai hermeneutika hermeneutikai filozófiába csap át.

Értelmezzük mindezt. *Filozófia* alatt általában a világra, az emberre stb. vonatkozó, rendszerezett, fogalmilag artikulált, átfogó ismereteket értünk, amelyek képesek önmagukra reflektálni, előfeltevéseiket tudatosítani. *Hermeneutika* alatt mindenekelőtt értelmezést értünk, Heideggernél az ittlét létmódját, az ittlétnek önmagával szembeni „ébredését”. Eszerint a *filozófiai hermeneutika* olyan hermeneutika, amelyet filozófiai feladatok szolgálatába állítottak, azaz a világ, az ember stb. fogalmi leírásának, értelmezésének keretét adja meg.²⁸

A *hermeneutikai filozófia* olyan filozófia, amely az előbb említett értelmezési keret alapján bontja ki fogalmait. A *filozófiai hermeneutika* és a *hermeneutikai filozófia* kéz a kézben jár, egyik elképzelhetetlen a másik nélkül, mivel az a hermeneutika, amely a filozófiai kérdések pozicionálásával a megértés szituációját értelmezi, implicit módon filozófiai állásfoglalást szül, és fordítva, az értelmező filozófia egyben pozicionál, akaratlanul is kijelöli értelmezésének nézőpontját és horizontját.

III. Metafizika

Mint láttuk, Heidegger számára a filozófia kitüntetett feladata a lét kérdése. Ez pedig a *Lét és idő* gondolatmenete szerint egy jól meghatározott nézőpontból kerül kidolgozásra. Éspedig egy létezőt, az ittlétet kérdezzük ki léte felől.²⁹

A lét tehát az ittlét egzisztenciális analízise révén, mint fundamentálonológia válik értelmezhetővé. A fundamentálonológia kettős szerepet tölt be, egyfelől minden regionális ontológia alapját biztosítja, másfelől magának a filozófiának, a létkérdéssel azonosított filozofálásnak is kiinduló-

²⁸ A filozófiai hermeneutika és a hermeneutikai filozófia megkülönböztetésénél a következő tanulmányokra támaszkodtam: Figal, Günter: Philosophische Hermeneutik - hermeneutische Philosophie. In Günter Figal (Hrsg.): *Hermeneutische Wege*. Mohr-Siebeck, Tübingen, 2000; Bollnow, Otto Friedreich: Festrede zu Wilhem Diltheys 150. Geburtstag. *Dilthey Jahrbuch* 2./1984; Fehér M. István: Gadamer és a hermeneutika. *Valóság*, 1987/10. Figal tanulmányában Gadamer filozófiai hermeneutikájának filozófiai aspektusait különíti el a „hermeneutikai filozófia” elnevezéssel. A filozófiai hermeneutikát mint Gadamer által meghonosított kifejezést ebben a dolgozatban Heideggerre applikáljuk, de hangsúlyozzuk, hogy Heideggernél elsődlegesen az ittlét megértéséről, értelmezéséről van szó. Tehát az általam elkülönített *filozófiai hermeneutika* és *hermeneutikai filozófia* kifejezések a heideggeri filozófiafelfogás intencióinak jelzésére szolgálnak. E két fogalom viszonyának bővebb tárgyalásához a gadameri filozófiában lásd: Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok* I. L'Harmattan, Budapest, 2001.

²⁹ Vö. Heidegger: *Lét és idő*. Id. kiad. 92.

pontja. Tehát, az arisztotelészi *első filozófia* értelmében, minden metafizika lehetősége az egzisztenciális analitika kidolgozásán múlik. Az egzisztencia az ember (sajátos) léte. Ittlétről beszélni pedig azon *egzisztenciálék* mentén lehetséges, amelyeket éppenséggel az egzisztenciális analitika tárt fel. Ugyanis – hangzik egy helyen Heidegger kíméletlen kritikája – az újkori filozófia szubjektív fordulatában ontológiailag semmi új nem történt.³⁰

Az újkori filozófusok vizsgálódásaik sorából pontosan azt a létszférát hagyták ki – vagy elégtelenül dolgozták fel azt –, amelyet oly nagy hévvel megnyitottak, s amelynek nevében egytől egyig a filozófia megújításán fáradoztak. A szubjektivitás szférájáról van szó, amelynek teljesítményeként lepleződik le minden az újkorban: a megismerés, a tudományok, és persze maga a filozófia is. Természetesen ez a folyamat Descartes-tal kezdődik, aki a *res extensa* és a *res cogitans* megkülönböztetésével a filozófiai kérdés totális fordulatát hajtja végre, azaz a szubjektumból, az énből (*ego cogito*) indul ki. Ezért Heidegger szerint elvárható lett volna, hogy az én specifikus létmódjában tematizálódjék, vagyis a lét fogalma a szubjektum sajátos létmódjának megfelelően kerüljön értelmezésre.³¹

Ezzel szemben nem ez történik. Descartes nem teszi fel a szubjektum sajátos létére irányuló kérdést, hanem az antik és a középkori filozófia létfogalmával operálva az én létét meglétként értelmezi. Eszerint az én gondolkodó *dolog*ként van, de hogy miben rejlik sajátossága, az nem világos. Nem az a döntő Heidegger szemében, hogy Descartes-nál régi metafizikai problémák merültek fel, hanem az, hogy az újonnan adódókat is a régi alapján dolgozta fel. Heidegger álláspontja egyértelmű, és ebben a vonatkozásban akár a husserlivel is megegyezik: az újkori filozófiában valami teljesen „új” kezdődött el, aminek ontológiai-metafizikai relevanciája vitathatatlan.³²

Heidegger a *Lét és idő* megírása után, ahogyan azt könyvének és előadásainak címe jelzi – *Kant és a metafizika problémája* (1929)³³, *A metafizika alapfogalmai* (1929/30) –, nyíltabban és egyértelműbben vállalja magára a filozófia ontológiai-metafizikai ambícióit, megpróbálván a hagyományos metafizikai problémákat az ittléthez visszavezetni, s egyben újraértelmezni azokat. A filozófia fogalmát a kezdeti *fenomenológiai hermeneutikát* követően, mely a faktikus életre koncentrált, és a *hermeneutikai fenomenológia* után, amely az *egzisztenciális analitikán* keresztül a létkérdés kidolgozására volt hivatott, most egyenesen a *metafizika* fogalma váltja le. Ennek gyújtópontja, az „egzisztenciális analitika” kifejezés helyett, az *ittlét metafizikája* lesz. Ebben az időszakban Heidegger a hagyományos metafizika forrásvidékét (Arisztotelész) beépíti filozófiájába, és a metafizika új fogalmát dolgozza ki. Ez a próbálkozás egyszerre

³⁰ Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24., 175.

³¹ I. m. 176.

³² Heidegger kapcsán természetesen árnyalásra szorul Husserl „metafizika-fogalma”, ehhez lásd Husserl, Edmund: *Erste Philosophie* (1923/24). *Gesammelte Schriften* 6. Hrsg. von Elisabeth Ströker. Meiner, Hamburg, 1992.

³³ Heidegger, Martin: *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán és Menyes Csaba. Osiris, Budapest, 2000.

két irányba mozog. Heidegger egyfelől a német filozófia szegletkövéhez, Kant filozófiájához nyúl vissza, azzal a szándékkal, hogy megszabadítsa azt azoktól a téves értelmezésektől, amelyek eddig kizárólag az ismeretelmélet oldaláról közelítették meg azt. Másfelől 1929–1930-ban megtartott előadásában a metafizikai gondolkodás sajátosságait térképezi fel. A továbbiakban mindkét törekvését követni fogjuk. Elemzésünkben azonban nem azt vizsgáljuk, hogy Heidegger Kant-értelmezése megállja-e a helyét vagy sem, és a metafizika történetével kapcsolatos rekonstrukciók helyességét sem firtatjuk, hanem elsősorban a metafizika fogalmának pozitív meghatározására és annak Heidegger általános filozófiafelfogására gyakorolt hatására koncentrálunk.

A végesség filozófiája és az ittlét metafizikája

Heidegger szerint Kant észkritikája metafizikai következményeinek tanulságát levonva, pozitív módon kell meghatározni, hogy miben áll az ész korlátozott volta. Kant szerint az ész valamennyi érdeke három kérdés köré csoportosul: 1. *Mit lehet tudnom?* (kozmológia), 2. *Mit kell tennem?* (pszichológia), 3. *Mit szabad remélnem?* (teológia). Tudvalévő, hogy Kant három kérdését egy negyedik is követi, amely az előző hárommal szoros kapcsolatban van. Ez pedig a *Mi az ember?* (antropológia) kérdése. Heidegger e kérdések összefüggésére kérdez rá. Az, hogy az első három kérdésre a negyedik révén kapunk választ, olyan követelmény, amely az újkori filozófia számára evidens. A kérdés csupán az, követve Heidegger elemzését, hogy hogyan kérdezzük rá az ember eszméjére, hogyan dolgozható ki egy filozófiai igénnyel fellépő antropológia. A heideggeri elemzés határozottan elutasítja azokat a filozófiai antropológiákat, amelyek a különböző részterületek eredményeire támaszkodva dolgozzák ki az ember eszméjét.³⁴

Heidegger egyet hátralepve azt kérdezi, hogy az ily módon megalkotott antropológia mitől lesz filozófiai. A *filozófiai antropológia* lényegét, amely minden filozófiai törekvést mint *metaphysica generalis* megalapoz, magából a filozófiából (metafizikából) kiindulva kell megállapítani. Heidegger ítélete programatikus:

„[...] elhamarkodott volna a metafizika alapvetését rábízni egy filozófiai antropológiára. Az antropológia csak attól, hogy antropológia, még nem alapozza meg a metafizikát.”³⁵

Az emberre irányuló kérdés motivációja a másik három kérdésben rejtőzik. Ezért Heidegger szerint akkor járunk el helyesen, ha a kérdések közötti összefüggéseket tüzetesebben megvizsgáljuk, és megkeressük a három kérdés

³⁴ Ebben a kérdésben Scheler antropológiája is érintett. Scheler abbéli fáradozása, hogy egy filozófiai antropológiát dolgozzon ki, Heidegger szemében elégtelennek bizonyul, többek között azért, mert a hagyományos ontológia fogalmai mentén (pl. szellem) tájékozódik. Vö. Scheler, Max: *Az ember helye a kozmoszban*. Ford. Csátár Péter. Osiris, Budapest, 1995.

³⁵ Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*. Id. kiad. 260.

közös nevezőjét, de úgy, hogy az a negyedik kérdésre vezessen vissza. Ez pedig nem más, mint a *végesség* fogalma.

„Egy mindenható lénynek nincs szüksége arra, hogy megkérdezze: mire vagyok, azaz mire nem vagyok képes? Nemcsak hogy nincs szüksége arra, hogy így kérdezzen, lényege szerint egyáltalán nem is képes föltenni ezt a kérdést. Ám ez a nem képesség nem hiányosság, hanem a minden hiányosságtól és a »nem«-től való meg nem érintettség. Ám aki így kérdez: mire vagyok képes?, ezzel végességet árul el. Végül az, amit a maga legbenső lényegét illetően ez a kérdés mozgat, lényének legbensőjében tár fel végességet.”³⁶

Heidegger figyelmeztet arra, hogy az emberi ész nem azért véges, mert felteszi az említett kérdéseket, hanem fordítva, azért teszi fel őket, mert véges. Ezáltal bizonyított Heidegger számára, hogy a metafizika alapvetésének feladata és a végesség problémája kéz a kézben jár. Ezért a végességnek mint metafizikai fogalomnak a tisztázása a metafizika és általában a filozófia lényegéről árul el valamit. Mindössze azt a csapdát kell elkerülni, amibe Kant beleesett, vagyis az ember végességének meghatározásánál nem szabad az ember tökéletlenségeiből néhányat kiválasztanunk, és azokból mintegy a végességet absztrahálnunk, hanem a középkori ontológia rabságától megszabadulva a végességet önmagából, pozitívan kell meghatározni. Ezt a feladatot *az ittlét metafizikája* végzi el, mely az ember ittlétének elemzésén keresztül a végesség és a létkérdés összefüggésére mutat rá: a *metaphysica generalis* (fundamentálonológia) alapvetését végzi el.

„Az ittlét metafizikája nem csupán az ittlétről szóló metafizika, hanem a szükségképpen ittlétként megtörténő metafizika.”³⁷

Az „ittlétként megtörténő metafizika” egyben azt jelenti, hogy a végesség a metafizika alapfogalmaihoz tartozik. Heidegger előtt áll a feladat, hogy a végtelenségre és mozdulatlanságra koncentráló metafizikai problémakezelések után a metafizikát végre mint az ittlét történést közelítse meg. A metafizika csak akkor védhető meg a szélsőséges pozitivizmustól, ha azt az ittlét történéseként feltárjuk, és a tradíciót újra elsajátítjuk. Ezt próbálja meg Heidegger 1929–1930-ban egy nagyszabású előadássorozat keretében kivitelezni. Az előadás, amely Safranski szerint Heidegger „titkos főműve”³⁸, *A metafizika alapfogalmai* címet viseli, alcímében pedig azon alapvető fogalmak szerepelnek, amelyek az „új” metafizika gerincét alkotják: *világ, végesség, magány*.

³⁶ I. m. 264.

³⁷ I. m. 281.

³⁸ Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Fischer, Frankfurt am Main, 1997, 217.

A metafizika kitüntetettsége

Heidegger érvelésének egyik lényeges eleme az a gondolat, hogy a metafizika nem egy területe a filozófiának a többi között, hanem a filozofálás maga. Itt is, mint oly sokszor, a filozófia meghatározásán fáradozik. A korai freiburgi előadásokban a filozófiának a konkrét szituációhoz kötött fogalmára összpontosított, arra a filozófiafelfogásra, amely mindig az adott szituáció megértéséből táplálkozik, s mint ilyen, kérdés által történik meg az ittlétben.³⁹

Most arra kapunk választ Heideggertől, hogy miben áll és hogyan zajlik le ez a történet.

A filozófia nem tudomány, de nem is világnézettan, hangzik Heidegger álláspontja. Mindkettőnek van köze a filozófiához, azonban sem a tudomány, sem a világnézet nem meríti ki azt, amit filozófián (metafizikán) értünk. Akkor sem jutunk előbbre – így Heidegger –, ha a filozófiát a vallás vagy a művészet felől próbáljuk megközelíteni. Az összevetés lehetséges, de ez nem képezheti a filozófia sajátosságát. Igazából egyetlen lehetőségünk marad: a filozófiát önmagából, önmaga végbemenéséből meghatározni. A filozófiának mint metafizikának a lényegét a filozofálás tevékenysége hordozza. Ez pedig emberi tevékenység. Tudjuk-e azonban, hogy mi az ember? – teszi fel Heidegger a filozófia eme régi-új kérdését. Fel tudjuk-e mutatni az emberi jelenség sokrétűségéből azt a dimenziót, ahonnan a metafizika táplálkozik, ahová ontológiailag kötődik? Ezen a ponton Heidegger egy Novalis tollából származó mondatot hív segítségül, és ezt értelmezi. Eszerint a filozófia nem más, mint otthontalanság, törekvés arra, hogy mindenütt otthonosak legyünk.⁴⁰

Ebből a mondatból sok minden kiderül. E törekvés: *mindenütt otthon lenni*, azt jelenti, hogy a filozófia nincs teljes egészében otthon. Otthon lenni annyi, mint *a világban* lenni. A világ egészlegesség, erre törekszünk, vagy ahogy Heidegger fogalmaz, útban vagyunk e felé, de valami visszahúz, akadályoz, ez pedig a *végesség*ünk. A végesség ugyanis nem az ember tulajdonságai közé tartozik, hanem létünk szerves része, vagyis *létmód*. Ebben az értelemben a *végesség* értelmezése Heidegger szerint metafizikai feladat.

„A filozófia, metafizika – honvágy, vágy arra, hogy mindenütt otthon legyünk. Egy igény, mely nem vak és iránytalan, hanem ami bennünk olyan kérdésekként és ezek egységeként ébred, mint amelyeket az előbb tettünk fel: mi a világ?, a végesség?, az elmagányosodás? Mindegyik kérdés az egészbe kérdez, az egészhez szól. Nem elég ezeket a kérdéseket ismerni, döntő az lesz, hogy ezeket a kérdéseket valóban feltesszük-e, hogy van-e erőnk őket egzisztenciánk során viselni, magunkkal hordani. Nem elég, ha ilyen kérdéseket bizonytalanul és ingadozva hajhászunk, hiszen a vágy – mindenütt otthon

³⁹ Vö. pl. GA 61.

⁴⁰ „A filozófia tulajdonképpen honvágy, szenvedélyes vágyódás (*Trieb*) aziránt, hogy mindenütt otthon legyünk.” Novalist idézi Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*. Id. kiad. 26.

lenni – már önmagában azon utak keresése, amelyek az ilyen kérdéseknek a megfelelő irányt nyitják meg.”⁴¹

A filozófia Heidegger szerint egy sajátos (fel)fogás és fogalmiság [*Begreifen-Begriff*] része. E fogalmak *megragadottságot* [*Ergriffenheit*] takarnak, amelyet az ittlét *alaphangoltsága* [*Grundstimmung*] határoz meg. A filozófia–metafizika tehát alaphangoltságban történik meg.

Rögzítsük mindazt, amit Heidegger eddigi gondolatmenetéből a filozófia lényegéről megtudtunk. A filozófia nem más, mint az ittlét történése. Most kiderül, hogy a filozófia filozofálásként metafizika. A filozófia tehát metafizikaként történik meg az ittlétben, vagy fordítva: ittlékként történő metafizika. Ez a történet egy kérdés mentén zajlik, egy sajátos fogalmiság keretén belül, amely az ember hangoltságát és az ehhez kapcsolódó megértési situációt tartalmazza. Amennyiben Heideggert jól értjük, *a filozófia tehát alaphangulatban és alaphangulatként metafizika*. Ezért Heidegger szerint az az általános kérdés, hogy mi a filozófia és a metafizika, az emberi lényeg homályába húzódik vissza. Ezt a megállapítást kétféleképpen is értelmezhetjük. A „homály” szóval Heidegger egyfelől arra a nehézségre kíván utalni, amellyel minden olyan próbálkozásnak szembe kell néznie, mely a szubjektivitás (ittlét) leírására, értelmezésére vállalkozik, hiszen nem tudjuk, mi az ember, „lényege” homályba vész. Másfelől ez a kifejezés azon fogalmak *jelképes* összefoglalásaként is felfogható, amelyeket Heidegger metafizikai vizsgálódásainak alapjává tesz: *magány, szorongás, unalom* stb.

Az igazi metafizikai fogalmak abban különböznek a tudomány fogalmaitól, hogy az egészlegességre törekszenek, ugyanakkor az egzisztenciát is áthatják. A metafizikában, a filozofálás aktusában a létezők egészére kérdezzük rá, úgy, hogy mi, a kérdezők is bevonódunk a kérdésbe. Heidegger felfogásában a metafizikai fogalmak a tulajdonképpeni fogalmak, úgynevezett „átfogó fogalmak”. A filozófia igazságkritériuma ezért más, mint a tudományoké, ahol az objektivitás érdekében a tudományos fogalomhasználatból igyekeznek minden szubjektív elemet kirekeszteni. A filozófia igazsága – Heidegger részletező elemzését szükségképp rövidre fogva – az ittlét sorsában, *a szabadságban, a lehetőségben, a változásban és a szükségben* gyökerezik. Ezért minden olyan filozófiafelfogás, amely abszolút biztos és megingathatatlan talapzatra kíván építkezni, kiiktatja a filozofálás előbb említett aspektusát, az ittlét sorsaként való történéseit. Az ilyen filozófia (metafizika) tulajdonképpen figyelmen kívül

⁴¹ „Philosophie, Metaphysik ist ein Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein, ein Verlangen, nicht blind und richtungslos, sondern das in uns aufwacht zu solchen Fragen und ihrer Einheit, wie wir sie eben stellen: Was ist Welt, Endlichkeit, Vereinzelung? Jede dieser Fragen fragt in das Ganze. Es genügt nicht, daß wir solche Fragen kennen, sondern entscheidend wird, ob wir solche Fragen wirklich fragen, ob wir die Kraft haben, sie durch unsere ganze Existenz hindurch zu tragen. Es genügt nicht, daß wir solchen Fragen nur unbestimmt und schwankend nachhängen, sondern dieser Trieb, überall zu Hause zu sein, ist in sich zugleich das Suchen der Wege, die solchen Fragen die rechte Bahn öffnen.” GA 29/30., 9.

hagyja az emberi létezés lehetőségeit. Ugyanis a filozófia emberi tevékenység révén osztozik az ittlét helyzetével.

„Viszont ha mi magunk sem vagyunk tisztában azzal, hogy éppen filozofálunk-e vagy sem, nem ekkor inog-e meg minden? Valóban. Mindennek inognia kell. Önmagunktól mást nem is követelhetünk. Mindez csak akkor nem történhetne meg, ha biztosítékunk lenne arra, hogy mi, mindenki közülünk egy istenség vagy Isten maga lenne. Ekkor a filozófia teljesen feleslegessé válna, vitánk róla pedig még inkább. Hiszen Isten nem filozofál, amennyiben a filozófia, ahogy neve is elárulja, mint szeretet, mint honvágy, a semmisségben, a végességben kell hogy fenntartsa magát. A filozófia minden megnyugvás és bizonyosság ellentéte. Az a forgatag, amibe az ember azért kavarodik bele, hogy egyedül csak így, képzelgések nélkül az ittlétet megérthesse. Mivel egy ilyen megértésnek az igazsága a végsőkéig megy el, a legerősebb bizonytalanság lesz állandó és veszélyes szomszédja. Senki sem áll szükségszerűen, minden pillanatban annyira a tévedés szakadékának szélén, mint a filozofáló egyén. Aki ezt még nem fogta fel, az soha nem sejtette meg, mit jelent filozofálni.”⁴²

A végesség tehát az ember létmódja, és ezért ez a filozofálás módját is érinti. Ezt a tényállást viszont nem szabad lekicsinyelnünk, hanem éppen a benne rejlő lehetőségeket kell kibontanunk és megragadnunk. Így lesz Heideggernél a végességben való radikális öneszmélés az igazi metafizika alapja, a tulajdonképpeni *első filozófia*. Az új metafizika kibontakozását éppen a klasszikus felfogás akadályozza. Ennek destrukcióját Heidegger elsősorban a görög *phüszisz*-fogalom értelmezésén keresztül végzi el, melynek eredményeképpen kiderül, hogy a filozófia területekre való korai felosztásával tulajdonképpen éppen a filozófia metafizikaként való megtörténe maradt el. Heidegger álláspontja világos: a metafizika története nem más, mint bukástörténet, melynek eredményeképpen ez is csak egy terület lesz a többi között. Ezáltal annak meghatározásából minden szubjektív elem kimarad, vagyis a metafizika

⁴² „Aber wenn wir selbst nicht wissen, ob wir da philosophieren oder nicht, gerät da nicht erst alles ins Wanken? In der Tat. Es soll alles ins Wanken geraten. Wir können etwas anderes von uns aus gar nicht fordern. Das dürfte nur dann nicht geschehen, wenn uns versichert wäre, daß wir, daß jeder von uns ein Gott oder Gott selbst sei. Dann wäre auch schon die Philosophie schlechterdings überflüssig geworden und unsere Erörterung über sie erst recht. Denn Gott philosophiert nicht, wenn anders, wie es schon der Name sagt, Philosophie, diese Liebe zu ... als Heimweh nach ... in der Nichtigkeit, in der Endlichkeit sich halten muß. Philosophie ist das Gegenteil aller Beruhigung und Versicherung. Sie ist der Wirbel, in den der Mensch hereingewirbelt wird, um so allein ohne Phantastik das Dasein zu begreifen. Gerade weil diese Wahrheit solchen Begreifens ein Letztes und äußerstes ist, hat sie die höchste Ungewißheit zur ständigen und gefährlichen Nachbarschaft. Kein Erkennender steht jeden Augenblick notwendig so hart am Rande des Irrtums wie der Philosophierende. Wer das noch nicht begriffen hat, der hat noch nie geahnt, was Philosophieren heißt.” GA 29/30., 28–29.

tét nélkül marad.⁴³ A tradicionális metafizika tehát „objektív” módon értelmeződik. Persze Heidegger egy folyamat végéről szemlélődve, a vég felől próbálja meg elgondolni a kezdetet.⁴⁴ A metafizika sorsa megpecsételődik: egy sajátos diszciplína lesz a többi között, amely – a szó furcsa félreértelmezésével alátámasztva – az érzékfeletti dolgokra koncentrálna. A *metafizika* szóból a *meta*-előtagot *trans*-ként értelmezik [*meta ta phüszika*]. Az arisztotelészi *első filozófia* új jelentést kap: az érzékfeletti dolgokról szóló tudomány. Mindezt a középkor erőteljes teológiai érdeklődése támasztja alá.

Heidegger a metafizikára mint történésre kérdez rá, vagyis a metafizika forrására, amelyből az egészre irányuló és az egzisztenciát átható fogalmak áradnak. Ez nem más, mint megértési helyzet, amelynek hangulati vonatkozásai vannak, és fordítva: a hangulati elemek megértést takarnak, s mindez befolyásolja azt, ahogyan a létezőt egészében és lényegében (létben) értjük.

A heideggeri filozófia 1929-ben a világ, a végesség és a magány fogalmait mentén kibontakozó, az újkori metafizika adósságát pótló filozófiaként értelmezi magát. Tehát tudatára kell ébrednünk azon alaphangoltságok (például az unalom) megértésének, amelyekben éppen vagyunk, annak érdekében, hogy egy igazi, a lét eszméjének szisztematikus kidolgozására vállalkozó, egyetemes fenomenológiai ontológiánk (metafizikánk) legyen.

A heideggeri filozófiafelfogás ismertetését ezen a ponton lezárjuk. A dolgozat vezérfonalául választott filozófia-meghatározás a *Lét és idő*-ből több szempontú tartalommal telítődött. Megfigyelhettük, hogy a filozófia fogalma (feladata, motivációja, tárgya és célja) mindig az ittlét problematikájához kötődött. Az ittlét elemzése a *fakticitás fenomenológiai hermeneutikájaként*, *egzisztenciális analitikaként*, valamint az *ittlét metafizikájaként* az ontológiai (metafizikai) problémafelvetésnél bábáskodott. Heideggernél az *ittlét hermeneutikája*, az újkori filozófia szubjektív fordulatának hiányosságait pótolva, az egyetemes fenomenológiai ontológiaként értett filozófia lehetőségfeltétele.

IV. Heidegger filozófiafelfogásának egysége

Kísérjük meg végül az általunk elemzett korszak filozófiafelfogását egységbe hozni és értékelni. Mint láttuk, a filozófia az ittlét lehetősége. Egy kérdés felmerülésével veszi kezdetét, a dolog pedig, amelyre rákérdezzünk, a megértési szituáció előzetes fogalmisága által artikulálódik, s válik a filozófiai (fenomenológiai) értelmezés tárgyává. A filozófia kezdeténél, első lépésénél a *kérdés* és a *megértési szituáció* révén a fakticitás értelmezésére vállalkozó *hermeneutika* áll. A filozófia későbbi, a létkérdéssel összefüggő felfogásánál két, a filozófia fogalmával szinonim kifejezés dominál: az *ontológia* és a *fenomenológia*. Végül pedig a filozófia a *metafizika* fogalmával lesz felcserélhető. A filozófia nem

⁴³ Ti. elmarad a metafizikai értelemben vett „Ergriffenheit”.

⁴⁴A kezdet és a vég összefüggésének problémájához lásd pl. Gadamer, Hans-Georg: *A filozófia kezdete*. Ford. Hegyessy Mária és Simon Attila. Osiris, Budapest, 2000.

más, mint metafizika. Heidegger gondolkodói útján egyre nagyobb ambíciókat fogalmaz meg. A filozófia szinonimájaként megjelenő fogalmak koncentrikus körökben, örvényszerűen tágulnak, és lassan az egész filozófiai hagyományt beszíppantják. A heideggeri filozófiafelfogás pozicionál, felmutat és végső soron kisajátít, hatása a német filozófián belül a Hegeléhez hasonlítható.

Gondolatmenetünk során különbséget tettünk Heidegger korai előadásainak *fenomenológiai hermeneutikája* és későbbi *hermeneutikai fenomenológiája* között. Ez utóbbi a *fundamentálonológia* révén a filozófiának mint „kutatási területnek” is alappal szolgált volna. Elvonatkoztatva attól a kérdéstől, hogy mi okozta a fundamentálonológia kidolgozásának csődjét, hangsúlyozzuk, hogy *Heidegger számára a filozófia tudományossága végső soron a hermeneutikán múlik*. Fogalmazhatunk egyértelműen: *a filozófia eredeti alakja hermeneutikai*. Heidegger ezt a szópárosítást nem használja, s valószínű, hogy számára a *hermeneutikai filozófia* éppen olyan szószaporítás lenne, mint a „tudományos filozófia” vagy a „fenomenológiai filozófia” kifejezések. A hermeneutika tehát a filozófiát kívánja önnön, akár „tudományos” eredetéhez eljuttatni. Figyelembe véve a korai freiburgi előadás általunk már idézett gondolatát, mely szerint a hermeneutika nem filozófia, gondolatmenetünk pontosítható. Az „érett”, fogalmilag artikulált filozófia tulajdonképpen ontológia és metafizika, módszerében pedig fenomenológia. A hermeneutika „valami igencsak előzetes”, vagyis – Heideggert sommásan értelmezve – a filozófia feladatában való radikális öneszmélődés. A hermeneutika figyelmeztetné a filozófiát arra, hogy az előfeltevés-mentesség pusztá igénye is előfeltevést tartalmaz, az előfeltevés-mentesség lehetőségének előfeltevést. Figyelmeztetné történeti vonatkozásaira és arra, hogy minden filozófiai értelmezésnek van egy megszilárdított *nézőpontja*, egy ezáltal motivált *nézésiránya* és egy, a nézőpont és a nézésirány által kijelölt *látótávolsága*, amelyben a megértés itt és most bekövetkezik.⁴⁵ A hermeneutika az ittlét helyzetének feltárásával a filozófiát mindenkor lehetőség-közelbe hozza, az ittlét konkrét lehetőségeként, ahol az absztrakt módon lebegő, a filozófiai tradíció során megkövesedett problémák újra az eleven kérdés formájára juthatnak. A filozófiába a hermeneutika lehelne életet. A csak a *plauzibilitást* figyelembe vevő szemlélet mellőzésével a filozófiához elengedhetetlen *következetes* gondolkodást tenné *hitelessé*. A filozófia heideggeri koncepciójának tétje van: „önmagunk léte meg ki a játék”. Az ittlét számára – véges léte miatt – a filozofálás konkrét lehetősége mindig nyitott. „*Emberként itt lenni filozofálást jelent. Az állat nem tud filozofálni, Istennek nem kell filozofálnia. Egy Isten, aki filozofálna, nem lenne Isten, mert a filozófia lényege egy véges létező véges lehetősége.*”⁴⁶

⁴⁵ Lásd Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk*. Id. kiad. 7.

⁴⁶ „Als Mensch da sein, heisst schon philosophieren. Das Tier kann nicht philosophieren, Gott braucht nicht zu philosophieren. Ein Gott, der philosophierte, wäre kein Gott, weil das Wesen der Philosophie ist, eine endliche Möglichkeit eines endlichen Seienden zu sein.” GA 27., 3.

V. A filozófia-tapasztalat hermeneutikája

Heidegger koncepciójában a *fenomenológia*, a *hermeneutika* és a *metafizika* fogalmi dimenziók, melyek az általa művelt bölcsélet lényegét adják vissza. A filozófia kezdete és kibomlása ugyanazon gondolati mozgás szükségszerű elemei. Elkülönítésük kizárólag heurisztikus. Ha figyelembe vesszük, hogy Heidegger előadásaiiban mindvégig a kezdet problémájára helyezte a hangsúlyt, és hogy emellett erőteljes „metafilozófiai ébrenléttel” magára a filozófiára mint fenoménra kérdezett rá, akkor talán jogosnak tűnik, ha törekvését a *filozófia-tapasztalat hermeneutikájaként* fogjuk fel. A *filozófia-tapasztalat*⁴⁷ lényegéből adódóan nem más, mint a gondolkodás tapasztalata. Ezért a *filozófia-tapasztalat hermeneutikája* alatt a gondolkodás tapasztalatának értelmezését értjük. Ebben az esetben Heidegger filozófiafelfogásának általunk némiképp koncepciózusan elkülönített rétegei tulajdonképpen az autonóm filozófiai gondolkodás különböző fázisait képviselik.

Eszerint a *fenomenológiai hermeneutika*, elsősorban a faktikus életre koncentrálna, a megértés folyamatát mint a filozófia forrását célozza meg. Ez a forrás egy szüntelen áradás, élettörténet. A forrásvidék Heideggernél a hétköznapi megértési szituáció, ami csak akkor válik tematikussá, ha valami gátolja az egyébként spontánul zajló tevékenységet. A *fenomenológiai hermeneutika* a filozófia forrásvidékének feltárásával egyben az ittlét lehetőségeire is rámutat.

A *hermeneutikaként értett fenomenológia* elsőrendű feladata, hogy a forrásvidékből a lét előzetes eszméjét kidolgozza. Itt a filozófia a *fenomenológiai hermeneutika* eredményeit *egzisztenciális analitikaként* rögzíti, és azt olyan területként mutatja fel, amelyből a *lét értelme* kiolvasható. A filozófia mint (tudományos-kutatási) terület jelenik meg, melynek kiindulópontja a korábbi eredmények fényében evidens. Ennek a „területnek” a feladata az is, hogy a megkövesedett tradíciót fellazítsa (destrukció), a „forrásvidékre” visszavezesse (redukció), és az így kialakított „új” területbe berajzolja (konstrukció). Ez az a pont, ahol Heidegger filozófiája programatikussá válik.

A *metafizika* Heideggernél a filozofálás aktusa. A filozófia ebben nyeri el motivációját és célját, ami nem más, mint az előző két dimenzió összefüggésének az ittlétben való története és az erre irányuló reflexió, amely a klasszikus görög felfogással összhangban a részt az egészben elhelyező, átfogó gondolkodás.

A *filozófia-tapasztalat* „struktúrája” tehát három összetevővel rendelkezik: a gondolkodás (filozófia) *forrása*, *területe* (kibomlása) és az ezt a kettőt egységben elgondoló *reflexió*, amely Heidegger szerint a *phüszisz* eredendő története: *metafizika*. A filozofálás ugyanakkor fogalomalkotás, fogalmakkal való bánásmód. Heidegger szerint a filozófiában a fogalmak mozgása nem dialektikus, hanem *diabermeneutikus*, vagyis létrejöttük a megértési szituáció összeomlásának

⁴⁷ A „filozófia-tapasztalat” a filozófia tapasztalatára utal. Ezzel az összevont alakkal a tapasztalat és a filozófia fogalmainak fenomenológiai összefüggésére kívánom felhívni a figyelmet.

köszönhető, ekkor – Heideggert némiképp szabadon értelmezve – a klasszikus metafizikai fogalmak az új helyzet által kitüntetett, az egzisztenciát és az egészlegességet egyszerre átfogó fogalmak mentén artikulálódnak.⁴⁸ Ez a hermeneutikai mozgás az ön-, a világ- és a hagyományismeret körében zajlik, a filozófiai és a hétköznapi beállítódás váltakozásában.

Heidegger felfogásában kettős tendencia érvényesül. Egyfelől a vizsgálat a filozófiai beállítódásból a hétköznapi megértés felé tájékozódik, másfelől a hétköznapi beállítódásból a filozófiai értelmezés irányában kutakodik. Mindez remek lehetőséget nyújt annak exponálására, hogy a természetes hétköznapi beállítódás milyen jellegzetességei, történései válthatják ki a filozófiai beállítódást, és fordítva: a filozófiai kérdésfelvetések mikor és miért igénylik a természetes beállítódásra való vonatkoztatást. Úgy tűnik, egyik a másikra *terapeutikus* hatással bír. A specifikus filozófiai tartalom a hétköznapi tapasztalat történései felől nyeri el tétjét, míg a természetes beállítódásban rejlő lehetőségek (az ittlét lehetőségeiként) a filozófiai kritika és elemzés révén artikulálódnak. Heidegger filozófiai álláspontja tehát a (hétköznapi) megértés és az ettől önmagát elkülönítő tudományos beállítódás, valamint a filozófiai kérdésfelvetés tradíciójának háromszöge mentén alakul ki. A filozófia így lesz az ittlét önelsajátító tevékenységének nélkülözhetetlen eleme, ugyanakkor megalapozó filozófia (fundamentálonológia). Mindkettőnél a *végesség* a kulcsfogalom. A tapasztalat maga végességet feltételez. A filozófia pedig tapasztalatként és egyáltalán emberi tevékenységként maga is véges, a végesség filozófiája, ami egyben a filozófia végességét is jelenti. Ez az álláspont Heidegger szilárd nézőpontjának bizonyul, amely egy meghatározott nézésirányt motívál. A nézőpont és a nézésirány pedig a heideggeri filozófia látótávolságát is kijelöli. Heidegger filozófiája mögött egy döntés húzódik, „*ein Sprung in die Welt*”, a világba való ugrás döntése, melynek során a filozófia a *világban-való-lét* kitüntetett módjának bizonyul: a megértés révén kitüntetett létmód, mivel a megértés megértésére törekszik.

A filozófiai hagyomány szerint a filozófia kezdete *a kérdésben, a kételkedésben vagy a csodálkozásban* jelölhető meg. Heidegger filozófiafelfogása mögött is egy sajátos csodálkozás áll: a megértés tapasztalata által kiváltott csodálkozás. Ezt a jelenséget Jean Grondin érzékletesen fogalmazza meg: „*A megértés nem felfogás és uralás. Olyan, mint a lélegzétvétel és a szeretet: nem tudjuk pontosan, mi az, ami minket megragad, és azt sem, hogy honnan ered az a szél, amelyik étellel tölt el. Viszont azt igenis tudjuk, hogy minden ezektől függ, és hogy mi semmit sem uralunk.*”⁴⁹

⁴⁸ A filozófiai fogalmak diahermeneutikai jellegéről lásd GA 58., 262. (*Grundprobleme der Phänomenologie*. Wintersemester 1919/1920.) A hegeli dialektika és a tapasztalat fogalmának összefüggéséről lásd GA 5. (Hegels Begriff der Erfahrung. In *Holzwege*.)

⁴⁹ „Versthen heißt nicht Begreifen und Beherrschen. Es ist wie das Atmen und das Lieben: man weiß nicht so recht, was uns da hält und woher der Wind kommt, der uns Leben einflößt, aber wir wissen, daß alles davon abhängt und daß wir nichts beherrschen.” Grondin, Jean: *Einführung zu Gadamer*. Mohr-Siebeck, Tübingen, 2000, 28.

„Nézd csak [...], milyen förtelmesek a fehérek.”

Csejtei Dezső – Juhász Anikó:
Amerika felfedezése és az új globális rend I–II.
 Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2004.

Az olvasó könnyen tévedés áldozata lehet, amikor kezébe veszi Csejtei Dezső és Juhász Anikó *Amerika felfedezése és az új globális rend* című kétkötetes művét.¹

Első pillantásra ugyanis úgy tűnhet, mintha csak keveseket érintő és érdeklő szakmunkát tartana a kezében. Ennek azonban éppen az ellenkezője igaz. A könyvekben, ha áttételesen is, de rólunk van szó. Rólunk, a modern kor emberéről: a hódítóról. Végső soron pedig a modern nyugati civilizáció kezdeteiről és alapproblémáiról. A mű által felvetett problémák horizontja jóval szélesebb, mintsem azt első pillantásra gondolhatnánk. Nekünk, olvasóknak feltétlenül közünk van a kötetekben megjelenített problémavilághoz, hisz a kor, amelyről szó van, a *mi* korunk kezdete is egyben. Mint a modernség gyermekei mindannyian valamiféle viszonyban állunk ezekkel a problémákkal, így a mű mindannyiunk érdeklődésére számot tarthat.²

A 16. század első évtizedeiben a nagy földrajzi felfedezések nyomán egy új globális világrend körvonalai kezdenek kibontakozni. A megváltozott világhelyzet súlyos teológiai, filozófiai, antropológiai, morális és jogi – tehát korántsem csak földrajzi, katonai, gazdasági és kereskedelmi – problémákat vet fel. A megoldatlan problémák – úgymond – teoretikusért kiáltanak. Francesco de Vitoria lesz az a felkészült teoretikus, aki teológusként, domonkos-rendi szerzetesként és az ún. salamanca-i iskola egyik legismertebb képviselőjeként releváns válaszokat igyekszik adni a felszínre került problémákra. Csejtei és Juhász interpretációjának tengelyében is az ő életművének elemzése áll.³

¹ A mű első kötete (*Az alteritás és a ius gentium kérdése Vitoria és Sepúlveda írásaiban*) áttekintő, elemző, leíró jellegű, míg a második kötet (*Francisco de Vitoria és Juan Ginés de Sepúlveda írásai*) Francisco de Vitoria és Juan Ginés de Sepúlveda a hazai olvasóközönség előtt teljességgel ismeretlen írásainak fordításait tartalmazza a szerzők tolmácsolásában.

² A modern ember egyik alapvető jellemvonása a hódításra (a lét meghódítására), a birtokbavételre irányuló törekvés, melynek során – szemben az antikvitás emberével – már egyáltalán nem a természet rendjébe történő harmonikus beilleszkedésre, hanem a dolgok rendjének megváltoztatására, „győzelemre” törekszik. A természetre és a számára külsődleges világra mint hódító tekint. A nagy földrajzi felfedezések, illetve az ismert világ határainak 16. századi kitágítása így mintegy szimbóluma lehet a modernitás később kiteljesedő nagy programjának.

³ Vitoria eszméinek ellenpólusaként jelennek meg a korban (és a műben) Juan Ginés de Sepúlveda eszméi. Sepúlveda mint Vitoria politikai ellenfele sokkal inkább ragaszkodott a tekintélyelvű gondolkodáshoz, s végső soron – ellentétben Vitoriával – a hódító háborúk igazságossága mellett érvelt. A mű Sepúlveda életéről és gondolkodásáról is fontos információkat közöl.

A két kötetet olvashatjuk úgy, mint egy történelmileg egyedülálló „találkozás” történetét, amely történet főszereplője maga Vitoria. A keresztény Európa és az indiánok lakta amerikai földrész 16. századi drámai „találkozásának” története s az ennek nyomán felmerülő problémák kitüntetett szerepet játszanak a modern nyugati civilizáció későbbi alakulásában. Európa szempontjából az ilyen „találkozások” mindig sorsfordító jelentőséggel bírtak,⁴ noha a kortársak mindebből sokáig csak a megoldásra váró problémák halmazát érzékelték. Vitoriát – bár teológusként számára a vallási kérdések játszottak központi szerepet – a teológiai dimenziókon túlmutató kérdések, így a hódítások nyomán előállt problémák is foglalkoztatták. Elsősorban az érdekelte, hogy *a kitágult világ horizontján milyen új élőlények tűntek fel, mi ezen lények (az indiánok) jogi státusza, mi antropológiai meghatározottságuk, s vallási, politikai és jogi tekintetben hogyan kell viszonyulni hozzájuk. Továbbá a meghódított területek javai kiket illetnek meg, s milyen jogcímen? Az indiánok jogképes lakosok-e vagy sem? Valamint igazságosnak tekinthető-e az indiánok elleni háború, hogyan biztosítható a rend a meghódított területeken, s végső soron legitimnek tekinthető-e a hódítás?*⁵

Ismeretes, hogy a gyarmatosítók a legkevésbé sem kímélték az új földrész indián kultúráit. A konkvisztádorok rémtetteiről „fekete legendák” keringtek Európában. A hódítók kegyetlensége⁶ sokszor még az európai közvéleményt is sokkolta. Vitoria kortársa volt a lejátszódó eseményeknek, s ezen tapasztalatai jelölték ki számára teoretikusi útkeresésének irányát. Éppen a sok áldozatot követelő hódítások negatív tapasztalatai késztetik őt arra, hogy tisztázzon bizonyos alapkérdéseket. Az eseményeket egyrészt a hódító spanyol állam lojális polgáraként, másrészt a keresztény univerzalizmus szellemében egyetemes (sőt néhol humanista) szempontokat is mérlegelve szemlélte.

Vitoria szemléletmódját mi sem jellemzi jobban, mint hogy ő lesz az, aki először mondja ki a népek egyetemes összetartozásának és politikai közöségének gondolatát.⁷

⁴ Európa átalakulása és megújulása éppen a „mássággal”, a „másikkal”, az „indiánokkal”, vagyis egy idegen kultúrával történő találkozásnak köszönhető. Az Ó- és Újvilág találkozása nyomán Európa történelme s az európaiak által elbeszélte történet szubsztanciálisan átalakul, amennyiben a hódításokban győztes európai ember kisajátítja a találkozás történetének narrációját is. Az őslakók története így európai nézőpontból lesz elbeszélve, ezáltal az „áldozat” történetét is a „győztes” mondja el. Az indiánok története – érvelnek a szerzők – visszavonhatatlanul véget ért.

⁵ A problémákra Vitoria *Az indiánokról* és *A háború jogáról* című, az egyetemen tartott ún. ünnepi nagyelőadásainak (*relectio*) keretei között válaszolt. (Lásd a mű második kötetében a szövegek fordítását.)

⁶ Hogy csak egyetlen példát említsünk, Cortez és Pizarro Mexikóban és Peruban cinikus módon és tudatosan felhasználta az Európából behurcolt „biológiai fegyvert”, a himlőt. A járvány néhány évtized alatt elpusztította az őslakos indiánok többségét, s birodalmakat zilált szét. Így például Mexikó lakossága a 16. század eleji 20 millióról a század végére 1,5 millióra csökkent. A túlélőket pedig mentálisan sokkolta a tény, hogy a járvány csak az indiánokkal végez, s mintha csak isteni erejüket bizonyítaná, megkíméli a hódítókat.

⁷ Nem véletlenül tekintik őt sokan a nemzetközi jog atyjának.

Véleménye szerint a meghódított földrészek lakóit, az indiánokat jogképesség illeti meg. A jogképességet a természetjoghhoz köti, amely szerinte az egyetemes és természettől adott tulajdonságokkal (így az észhasználattal és a szabadsággal) függ össze. Mivel az indiánok rendezett társadalmakban élnek, vannak törvényeik, társadalmi hierarchiájuk stb., elvitathatatlanul jellemzi őket az észhasználat. Ennek következtében pedig – antropológiai és jogi meghatározottságuknál fogva – javaiktól legitim módon nem lehet megfosztani őket. Így a hódítás és területfoglalás a császári és/vagy pápai világalom elavult jogcímén nem igazolható. Sőt, szerinte az asszimiláció, a keresztény hitre térítés sem lehet erőszakos, csakis önkéntes vagy nevelésen alapuló aktus. Vitoria erőteljes kritikával illeti azt a korabeli felfogást, amely az indiánokat barbár, félig állati, félig emberi lénynek tekintette. Ezzel szemben Vitoria az egyetemes emberi közösség tagjainak tartja őket, s véleménye szerint az ellenük viselt háború igazságos volta megkérdőjelezhető. Az indiánokhoz való viszony tekintetében sokkal inkább a kényszermentes megegyezésen alapuló együttműködést tartaná kívánatosnak. A hódítások célracionális cselekvéssorozat azonban teljességgel más logika mozgatta. Vitoria eszméi a hódítás praxisára és folyamatára közvetlenül nem hatottak, sőt V. Károly spanyol király és német-római császár is elutasította azokat.

Csejteit és Juhász művét megközelíthetjük olyan kulcsfogalmak alapján is, amelyek a születő modern nyugati civilizáció kulcsfogalmai és problémái is lesznek egyben. Melyek ezek a kulcsfogalmak? A *rend (világrend)*, *népek joga (ius gentium)*, *erőszak*, *asszimiláció*, *alteritás (másság)*, *a háború joga*, *igazságos háború*, *jogképesség*, *jogcím*, *természetjog*, *inkvizíció*, *tolerancia*, *hódítás*, *legitimitás*, *globalizáció*. Ki állíthatná, hogy a modern embernek s nekünk magunknak ne lenne köze/közünk ezekhez a fogalmakhoz és az általuk jelzett problémákhoz?

A terjedelmes mű által felvetett számtalan probléma közül csak egyet emelünk ki. Szándékunk szerint azt, amely legkevésbé sem foglalkoztatta a hódítókat, ugyanakkor élesen rávilágít a hódító és a meghódított identitásának és gondolkodásának különbözőségére. Az „áldozat” nézőpontja, vagyis az indián nézőpont, az, hogy az indiánok hogyan éltek, élhették meg a hódítást – tudjuk, majdnem kipusztultak –, nincsen vagy alig van dokumentálva. Írásbeli források nem maradtak fenn minderről. Ám azt mégis sejthetjük, hogyan reagáltak és néztek az Európából érkező fehér emberre. Valószínűleg nem tévedünk nagyot, ha egy idevágó és releváns Jung-idézettel érzékeltetjük ezt a reagálást. Jung utazásai során egy öreg pueblo indiánnal beszélgetett. A beszélgetés közben megfogalmazódó gondolatok – igaz, majd’ 400 évvel későbbi szemléletet tükrözve – különös megvilágításba helyezik az „áldozat” nézőpontját: „Nézd csak [...], milyen förtelmesek a fehérek. Vékony az ajkuk, az orruk hegyes, arcuk torz és ráncok barázdálják, a szemük pillantása merev, örökké keresnek valamit. Mit keresnek? A fehérek örökké akarnak valamit, örökké nyugtalanok és nyughatatlanok. Nem tudjuk, mit akarnak. Nem értjük őket. Úgy véljük, bolondok.” Jung kérdésére, hogy miért gondolja mindezt, az indián így válaszolt: azért, mert a fehérek „Azt állítják, hogy a fejükkel gondolkodnak.” Miért, ti mivel gondolkodtok, hangzik Jung újabb kérdése. „Mi a szívünkkel gondolkodunk.”⁸

Az áldozat nézőpontjára minden bizonnyal az értetlenség és a kiszolgáltatottság volt jellemző. Ugyanakkor – önbeteljesítő proféciaaként – pusztulásuknak

mintha különös igazolását vélték volna felfedezni saját mitológiájukban. A régi indián mítoszok ugyanis gyakran emlegetnek olyan isteni hatalmú idegeneket, akik a tengereken át érkeznek, és elpusztítják az indiánok világát. Mintha ezekben a mítoszokban eleve a győztes-vesztes szemléletmód rögzült volna. A hódítók, a győztesek története lett az uralkodó történet, ami egyben az uralom története is.

A mű záró fejezetében a szerzők a 16. századi hatalmi átrendeződést a globalizáció mai folyamataival állítják párhuzamba. Véleményük szerint a Vitoria által reflektált problémák, illetve az általa megfogalmazott gondolatok ma sem megkerülhetők. A hatalomgyakorlás, az erőszak, a tolerancia, az államok és egyének szuverenitása stb. kérdéskörei korunk eleven problémái közé tartoznak.⁹ Vitoria realitásérzékről tanúskodó eszméinek korabeli újdonságát az adja, hogy például az erőszak kérdésével kapcsolatban nem annak maradéktalan kiküszöbölését, hanem inkább tompítását, szabályozását, keretek közé szorítását hirdette, illetve annak lehetőségeit firtatta. Vitoria eszméi mint regulatív eszmék ugyan bírtak némi hatással, de maradéktalan megvalósításukról ma sem beszélhetünk.

Feltétlen érdeme a műnek, hogy egy, a magyar olvasóközönség számára jobbra ismeretlen történetet és problémavilágot hoz látóközelbe, amely az adott korban Magyarországtól nagyon távol játszódik. Akkor, amikor Magyarországon a mohácsi vész alakítja a történelem menetét, a világ más pontjain épp egy modern hatalmi, politikai, gazdasági berendezkedés alapjait rakják le. Sajnálatos tény, hogy a spanyolok által (is) diktált új világregend teoretikusairól Magyarországon oly keveset hallani. Csejtei Dezső és Juhász Anikó elvitathatatlan érdeme, hogy hiánypótló művükben magas színvonalon interpretálják a magyar olvasóközönség számára a korabeli teoretikusok gondolatait. A mű szerzői releváns dokumentumokra és szakirodalomra, kortárs feljegyzésekre, illetve évtizedes kutatómunkára alapozva igyekeznek a hazai olvasók számára valósabb képet adni a korszak problémáiról. Interpretációjuk gazdagsága, olvasmányos stílusuk, szakszerűségük és óriási tárgyi ismeretük alapján a művet messzemenően ajánlhatjuk az érdeklődők figyelmébe.

A szerzők hiteles tolmácsolásában – közvetlenül vagy áttételesen – rólunk (is) szólnak a kötetek. Rólunk, a modern kor emberéről. A hódítóról.

Laczkó Sándor

⁸ In C. G. Jung: *Emlékek, álmok, gondolatok*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987. A pueblo indiánokról szóló rész egy 1926-ban keletkezett kiadatlan kéziratredéből való.

⁹ Netán annak volnánk tanúi, hogy a világralomra törő fehér ember „bolondériája” hová vezetett? Miközben látszólag egyre többet tudunk a világról, a helyét kereső modern ember részéről a jövő és a sors birtokbavétele és irányítása nem történt meg. Sohasem tudtunk olyan keveset a holnapról, mint éppen manapság. A nyughatatlan kíváncsiságának engedelmesskedő ember afféle büntetesként kapta önmaga megtalálásának és kitalálásának feladatát. Nem a hagyomány védettsége és automatizmusa, hanem az önmagán való folytonos munkálkodás küzdelme és fáradalma. És mégis...

A forradalom keresztmetszetben

Demeter M. Attila: *Írástudók forradalma*
Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2004.

keletk 26

A provokatív és inspiráló cím ellenére: egy újabb könyv egy már könyvtárnyi irodalommal rendelkező témáról – fogalmazták meg kételyeiket jónéhányan azok közül, akik kézbe vették és belelapoztak Demeter M. Attila könyvébe. A témával kapcsolatos buktatók számontartása azonban felszínes olvasatot takar. A szerző szándékai és céljai ugyanis nem tartanak igényt sem az eredetiségre, sem arra, hogy valamiféle történetírói hagyomány sorába illeszkedjenek.

Demeter kíváncsiságának tárgya – bár eszmetörténeti kalandra invitálja olvasóit – nagyon is kézzelfogható, vagy, ha úgy tetszik, köznapi. Azt a meglehetősen talányos és rengeteg ellentmondástól terhelt politikai miliőt kívánja megérteni, amelyben kénytelenek vagyunk élni. Ez alatt nemcsak szűkebb környezetünk kisebb, de bosszantó (ál)politikai jelenségeit kell értenünk, hanem általában azt a politikai berendezkedést, amelyet a nyugati civilizáció a demokratikus legitimitásra épülő modern nemzetállam meglehetősen közismert fogalmával ír le. Talán viszonylag kevesen érzékelik, hogy nemcsak a viszonylag új keletű legitim és alkotmányos demokráciák küszködnek alapvető problémákkal itt, Európa középső és keleti felében, hanem általában a piacgazdaságot és a szociális államot megalapozó honpolgári-köztársasági éthosz van válságban az egész nyugati világban. Egy olyan szerző számára, aki nem gyakorló politikus, nem társadalomtudományos érdeklődéssel megáldott közíró és nem szaktörténész, hanem éppenséggel politikai eszmetörténettel szakszerűen foglalkozó filozófus – mint Demeter M. Attila –, majdhogynem szükségszerűen adódott az esszéisztikus formában megírt eszmetörténet műfaja. A munkát motiváló kíváncsiság ugyanakkor nem filológusi, hanem elsősorban teoretikus. Nem a különböző gondolkodók nézeteinek száraz – és ahogy azt sajnos megszokhattuk, gyakran steril – rekonstrukciója érdekli, hanem valós és mai napig aktuális politikaelméleti kérdések, illetve az ezekre adott, olykor nagyon is gyakorlati válaszok bonyolult kölcsönhatása. A kötet alapkérdése az, hogy a mi politikaelméleti kategóriáink mögött valójában milyen tapasztalat húzódik meg. Kik, milyen körülmények között és hogyan próbálták megalapozni a modern politikai szabadságot? Egyáltalán mit gondoltak a modernitás kezdetén a politikai szabadságról, annak mibenlétéről, főbb jegyeiről? Mi következett ebből magára az eszmére nézve, amikor azt megkísérelték a gyakorlatba ültetni, miként vélekedtek erről a kísérletről a kortársak, az utókor, és mi következett/következik ebből ránk nézve ma?

Az igazi kihívást tehát az jelenthette Demeter M. Attila számára, hogy mindezekkel a meglehetősen súlyos kérdésekkel hogyan lehet úgy szembenézni, hogy azok súlya ne sodorja valamiféle komor, modoros és akadémikus diskurzusba a szerzőt. Nos, bátran állíthatom, hogy a könyv egyik nagy erénye az a

könnyed (de nem felszínes), empátikus, de ugyanakkor távolságtartó probléma-kezelési mód és jó stílus, amely finom iróniával párosulva úgy teszi olvasmányossá ezt a könyvet, hogy az mindvégig tartalmas, inspiráló és feszes gondolatvezetésű marad. Hogyan sikerült ez Demeternek?

A fenti kérdéseket közvetlenül és életszerűen csak úgy lehetett feltenni – de ez volt a vonatkozó kulcsfogalmak eredeti tartalmának feltárását célzó legkézenfekvőbb mód(szer) is –, hogy visszanyúlunk a kezdetekhez. Itt egyébként szó szerint ajánlatos volt megtenni ezt. Hannah Arendt, aki maga is nagy hatású könyvet szentelt a modern forradalmak jelenségének, mondja azt, hogy a forradalomnak általában két fő ismérve van: az új kezdet tapasztalata és a szabadság megalapozásának központi jelentőséggel bíró kísérlete. Nos, a francia forradalmat joggal tekintjük a politikai modernitás kezdetét jelző nagyszabású eseménysornak, olyanak, amely legalább annyira vitatott és ellentmondásos eseményeket generált, mint amennyire hallatlanul új és egyedülálló volt. A kontinentális politikai kultúra ma ismert valamennyi fontos politikai eszméje és gyakorlata a francia forradalmat előkészítő eszmékben, körülményekben és később magának a forradalomnak az eseményeiben, illetve azok következményeiben gyökerezik. Ahhoz, hogy megérthessük korunk mélyen fekvő közösségi beidegződéseit, tanácsos visszanyúlunk ahhoz az eszme- és tapasztalatvilághoz, amelyben ezek megfogantak. Szinte kézenfekvőek azok a módszertani analógiák, amelyek a tárgy természetéből adódnak: a releváns politikaelméleti nézetek ütköztetése a diskurzus időtlen különidejűségében, valamint a kizökönt idő és az új kezdet forradalmi tapasztalata, egy-egy adott teoretikus probléma kapcsán érvek és ellenérvek vitaszerű ütköztetése, valamint a parlamenti vita akkortájt meghonosodó demokratikus gyakorlata. Demeter, igen stílusosan egyébként, hús-vér gondolkodókat idéz meg, nemcsak nézeteiket ismerteti, hanem egy-egy igen jellemző, időnként anekdotikus történettel felvillantja a szóban forgó személyek jellemét is – ezzel a technikával egyszerre teszi életközeli és az interpretáció számára sokrétűvé a közöttük zajló virtuális vitát. Közös szellemi térben találkozhatnak így Rousseau és Benjamin Constant, Montesquieu és Robespierre, miközben Tocqueville és Edmund Burke nézetei segítségével a moderátor szerző tagolja azt a hallatlanul izgalmas vitát, amely végső soron közvetlenül minket (is) érint. Itt jegyezném meg, hogy ha felfedezhetők elfogultságok ennek a nagy ívű teoretikus „vitának” a moderálásában, akkor azok kétségtelenül a konzervatív liberális nézetek hangoztatói irányában mutatkoznak meg, ám meglétüket a szerző nem is kívánja palástolni.

Most pedig, midőn vázlatosan leltárba kívánom venni azokat a főbb politikaelméleti vitatémákat, amelyek Demeter M. Attila könyve egy-egy fejezetének tárgyát képezik, hagyom, hogy – csakúgy, mint magát a szerzőt – „a filozófiai analógia szelleme” vezéreljen.

Gyakran úgy tűnik föl számunkra, hogy demokratikus berendezkedésű társadalmakban a kiegyensúlyozott politikai életre egyaránt veszélyt jelenthet az, ha túl sokan vesznek részt a közéletben, de az is, ha túl kevesen. A dilemma teoretikusan a magánéleti szabadság és a közéleti szabadság közötti feszültség formájában jelentkezik. A modern politikai szabadság széleskörű, azaz a honpolgárok egészére kiterjed, ám elsődleges célja mégiscsak az, hogy a zavartalan

magánéleti szabadság garanciáit biztosítsa. Ugyanakkor tapasztalataink azt igazolják, hogy ha a politikai közösség elsőpró hányada a magánélet biztonságába húzódik vissza a szövevényes közügyek fáradtságos intézése elől, akkor majdnem mindig a közszabadság kerül veszélybe. De mai népes társadalmunkban gyakorolhatja-e a szuverén nép az önmaga feletti hatalmat, és ha igen, hogyan? Csakis a köztársaság alapjául szolgáló képviseleti elv szolgálhat megoldásul, ám mára bebizonyosodott, hogy ez a gyakorlatban túlon túl leszűkíti a politikai szabadság körét. Hannah Arendt a tanácsrendszerben, a helyi kisközösségi önkormányzatban vélte megtalálni a megoldást. Vele szemben Bibó István, akinek közvetlen forradalmi tapasztalatai voltak 1956-ból, úgy vélekedett, hogy a tanácsok csak forradalmi időkből tölthetik be hatékonyan a szerepüket, míg „békeidőben” nagy a kísértés, hogy a kisszerű torzsalkodás és a manipuláció vagy a szűklátókörűség és az érdektelenség csapdájába essenek. Lehetséges-e hát demokrácia, lehetséges-e köztársaság, és ha igen, hogyan?

A modern kori forradalmak majd mindegyike elsősorban a széles tömegek felszabadítását, majd ezt követően a közszabadság megalapozását tekintette legfontosabb feladatának. E két törekvés valamelyike, de gyakran mindkettő kudarcba fulladt. Szintén Bibó mondja azt, hogy a felszabadulásnak elsősorban lelki folyamatnak kell lennie, mert csak erre épülhet a szabadság intézményesítése. Ez pedig különösen a nagy nyomorral küszködő társadalmakban lehetetlen, mert az ember mint biológiai lény aligha válhat képessé a szabadságra.

A forradalmak eredményeképpen elhárult az akadály az elől, hogy az elavult és hiteltelenné vált monarchikus–arisztokratikus legitimitási elvet felváltsa a demokratikus legitimitási elv, ám a tömegek összes nyavalyáikkal és szenvedélyeikkel tódultak be a hatalomba, ami alaposan visszavetette a hatalomgyakorlás hosszú évszázadokon keresztül csiszolódott technikáit, miközben a hatalom új birtokosait – csakúgy, mint a régieket egyébként – semmi sem védte meg a hatalom korrumpáló hatásától.

Látjuk/látjuk: forradalom *de facto* van, ám lehetséges-e egyáltalán? Ez az elméleti kérdés korántsem képtelenség. Sőt, mi több, úgy tűnik, hogy forradalom *de iure* nem is lehetséges. A könyv második részében a szerző a következőképpen teszi fel a kérdést: vannak-e emberi jogaink? Az egyetemes emberi méltóság mindenkét megillet, de az már kérdéses, hogy a polgári állapotot és a törvényt megelőzően vannak-e egyáltalán jogaink, s ha igen, mi alapozza meg ezek létezését. Ha pedig csak a polgári állapotban teszünk szert politikai jogokra, akkor ezek arra is feljogosítanak-e, hogy felforgassuk a politikai rendet? Úgy tűnik, hogy a válasz nemleges, mindenesetre a mindenkori forradalmak jogszerűségét avagy jogszerűtlenségét jótékony homály fedi.

A francia forradalom méhében fogant a modern nemzet. Ennek a vészterhes születésnek most egyéb aspektusait figyelmen kívül hagyva hadd hívjam fel a figyelmüket arra, hogy ma, amikor sokan és sokféleképpen jósolják a nemzet halálát, egyre komolyabban szembe kell néznünk azokkal a problémákkal, amelyek a testvériség kiürülőfélben lévő jelszavához köthetők. Nemcsak szociális, hanem elsőrendű politikai kérdésekről van szó. Ezeknek a problémáknak ma már ismerjük egy sor véresen komoly negatívumát, de úgy tűnik, hogy pozitív tartalmaikból alig sikerült valamit feltárnunk, márpedig jól

megalapozott szolidaritás nélkül aligha leszünk képesek tartós politikai rendet fenntartani. Pontosan a nemzettel kapcsolatos tapasztalatok igazolják, hogy ennek a kulcsfontosságú problémának érzelmi és szenvedélyekkel összefüggő vonatkozásai is vannak, és gyaníthatóan nem lesz elég megőrizni tőlük a politikai ésszerűséget, hanem valamiféle kiegészítő szerepet kell találnunk nekik a továbbra is súlyos garanciákat hordozó racionalitás mellett.

Nos, fentebb mintegy olvasónapló-szerűen igyekeztem szemelgetni azoknak a lényeges és izgalmas politikaelméleti problémáknak a sorából, amelyek Demeter M. Attila könyvének tárgyát képezik. Befejezőképpen fontosnak tartom, hogy néhány szóban a címre is reflektáljak. Az írástudók – egyébként meglehetősen kétes – forradalmi szerepét igen tanulságosan és megszívlelendően mutatja be a szerző. Mai szóhasználattal élve, az értelmiségieknek nemcsak a dogmatikus gondolkodás, hanem a küldetéstudat és a közjó iránti kétes fanatizmus is gyakran felróható, csakúgy, mint az emberi esendőség mértéktelen jelenléte. Bebizonyosodott, hogy e tekintetben megállt az idő... Mi még mindig a permanens forradalmak korát éljük, pedig számtalan hasznos dolgot tehetnénk, például olvashatnánk – Demeter M. Attila könyvét.

Ilyés Szilárd

Bakk Miklós (1952) – politológus; 1991-től 1999-ig *A Hét* szerkesztője; 1999 őszétől a *Krónika* főszerkesztője, majd 2001 őszétől 2003-ig megbízott főszerkesztője; a *Provincia* szerkesztőbizottságának tagja; a BBTE politikatudományi karának adjunktusa.

Bodó Barna (1948) – a temesvári Nyugati Egyetem politikatudományi tanszékének docense, illetve a BBTE adjunktusa; a Kisebbségi Szórványkutató Központ programigazgatója, a Szórvány Alapítvány alapító elnöke. Fontosabb kötetei: *Az identitás egyetemessége* (2004); *Politica regională și dezvoltarea teritoriului* (2003); *Státusdiskurzus* (2003, társszerző: Bakk Miklós); *Talpalatnyi régióink* (2003).

van Dyke, Vernon (1913–1998) – több mint három évtizeden keresztül a politikaelmélet professzora volt a Iowa-i Egyetemen. Fontosabb politikaelméleti írásai: *International Politics*; *Political Science: A Philosophical Analysis*; *Pride and Power: The Rationale of the Space Program*; *Human Rights, the United States, and the World Community*.

Egyed Péter (1954) – A Babeş-Bolyai Tudományegyetem professzora; törzskurzusokat vezet antik, középkori és jelenkori filozófiatörténetből, illetve az olasz, valamint a magyar nyelvű magiszteri tanfolyamokon is előad. Több nemzetközi tudományos társaság tagja, vendégprofesszor a római La Sapienza Egyetemen. Könyvei: *A szenvedés kritikája* (1980), *Az ész hieroglifái* (1993), *A jelenlétről* (1997), *Szabadság és szubjektivitás* (2003). Egy agykutatással foglalkozó – Roy Bashkar vezette – nemzetközi kutatócsoport tagja.

Gál László (1954) – a Babeş-Bolyai Tudományegyetem docense, 1990 és 1998 között a Tankönyvkiadó kolozsvári magyar fiókjának szerkesztője volt. 1998-ban doktorált (*A logikai műveletek használatának ontológiai alapjai*). Könyvei: *Bevezetés a logikába* (1999); *Nyelv és logikusság* (2000); *Társadalom és logikusság* (2003). Az utóbbi években a kétnyelvűség tanulmányozásával foglalkozik.

Ilyés Szilárd (1970) – 1997-ben végzett a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen filozófia szakon. A BBTE doktorandusa, kutatási témája Bibó Istvánnak a kelet-európai népek történelméről alkotott koncepciója. A témához kapcsolódó tanulmányai az *Erdélyi Múzeum* hasábjain láttak napvilágot.

Jakab Dénes Barna (1976) – 1998-ban végzett a Babeş-Bolyai Tudományegyetem filozófia szakán, 2000-ben magiszteri diplomát szerzett irodalomelméletből. 2000 és 2003 között PhD-képzésen vett részt politológiából az Eötvös Loránd Tudományegyetemen; jelenleg az ELTE BTK PhD-hallgatója, illetve ötödéves hallgató a BBTE jogi karán. 2002 szeptemberétől az ELTE ÁJK Politológia Tanszékén megbízott előadóként oktat (nemzetközi kapcsolatok elmélete, globalizáció).

Losonczi Alpár (1958) – egyetemi tanár az Újvidéki Egyetemen; a Szegedi Egyetem Filozófia Tanszékének vendégelőadója. Több folyóirat szerkesztőbizottságának tagja (*Új Symposion*, *Polja* stb.), a *Habitus* című folyóirat főszerkesztője, a Multikulturális Központ könyvkiadói programjának szerkesztője. Legfontosabb könyvei: *Hiányvonalakozások* (Újvidék, 1988), *Az emlékezés hermeneutikája* (Újvidék, 1998), *Európa-dimenziók* (Újvidék, 2002), *A modernitás – Kolonosz szigetén* (Belgrád, 1988), *Suffitientia ecologica* (Újvidék, 2004).

Mester Béla (1962) – könyvtár–magyar szakos (1985), illetve filozófia diplomát (1989) szerzett. Egyetemi doktor (ELTE BTK, filozófiatörténet, 1996), PhD (BBTE BTK, irodalomtudomány, 2003; ELTE BTK, politikafilozófia, 2005). Az MTA Filozófiai Kutatóintézetének főmunkatársa, filozófiatörténész, kutatási területe a kora újkori politikafilozófia története és a magyar filozófiatörténet. Számos írása jelent meg erdélyi és magyarországi folyóiratokban. Önálló kötetei: *Hatalom, ember, technika Szilágyi István prózájában* (2004); *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás* (szerk., 2004, szerkesztőtárs: Percz László).

Percz László (1959) – PhD, a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem habilitált docense. A magyar filozófia történetével foglalkozik. A témáról megjelent könyvei: *A pozitívizmustól a szellemtörténetig: Athenaeum, 1892–1947* (1998); *Magyar filozófia a XX. században I–II.* (2000–2001, társszerző: Hell Judit és Lendvai L. Ferenc); *Szép rendbe foglalva. Arcképvázlatok a magyar filozófia történetéből* (2001); *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás* (szerk., 2004, szerkesztőtárs: Mester Béla).

Sárkány Péter – filozófia szakos bölcész, doktorandus az ELTE BTK Filozófiai Intézetében. Kutatási területe: német fenomenológia; a filozófiai antropológia és a pszichoterápia filozófiai összefüggései. Publikációit lásd: <http://www.philokunst.de/petersarkany.html>

Abstracts

Vernon van Dyke: The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory

See Vernon van Dyke: The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory. *World Politics*, Vol. 29/3. (1977), 343–369.

Miklós Bakk: Political and National Identity

In this research the notion of political community is based on the opposition between Carl Schmitt's "friend-enemy" concept in contrast with the traditional contractual theory, stating that individuals have priority in community. In the historical process of political communities "our-worlds", developing independently of the individual, are determinative. A utilizable description of these ones could be the historical-political semantics, explained by Koselleck in the "asymmetric counterconcepts" theory. This research suggests by means of Schmitt and Koselleck's ideas, a pattern composed by three elements in order to help interpreting the national community as political community.

Péter Egyed: The Question of Community in the Communitarian and Traditional Discourse

The starting point of this research is the assumption that philosophical communitarian discourse as well as juridical discourse about communitarian rights represent two sides of the same phenomenon. That is, when the European Union was founded, the ideological basis of the liberal democracies about human and individual rights, seemed to be insufficient. That is why we need to return to the community elements of culture and tradition that will ensure a real autonomy.

Béla Mester: In Defence of Contractualism. On Reducibility of Collective Rights to Individual Rights

This lecture is a criticism on the introductory study of this volume, Vernon van Dyke's article titled *The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory*. However, van Dyke offers a correct, well-ordered list of the important problems of the world of modernity, by the opinion of the author his interpretation of them and the solution offered by him are useless ones. The central concept of van Dyke's article is a kind of collective right, irreducible to the rights of individuals. Van Dyke's point of view is identified as a communitarian criticism of modernity in the first part of the lecture. The author has

shown the lack of exact definitions of van Dyke's often used concepts, such as "community", "group", and "ethnic community" in the second part; incompatibility of van Dyke's historical and political instances is demonstrated in the third part. The main problem of van Dyke's proposal for initiation of collective rights, irreducible to the rights of individuals is the plurality of groups, authorized for these rights. If one cannot define a well-ordered hierarchy of authorized communities - van Dyke cannot do it -, the rights of these authorized communities (that of language-based, religion-based ones, etc.) collide each other. Priority is provable only by asking individuals' opinions on their preferences about the elements of their identity, which is equal with reducibility of collective rights to the rights of individuals.

Alpár Losoncz: The Pattern of National Minority in the Light of Individual, State and Community

This paper analyses first the problem of normative meaning assignment to the notions of community, namely how we can discuss "real" communities versus "illusorical" ones. Secondly it presents the relation between community and national state, with emphasis on the creative process of collective analogy and on the socializing structures of the individual. It also stresses the notion of the national pattern and of the minority national pattern that describe the multiple meaning relations between the individual and national community. An important conclusion is that by experiencing the national pattern we found ourselves as part of all the relations because we are in a relation not chosen by us but still ours. Then, it analyses two trends in political philosophy: liberal nationalism and postnationalist philosophy with focus on the constitutional patriotism. Here it takes into account their relations towards the state, the market and the community. As about liberal nationalism, the author criticizes the fact that this theory uses complete socializing formulas. It also reproaches to postnationalist philosophy that it postulates "the beginning" and "the end" of the nation, something we can understand only in a specific pattern of the history of philosophy. It concludes in that the notion of the national minority pattern offers more complex answers to the question of individual socializing, nation and ethnicity.

Dénes Barna Jakab: An Outline of the History of Philosophical Ideology of Territorial State

This paper analyses the possibilities of setting up, obtaining and sovereign controlling of the political space as well as its economic, juridical, military and social circumstances, having as starting point that definition of the state concentrated upon the territory seen from the common law and the political theory angles. The fundamental method chosen to tackle this problem is the sociological one. The territorial state removed from its political life the

political alternatives, the mercantile cities, nomadism and the idea of empire. Not accidentally these notions reappeared this time using the prefix “neo” in the international relations theory in the 21st century. Following the world globalization process, traditional relations disintegrate and new functional political communities arise, demolishing the artificially sustained and set up competence of the national state. The idea of the national state’s unlimited sovereignty is not able to ensure the political freedom whose real condition is the active opposition of the corporations and institutions to political power. It is really difficult to set up ethnical corporations having powerful influence at the level of the national state mixed up ethnically. The European Union could be such an intermediary forum where statistical differences of the national state are ideally rewarded. Our work attempts to solve this problem on long term and at international level.

Barna Bodó: Diaspora and Makkai’s Dilemma

From the community’s viewpoint, the problem of diaspora is a national-strategic question but its political priority has as result its treating like a political and not professional issue. Not the phenomenon, the process itself, which many consider to know well under all aspects, deserves our attention but responsibility and moral dimension: who does or does not do anything about diaspora. Diaspora and the phenomenon of diaspora is an environment pre-disposed to assimilation, a process whose effect is language conversion, culture desertion or ethnic adaptation. Living in diaspora the individual does not integrate in local community’s life with the genuineness ensured by that homogenous cultural environment. Diaspora may be named the environment where the process of alternating a language or a culture seems natural while it never is. Alterity manifests itself in the form of social pressure whose undertaking implies awareness. Makkai’s theory of the existence paradox according to which life in the minority is not dignified for man, but which is decisive for the Hungarian inhabitants from Transylvania, represents a recurring open or hidden polemic topic that goes back into the ‘30 but at present it may be reinterpreted by reference to diaspora. Makkai did not formulate the problem of all minorities and of the man living in minority either. But in what connection with historical diasporas is concerned, this dilemma will certainly be referred to in future.

Szilárd Ilyés: A Downcast Life. István Bibó about Life in the Minority

Bibó’s ideas of life in the minority may be interpreted by means of his theory about nation foundation in Central-Eastern Europe. National modern developing awareness could not find the appropriate political frame to form their national states. As for the imperial territories populated by mixed nations,

there competed more than one. This would be the essence of Bibó's theory. Consequently nations' susceptibility that formerly led to their minority status, became an impediment for democracy. We have to mention two categories in Bibó's work: life of peasants and life in the minority. There are important structural and content similarities between these two categories. Using this comparison our paper tries to reconstitute Bibó's theory of life in the minority.

László Gál: The Use of Mother and Foreign Tongues in Community

This paper's intention is to attempt measuring by experimental means the notion of bilingualism. That researcher's work who uses empirical methods is rendered more difficult by the fact of a great content diversity, when it is impossible to compare the competence achieved in using a second language with that of those who speak this language as their mother tongue. Logic, more precisely the propositional calculus allows modeling a language so that this comparison may be done.

László Percz: Under the Sign of National Culture Building Imre, Palágyi, Pekár and the Idea of "National Philosophy"

This paper compares the concepts of nation of three outstanding personalities from the turn of the centuries: the pedagogue Sándor Imre, the philosopher Menyhért Palágyi and the aesthete Károly Pekár. The author does his best to answer the question which the arguments and the premises that would help the three authors to set up the basis of national culture are. What the term used to denominate "nation" is (and how it is influenced by philosophical ideas or by a determinative system of premises), how they argue the opening or closing of a national culture, what the ideological-political conclusions derived from their concepts are; and finally how these authors integrate themselves into the tradition of national Hungarian philosophy respectively how they succeed in creating a complex program of national philosophy as a consequence of the presupposition or denial of a close relation between nation and philosophy.

Péter Sárkány: Landmarks in Heidegger's Philosophical Outlook: Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

Those who thoroughly follow the progress of contemporary continental philosophy inevitably come across that concept of philosophy, created by Heidegger (not without premises), which has as a reference point, in what the history of philosophy is concerned, three concepts: phenomenology, hermeneutics and metaphysics. The purpose of the author's research is to

present these three concepts that may be understood as dimensions of a single complex concept of philosophy. The author's opinion is that Heidegger had elaborate a single complex concept of philosophy in spite of contradictory viewpoints and lecture themes examined in the period between 1919 and 1930 do not reflect it. Most often the researchers explain this elaboration of the concept by Heidegger's according uttermost importance to the question of the being although his early textbooks obviously demonstrate that he did not always associate so closely the problem of the essence and the purpose of the philosophy with the successful elaboration of the question of the being. Consequently the author searched for a less sophisticated and more comprehensive standpoint of this concept as seen in the epoch. Therefore the most appropriate would be the problems of philosophy's self-definition and self-reflection, which are the most important characteristics of philosophy, too. From this viewpoint Heidegger's philosophy may be interpreted as a hermeneutics of philosophical experience.

Vernon van Dyke: Individul, statul și comunitățile etnice
în teoria politică

Vezi Vernon van Dyke: *The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory*. *World Politics*, Vol. 29/3. (1977), 343-369.

Miklós Bakk: Identitate politică și identitate națională

În acest studiu noțiunea comunității politice este bazată pe opoziția conceptuală „prieten-dușman” a lui Carl Schmitt față de tradiția contractualistă în care comunitatea este fondată pe întâietatea indivizilor. În procesul istoric al comunităților politice sunt decisive „universurile noastre” care se dezvoltă independent de individ; o descriere utilizabilă a acestora poate fi semantica istorico-politică explicată în concepția lui Koselleck în teoria contraconceptelor asimetrice. Lucrarea propune, cu ajutorul ideilor lui Schmitt și Koselleck, un model alcătuit din trei elemente, pentru interpretarea comunității naționale ca și comunitate politică.

Péter Egyed: Problema comunității în discursul
comunitarist și în cel tradițional

Studiul pornește de la ipoteza că discursul filozofic comunitarist, ca și discursul juridic despre drepturile comunitare, reprezintă două fațete ale aceluiași fenomen. Este vorba despre faptul că, la înființarea Uniunii Europene, baza ideologică a democrațiilor liberale referitoare la drepturile omului și ale individului, pare a fi insuficientă. Prin urmare este nevoie să ne întoarcem la elementele de comunitate din cultură și tradiție, care asigură posibilitatea realei autonomii.

Béla Mester: În apărarea contractualismului.
Reductibilitatea drepturilor colective la drepturi individuale

Lucrarea este o critică a studiului introductiv din acest volum, articolul lui Vernon van Dyke intitulat *The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory*. În opinia autorului, deși van Dyke oferă o listă corectă, ordonată a celor mai importante probleme din lumea modernității, interpretarea acestora și soluția oferită sunt inutile. Conceptul central al articolului lui van Dyke este un fel de drept colectiv, ireductibil la drepturile indivizilor. În prima parte a lucrării, punctul de vedere al lui van Dyke este identificat ca o critică

comunitaristă a modernității. În partea a doua autorul arată lipsa definițiilor exacte ale conceptelor deseori folosite de van Dyke, precum „comunitate”, „grup”, „comunitate etnică”; imposibilitatea de a compara între secvențele istorice și cele politice la van Dyke este demonstrată în partea a treia. Principala problemă a propunerii lui van Dyke pentru inițierea drepturilor colective, ireductibile la drepturile individului, este pluralitatea grupurilor autorizate pentru aceste drepturi. Dacă nu putem defini o ierarhie bine structurată a comunităților autorizate – van Dyke nu poate –, drepturile acestora (bazate pe limbă, religie etc.) se ciocnesc. Prioritatea poate fi dovedită doar cerând părerile indivizilor despre preferințele lor asupra elementelor identităților proprii, ceea ce este egal cu reductibilitatea drepturilor colective la drepturi individuale.

Alpár Losoncz: Modelul națiunii minoritare din perspectiva individului, a statului și a comunității

Lucrarea analizează în primul rând problema atribuirii de sensuri normative noțiunii de comunitate, respectiv în ce sens putem vorbi despre comunități „reale” versus comunități „iluzorii”. Continuă cu prezentarea relației dintre comunitate și stat național, accentuând procesele de creare ale analogiei colective și structurile de socializare ale individului. Subliniază noțiunea modelului național și al celui național minoritar cu ajutorul cărora se pot descrie relațiile cu multiple sensuri dintre individ și comunitate națională. O concluzie importantă este că, prin trăirea modelului național, ne regăsim pe noi înșine ca parte a sumei relațiilor, deoarece ajungem într-o situație care nu a fost aleasă de noi, dar care totuși ne aparține. Mai apoi sunt analizate două tendințe din filozofia politică: naționalismul liberal, respectiv filozofia postnaționalistă cu accent pe patriotismul constituțional. Aici se ține cont de raportul acestora față de trioul stat–piață–comunitate. În ceea ce privește naționalismul liberal, autorul critică faptul că teoria presupune formule complete de socializare. Filozofiei postnaționaliste îi reproșează faptul că postulează „începutul” și „sfârșitul” națiunii, ceea ce putem înțelege doar într-un cadru specific istoriei filozofiei. Concluzia finală este că noțiunea modelului de națiune minoritară oferă răspunsuri complexe privind socializarea individuală, națiunea și etnicitatea.

Dénes Barna Jakab: Însemnări despre istoria ideologiei filozofice a statului teritorial

Lucrarea se ocupă de modalitățile de formare, de posesiune și de control suveran al spațiului politic precum și de condițiile economice, juridice, militare și sociale ale acestuia, pornind de la definiția teritorială a statului formulată în dreptul comun și în teoria politică. Metoda fundamentală de abordare a temei este cea sociologică. Statul teritorial a scos de pe scena vieții politice alternativele politice, orașele negustorești, nomadismul și ideea imperiului. Aceste noțiuni nu

au revenit din întâmplare cu prefixul „neo” în teoriile relațiilor internaționale din secolul 21. În urma proceselor mondiale de globalizare se rup relațiile tradiționale și apar în paralel noi comunități politice funcționale, demolând competența formată și susținută artificial de statul național. Ideea suveranității nelimitate a statului național nu poate asigura libertatea politică a cărei condiție adevărată este opoziția activă a corporațiilor și instituțiilor inserate față de puterea politică. Totuși, se pare că este puțin probabilă înființarea corporațiilor etnice utile politic la nivelul statului național mixt din punct de vedere etnic. Uniunea Europeană ar putea fi un astfel de forum intermediar unde diferențele statistice din statul național s-ar compensa în mod ideal. Lucrarea caută rezolvarea problemei pe termen lung și la nivel internațional.

Barna Bodó: Diaspora și dilema Makkai

Din perspectiva comunității, problema diasporei este o întrebare național-strategică, dar prioritatea sa politică are ca rezultat tratarea ei ca o problemă politică și nu ca una profesională. Nu fenomenul, procesul în sine, despre care mulți cred că-l cunosc sub toate aspectele, merită atenție, ci responsabilitatea, dimensiunea morală: cine ce face sau nu face în legătură cu diaspora. Diaspora și fenomenul diasporizării reprezintă un mediu cu înclinare spre asimilare, respectiv un proces al cărui rezultat final poate fi schimbarea limbii, părăsirea culturii sau adaptarea etnică. În diasporă individul nu se integrează în viața comunității locale cu o naturalețe asigurată de mediul cultural omogen. Diaspora poate fi numită acel mediu în care procesul alternării de la o limbă sau de la o cultură la alta pare firesc, deși nu este. Alteritatea se manifestă ca o presiune socială a cărei asumare presupune conștientizare. Teoria lui Makkai despre paradoxul existenței – de o mare importanță pentru maghiarimea din Transilvania –, conform căreia existența minoritară este nedemnă, reprezintă un repetat subiect de polemică încă din anii '30 și poate fi reinterpretată în raport cu diaspora. Makkai nu a formulat problema tuturor minorităților și nici cel al cetățeanului minoritar în general. Dar în legătură cu diasporele autohtone cu siguranță că această dilemă nu va putea fi ocolită în viitor.

Szilárd Ilyés: Viață deprimată. István Bibó despre viața în minoritate

La baza interpretărilor privind ideile lui István Bibó despre existența minoritară stă concepția lui despre formarea națiunilor din Europa Centrală și de Est. Conștiințele naționale moderne și în plină dezvoltare nu și-au găsit cadrul politic potrivit pentru a-și întemeia propriile state naționale. Iar pentru teritoriile imperiale cu populație mixtă concureau mai multe conștiințe naționale. Aceasta ar fi esența concepției lui István Bibó. Prin urmare, suspiciunea față de națiunile care în final au ajuns în stare de minoritate, a devenit un obstacol în fața democratizării. Profitând de faptul că în opera lui

Bibó existența țărănească și existența minoritară sunt două categorii care arată asemănări semnificative în privința structurării și conținutului lor, lucrarea încearcă să reconstituie concepția lui Bibó despre existența minoritară.

**László Gál: Utilizarea limbii materne
și a limbii străine în comunitate**

Scopul lucrării este încercarea de a măsura experimental noțiunea de bilingvism. Munca cercetătorului care utilizează mijloace empirice este pusă în dificultate în cazul unei mari diversități de conținut, când este imposibil să se compare competența obținută în folosirea unei a doua limbi și competența celor care vorbesc această limbă ca limbă maternă. Logica, mai precis calculul propozițiilor permite modelarea limbii astfel încât aceste comparații se vor putea executa.

**László Percz: Sub semnul construirii culturii naționale:
Imre, Palágyi, Pekár și ideea „filozofiei naționale”**

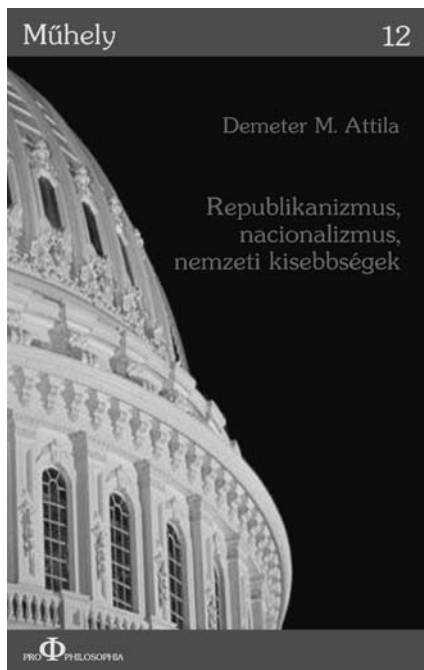
Lucrarea compară concepțiile despre națiune a trei personalități reprezentative de la confluența secolelor: pedagogul Sándor Imre, filosoful Menyhért Palágyi și estetul Károly Pekár. Autorul se străduiește să răspundă la întrebarea care sunt argumentele și premisele cu ajutorul cărora cei trei autori încearcă să pună bazele culturii naționale. Care sunt caracteristicile termenului de națiune pe care îl folosesc (și în ce mod este influențat de idei filozofice sau de un sistem decisiv de premise); cum argumentează: cât de deschisă sau închisă este o cultură națională; care sunt concluziile ideologico-politice ce se desprind din concepțiile lor; iar în final cum se integrează cei trei autori în tradiția filozofiei naționale maghiare, respectiv cum ajung la formarea unui program complex al filozofiei naționale ca urmare a presupunerii sau negării relației strânse dintre națiune și filozofie.

**Péter Sárkány: Puncte de referință
în concepția despre filozofie la Heidegger: fenomenologie,
hermeneutică și metafizică**

Cine urmărește cu atenție dezvoltarea filozofiei continentale contemporane, se lovește inevitabil de acea concepție despre filozofie, creată de Heidegger (nu fără premise) care are ca puncte de referință trei noțiuni de mare importanță în istoria filosofiei: fenomenologia, hermeneutica și metafizica. Scopul cercetărilor autorului este prezentarea acestor trei noțiuni care, la Heidegger, pot fi înțelese ca dimensiuni ale unei singure concepții complexe despre filozofie. Părerea autorului este că această concepție este una unitară, în ciuda punctelor de vedere și a tematicilor divergente și complexe, abordate de

Heidegger în însemnările și cursurile sale din perioada cercetată (1919-1930). De cele mai multe ori cercetătorii explică unitatea concepției prin punerea în prim plan a întrebării privitoare la ființă, deși reiese evident din textele cursurilor timpurii că Heidegger nu asocia întotdeauna atât de strâns problema esenței și scopului filozofiei cu succesul elaborării întrebării privitoare la ființă. De aceea autorul a căutat un punct de vedere „mai simplu” și „mai comprehensiv” pentru interpretarea noțiunii heideggeriene despre filozofie în epoca cercetată. Astfel, cel mai potrivit ar fi problematica autodefinirii și autoreflexiunii filozofiei care este totodată una din cele mai importante caracteristici ale filozofiei. Din această perspectivă filozofia lui Heidegger poate fi interpretată ca o hermeneutică a experienței filosofice.

A PRO PHILOSOPHIA KIADÓ LEGÚJABB KÖTETEI



Demeter M. Attila:
*Republikanizmus, nacionalizmus,
nemzeti kisebbségek*



Horváth Gizella:
Maine de Biran. Egy filozófus életútja

