

hangosan hersegő fogak  
eltakarod az arcodat  
a pakliban a pakliban  
úristen minden benne van  
tollad füzeted versed is  
szemed szíved s a lelked is  
nappal éjszaka reggel is  
tedd bele végre eztet is

Péter László

---

## „ÁLLAM”, „NEMZET”, „NEMZETI KISEBBSÉG”

**Három szó használata\***

**Rakovszky Zsuzsa fordítása**

Történész ritkán érez szilárd talajt a lába alatt, ha kimozdul partikuláris jelenségekkel foglalkozó szakterületéről, és azzal próbálkozik, hogy elvont, intellektuális kérdésekről – mint az állam és a nemzet fogalma – értekezzen általában. Schumpeter szerint intellektuel az, aki „*a saját szakterületén kívül eső dolgokról beszél*” anélkül, hogy bármiféle „*közvetlen felelősség terhelné a gyakorlati alkalmazásért*”.<sup>1</sup> Zavaromat (és az olvasóét) azonban némileg enyhítheti az a körülmény, hogy még csak meg sem kíséreltem, hogy valamiféle meghatározással vagy véleménnyel álljak elő arra vonatkozóan, mit is kellene államon, nemzeten vagy nemzeti kisebbségen értenünk. Ennél sokkal kevesebbre vállalkozom. Még azzal sem kísérletezem, hogy felsoroljam, hányféleképpen határozták meg e fogalmakat a múltban vagy manapság. (Ezzel különben is soha véget nem érő vállalkozásba bonyolódnék.) Mindössze az érdekel, hogyan *használják* ezeket a szavakat a humán tudományok néhány területén. Elsősorban tehát a nyelvhasználat szemszögéből szeretném megvizsgálni az „állam”, „nemzet” és „nemzeti kisebbség” kifejezéseket.

Az elmúlt évtizedekben a filozófusok figyelme egyre inkább a nyelv használata felé fordult. Ez az érdeklődés fokozatosan gyökeret vert a társadalomtudományokban is, bár talán nem olyan mértékben, mint az kívánatos volna. Ugyanakkor a köznapi nyelvhasználat egyáltalán nem tartott lépést a tudományos nyelvhasználattal, ez pedig azért figyelemre méltó, mert a humaniorák számos területének nyelve, ellentétben

\* Köszönettel tartozom Czigány Lórántnak észrevételeiért, amelyeket emez esszéhez fűzött, melyet *USES OF „STATE”, „NATION” AND „NATIONAL MINORITY”* címmel 1995 októberében a European Science Foundation belgiumi konferenciáján olvastam fel.

például a gazdaságtudománnyal, nem használ szakszókincset, hanem azonos a hétköznapi nyelvvel.

A tudomány fokozott mértékű érdeklődésének a nyelvhasználat problémái iránt több ága van. Ferdinand de Saussure neve valószínűleg nem túlságosan ismert a tudományos körökön túl, pedig a szemiotika megszületése neki köszönhető. A svájci nyelvész megtermékenyítő hatása a társadalomtudományok területén egyesek szerint csak Durkheiméhez, Freudéhoz és Wittgensteinéhez hasonlítható.<sup>2</sup> Saussure abból indul ki, hogy a nyelv nem csupán szavak halmaza, amelyben egy-egy szó megfelel valaminek, ami a nyelv használójától függetlenül létezik. A nyelv nem egyszerűen a külső valóságot képezi le, hanem önmaga is valóságformáló erő, alakítja, sőt irányítja használóinak eszméit. Alapgondolata az, hogy a kapcsolat a nyelvi jel és aközött, amire a jel vonatkozik, tulajdonképpen önkényes. Az egyén természetesén nem önkényesen, hanem közössége nyelvének konvenciói szerint használja a szavakat (nem követheti Humpty Dumptyt, aki Lewis Carroll meséjében kioktatta Alice-t: „*Amikor én egy szót használok, az pontosan azt jelenti, amit én neki tulajdonítok – se többet, se kevesebbet*”). De nincs szükségszerű összefüggés a szavak – a nyelvi jelek –, valamint aközött, amire a szavak vonatkoznak (ha volna, az egyik nyelvből a másikba való fordítás sokkal egyszerűbb lenne, mint amilyen). A szókincs egy-egy darabja csak a többivel való kapcsolatában határozható meg. Ez pedig minden nyelvi-kulturális rendszerben más, mert a szavak azok használóiban különböző képzeteket keltenek. Saussure megkülönbözteti továbbá a nyelv szinkronikus állapotának (azaz egy adott pillanat nyelvhasználatának) leírását és a diakronisztikus nyelvészetet (amely a nyelv időben váltakozó állapotait vizsgálja). Sok vitát váltott ki Saussure javaslata, hogy a nyelvész, amikor a nyelv egy bizonyos állapotát rekonstruálja, ne vegye tekintetbe az utóbbit (mert igaz, hogy a nyelv történetileg alakul, de az élő nyelvhasználat nem veszi tekintetbe a múltat: a használók azt többnyire el is felejtették).

Az oxfordi nyelvfilozófusok, bár más szemszögből vették szemügyre a nyelvet, Saussure meglátásaihoz hasonló eredményre jutottak. Azt vetették a múlt nagy filozófusainak szemére (Platónnak és Hobbesnak éppúgy, mint Millnek és Marxnak), hogy magától értetődőnek tekintették, miszerint „*a szavaknak meghatározott jelentésük van, némileg hasonlóan ahhoz, ahogyan például a gyermekeknek szüleik vannak*”. Ez aztán a filozófusokat arra a további föltevésre juttatta, hogy „*pusztán a szavak elemzése információt nyújt magukról a dolgokról*”, és hogy az olyan szavaknak, mint például „állam”, „állampolgár”, „jog”, „szabadság”, „bennük foglalt, azaz lényegi jelentésük van, amelyeknek a kifejtése a politikai filozófia célja”. Ez az esszencialista nézet azonban végül meddő szócséplésre vezet, mivel „*a szavaknak a föltett értelemben egyáltalán nincsen jelentésük, csak használatuk*”.<sup>3</sup> T. D. Weldon a politika szókincsét vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy nem érdemes azt kérdezni, „mi az állam?”, „léteznek-e jogok?”, „megkülönböztethető-e az autoritás a hatalomtól?”. A politikai élet szókincsének legfontosabb része nem személyek vagy dolgok nevéből áll. Az a kérdés például, hogy „állam-e Liechtenstein?”, természetesen tökéletesen helyénvaló, de a választ rá a nemzetközi jogban kell keresnünk, nem pedig a politikai filozófiában. Az „állam” szónak itt jogi értelme van, és a szót köznapi, kissé homályos, de könnyen megfogható értelmében használjuk. Weldon sorra cáfolja meg azokat az érveket, amelyeket amellet szokás fölhozni, hogy az „állam” mint emberi társulás gyökeresen különbözne például a szakszervezetektől vagy akár egy krikettklubtól.<sup>4</sup> Hasonlóképpen bánik el a politikai szókincs többi részével is. Weldon azonban váltig állítja, hogy ő nem szkeptikus, hanem olyan liberális,

akinek „*morális politikai értékrendje*” J. S. Milléhez hasonló: „*Mindössze a metafizikai limlomot dobtam ki belőle.*”<sup>5</sup> A filozófia feladata nem a metafizikai kérdések „megoldása”, hanem annak magyarázata, hogy miért nincs szükség ezekre a kérdésekre.

Weldon és az angol nyelvterületen működő kollégái tehát a politikai filozófiát egyfajta terápiára redukálták, hasznos porszívó lett belőle, amelynek segítségével el lehet takarítani az elődeik által hátrahagyott nyelvi zűrzavart. „*A politikai filozófia halott, legálábbis pillanatnyilag*” – foglalta össze a helyzetet Peter Laslett nagy hatású sorozata, a PHILOSOPHY, POLITICS AND SOCIETY I. kötetének bevezetőjében.<sup>6</sup> Am azok a hírek, amelyek a „weldonizmus fénykorában” keringtek a politikai filozófia haláláról, beleértve az állam mibenlétén való töprengés minden formáját is, erősen túlzottaknak bizonyultak. Isaiah Berlin Peter Laslett sorozatának 1962-ben megjelent második kötetében<sup>7</sup> harsány igennel válaszolt arra a kérdésre, hogy: „*Létezik-e még politikai filozófia?*”<sup>8</sup> Berlin szerint a politikai filozófiától, elődeink e nagyszerű alkotásától még „*új és előre nem látható fejleményekre számíthatunk*”.<sup>9</sup> Az „állam” azonban attól fogva, hogy Weldon lerángatta piedesztáljáról, egyfolytában visszakozni kényszerül. A változó politikai divat is ebben az irányban hat. A „minimális állam”<sup>10</sup> eszméje, amelyet Robert Nozick fejtett ki, könyvtárnyi irodalmat ihletett arról a témáról, miként kellene „visszagörgetni” az államot. Anthony de Jasay (Jászay Antal) THE STATE<sup>11</sup> című könyvét olvasva pedig egy idő után az olvasó a szerzővel együtt azon tűnődik, vajon nem járt volna-e összehasonlíthatatlanul jobban az emberiség, ha mindvégig ragaszkodik a természeti állapothoz.<sup>12</sup> És most egy időre búcsút veszünk a filozófusoktól, s figyelmünket a politika és a szociológia felé fordítjuk.

A fenti két tudomány művelőit csak kevésbé érintette az a fölbolydulás, amely a nyelvészetben és a filozófiában ment végbe. Példa erre az 1987-ben megjelent THE BLACKWELL ENCYCLOPEDIA OF POLITICAL THOUGHT<sup>13</sup> „állam” című szócikke, amely átfogó, egyetemes nézőpontot igyekszik elfoglalni, amikor felsorolja a szó különféle jelentéseit. Ezek közül a leginkább közkeletű a „*politikai test*” vagy „*politikai közösség mint olyan*”. Az állam, állítja, mindig is létezett, attól fogva, hogy az emberiség fölhagyott a nomád életformával: „*egyetemes jelenség*” („*az emberiség szükségképpen államokba szerveződik*”), így szükség van annak érvényes meghatározására. A görög polisban, a középkori regnumban és a modern köztársaságban egyaránt „*van valami közös*”. A filozófusok Platóntól Hegelen át mindmáig az igazságos állam meghatározását keresték, annak a meghatározását, „*milyennek kell lennie az államnak*”, és végül eljutottak állam és társadalom megkülönböztetéséhez, amelyet a huszadik századi totalitárius ideológiák tagadtak. Szűkebb és gyakorlatiasabb meghatározása szerint az állam pusztán „*hatalmi apparátus*”, amelynek alapja a marxisták szerint az osztály, míg Max Weber meghatározása szerint „*az erőszak legitim alkalmazásának monopóliuma*” és így tovább. Ezek a redukcionista meghatározások azonban nem szükségképpen számolnak azzal, hogy „*az állam egyszersmind az emberi társadalom állandó újratermelése is*”. A társadalomelmélet-történet művelői egyrészt etimológiai alapon igyekeznek meghatározni az államot, másrészt a Bodin és Hobbes által létrehozott szuverenitásfogalom tükrében mint „*sajátosan modern jelenséget*”. Ugyanakkor ez a szemlélet mégsem áll szükségképpen ellentétben azzal a fölfogással, miszerint az állam „*egyetemes történelmi jelenség*” és „*filozófiai fogalom*”, ellenkezőleg: a két szemlélet „*az emberi lét alapvető dimenzióinak egymást kiegészítő fogalmi megközelítése*”.<sup>14</sup> Nemigen látjuk tehát sok jelét ebben a szócikkben (vagy általában a politikai szociológusok között, ha már itt tartunk), hogy különösebben foglalkoztatná őket a nyelv aktív központú szerepének problémája.

Hosszú időbe telt, míg a történészek (vagy legalábbis némelyikük) fölfogta, hogy a nyelv mennyire elkerülhetetlenül aktív szerepet játszik a társadalmi diskurzusban. A történésznek azonban legalább a kiindulópontja eleve olyan, hogy megkönnyíti számára ezt a fölismerést. Míg a szociológus, miközben általános törvényszerűségeket keres, gyakran erőtletti rá a jelent a múltra, a történész éppilyen gyakran szemléli a jelent a múlt szemszögéből. R. G. Collingwood szerint a történész azzal foglalkozik, hogy a történeti emlékek – többségükben írott szövegek – alapján megkísérli életre kelteni a múlt szereplőinek élményeit. Ebből a szempontból nézve „minden történelem a múltban megélt gondolatok rekonstrukciója a történész elméjében”.<sup>15</sup> A múltat pedig csak úgy tudjuk fölidézni, ha szigorú elemzésnek vetjük alá a nyelvet, hogy fölfedjük azokat a változó háttér-megkülönböztetéseket, amelyek az egyes szavakhoz társulnak. A történész számára az a gondolat, hogy „állam” címszó alatt egy zsákba rázzuk a görög poliszt, a középkori regnumot és a modern köztársaságot, egyszerűen anakronizmus, azaz a legnagyobb hiba, amit elkövethet.<sup>16</sup> A középkori társadalomban ugyanis nem létezett a politikai hatalomnak olyan egységes formája, amelyet államnak nevezhetnénk: ehelyett a különféle csoportok hierarchiájáról beszélhetünk, amelyeknek egymáshoz való viszonyát a szokásjog szabályozta.<sup>17</sup> Arról nem is beszélve, hogy az állam szó nem is létezett a középkorban.

Új szavak fölbukkanása mindig arra vall, hogy újfajta látásmód és felfogás hatására új fogalmak születtek:<sup>18</sup> a tizenhatodik század folyamán és azt követően egész sorával találkozunk az új szavaknak. Machiavelli „*stato*” szava nyitja a sort, ami Bodinnál „*république*”, Hobbesnál „*commonwealth*”, „*civil társadalom*” vagy „*politikai társadalom*”. Új értelemben kezdték használni az olyan régi szavakat, mint a „*civitas*”, „*status*” és a „*res publica*”: mindez azzal volt összefüggésben, hogy egy újfajta látásmód volt születőfélben, amelynek legfontosabb vonását a szuverenitás fogalmához fűződő megkülönböztetések meghonosodása jelentette. Quintin Skinnernél olvashattunk róla nemrégiben,<sup>19</sup> hogyan sikerült a francia „*état*” és az angol „*state*” szónak kiemelkednie a lehetséges változatok hosszú sorából, kiszorítva az összes többit, és hogyan tettek szert mai jelentéstartományukra a tizennyolcadik század folyamán. A folyamat kimenetele jó ideig nyitott volt, és mivel az „*état*” inkább normatív, semmint leíró jellegű, mindig is jelentős mértékben megőrzött bizonyos egymással konfliktusban álló gondolati elemeket. A szó azóta önálló életet él. Amikor pedig a „*Stat*”, majd később a „*Staat*” megjelent a német nyelvben és annak megfelelője más nyelvekben, mint arra Otto Hintze és mások rámutattak, a szó jelentése ugrásszerűen kitágult. A franciák és az angolok, írja Hintze, „az »állam« szót szűkebb jelentésben használják, mint mi... mivel a mi számunkra az állam konkrét egység... olyan totalitás, amely magában foglalja mind az »államot«, mind a »társadalmat«”.<sup>20</sup>

A szavak dinamikus természetét, amelyet Corfield „*potenciális zsarnokságuknak*”,<sup>21</sup> Weldon pedig „*hipnotikus erejüknek*”<sup>22</sup> tulajdonított, jól szemlélteti Kelet-Európa modern kori történelme. 1848-ban a Habsburg Birodalomban élő németek, csehek és magyarok csakúgy, mint a horvát nemzeti mozgalmak, mind azzal az igénnyel léptek fel, történelmi jogokra hivatkozva, hogy ők az „állam” legitím birtokosai. Maga a szó a legtöbb nemzeti nyelvben új volt; kifejezte és gerjesztette az új politikai törekvéseket. Az eredmény: elhúzódó polgárháború. 1867 után a magyar politikának valóssággal rögeszméjévé vált a „magyar állam” és az ahhoz fűződő követelések, amelyek jó fél évszázadon keresztül uralták a politikai életet. Újabb keletű példa arra, hogy milyen feszítőereje lehet a szavaknak, ha normatív módon használják őket, Jugoszlá-

via sorsa. Azok az alkotmányos reformok, amelyek még Tito elnöksége alatt, a hetvenes években születtek, a Jugoszláviát alkotó köztársaságokat külön-külön „államnak”, sőt a „szuverenitás” hordozójának tekintették. Nem csodálkozhatunk azon, ha a köztársaságok az első adandó alkalommal kapva kaptak a lehetőségen, hogy érvényt szerezzenek azoknak a követeléseknek, amelyek mindig is ezekhez a szavakhoz kapcsolódtak.

Amit főntebb az „állam” szóról elmondtam, fokozott mértékben érvényes a „nemzet” szóra. Nehezen vitatható, hogy a „nemzet” közel sem játszott olyan fontos szerepet a nyugati politikai gondolkodásban, mint például az állam, a jog, a kötelesség vagy a szabadság. A határon föl kell mutatnunk az útlevelünket, amikor azt kérdik tőlünk: „*What is your nationality?*” Ebben a mondatban a „nemzet” szó voltaképpen az „állam” szó háttára kapaszkodik. John Plamenatz *MAN AND SOCIETY* (1963) című összefoglaló munkájában, amelyben a politikai filozófia főirányait elemzi a középkortól napjainkig, a „nemzet” fogalmával egyáltalán nem foglalkozik, és a nacionalizmusról is csak mellékesen ejt néhány szót. Ennek azonban nem az az oka, mintha nem érdeklődne a téma iránt. Plamenatz mindazt, amit a nacionalizmusról gondol, más helyütt fejtette ki,<sup>23</sup> nem pedig a nyugat-európai politikai elméletek analízisét tartalmazó könyvében. Ma már elmondható ugyan, hogy többé a Nyugat sem különbözik annyira e tekintetben a világ többi részétől, mint valaha – elegendő, ha az ír kérdésre, a skót, walesi, flamand és baszk nacionalizmusra vagy akár a quebeci helyzetre gondolunk.

Kétségtelen, hogy a „nemzet” szóban rejlő hipnotikus erő olyan jelentős, hogy a politikai szókinccs elemei közül talán csak a „szabadság” és a „jog” vetekszik vele ilyen szempontból. A nemzetről gyakran úgy beszélnek, mintha létező személy volna, vagy legalábbis a politikai diskurzus objektív tényezője. A szakemberekre ez természetesen nem vonatkozik. A nemzettel és a nacionalizmussal foglalkozó szociológiai munkák, amelyek gomba módra szaporodtak az elmúlt évtizedekben, lehetővé tették számunkra, hogy az egész tárgykörben világosabban lássunk. Abban a kérdésben viszont, hogy miért állítja magáról az egyik csoport, hogy különálló nemzetet alkot, míg egy másik nem, még mindig csak a sötétben tapogatódzunk. Se a földrajzi adottságok vagy az eredet, a gazdasági érdekek, intézmények, vallás vagy e tényezők valamilyen kombinációja nem nyújt ellenőrizhető adatokon alapuló általános magyarázatot. Még a külön nyelv léte sem tekinthető egyszerű „ténykérdésnek”, hanem posztulátumnak, amely nemritkán csak követi és nem megelőzi azt a követelményt, hogy a nyelvet beszélő csoportot külön nemzetnek tekintsék.<sup>24</sup> Ez teljes mértékben elmondható a horvát, a szlovák, a macedón, a gael és a walesi nyelvről. Egy nemzet léte vagy nemléte nem ténykérdés a szó hétköznapi értelmében, amelyet igazolni vagy cáfolni lehetne. Nemzetek az emberek elméjében „léteznek”, a múlt emlékei, közös törekvések és a jövőről alkotott elképzelések formájában. És mindenképp annak a mágikus erőnek köszönhetik létüket, amely azáltal tulajdonít identitást az egyénnek, hogy megnevezi: „Ruritániai vagyok, ez az én nemzeti identitásom!” Pusztán e kijelentést hallva nem tudjuk eldönteni, mit is jelent voltaképpen. Jelentheti azt, hogy büszke vagyok származásomra, hogy hűséges vagyok a közösséghez, amelyhez tartozom, hogy úgy vélem, meg kell kapnom a lehetőséget, hogy képességeimet a ruritán kultúra keretein belül fejlesszem ki. Továbbá jelentheti azt is, hogy nekünk, ruritániaiaknak jogunk van hozzá, hogy tulajdon államunkban éljünk, nem pedig Kákániában. De jelentheti azt is, hogy úgy véljük, a „Fűre lépni tilos!” feliratot parkjainkban kizárólag ruritán nyelven kívánjuk olvasni és így tovább. Tudomásom szerint eddig még senkinek nem tűnt föl,

hogya a „nemzeti identitás” kifejezés, amelybe ma lépten-nyomon beleütközünk, bármerre járunk is a földön, a nyolcvanas éveket megelőző időkből jóformán nem is létezett.<sup>25</sup>

Mivel lehetetlenség egyértelműen kijelölni, milyen kritériumok alapján tekinthető egy adott csoport nemzetnek, és mert magához a szóhoz különféle képzettársítások tapadnak, nem áll módunkban kidolgozni egy olyan, verifikálható tényeken és általánosan elfogadott érveken nyugvó módszert, amelynek segítségével dönteni tudnánk olyankor, amikor egymással versengő nemzeti identítások jelentik be igényüket ugyanarra a népre vagy területre. Kívülállók természetesen megpróbálkozhatnak közvetítéssel, és (hatalmi alapon) megállapodást kényszeríthetnek a konfliktus szereplőire, amely néha ideig-óráig elfogadhatónak bizonyul. Általánosságban véve azonban a nemzeti ellentétek megoldhatatlanok. És ebben fontos szerepet játszik az emlékezet: az a tény, hogy a szemben álló csoportok egymással ellentétben álló képet őriznek magukban a múltból. Költőkkel, idealista liberálisokkal és szocialistákkal gyakran megesk, hogy a szekert fogják a lovak elé, amikor azon erősködnek, hogy egy adott területen a nemzetek közötti konfliktusokat egy „valóban demokratikus” rendszerben pártatlan és méltányos döntések segítségével meg lehet oldani. Ady például hitt benne, még az első világháború előtt, hogy békét lehet teremteni a magyarok, románok és szlávok között,<sup>26</sup> hiszen végtére is közös történelmet éltek át, és legfőbb ideje, hogy okuljanak végre történelmükből és elkezdjenek együttműködni egymással. Ha a múlt csakugyan „közös” volna, akkor valóban nem lenne akadálya, hogy az egyes népek okuljanak belőle, és talán meg is tennék, csakhogy éppen az a bökkenő, hogy az egymással szemben álló nemzetek történelmi tapasztalatai soha nem közösek. Sőt ellenkezőleg: ha a nemzeti konfliktusok mélyére ásunk, ott leginkább éppen az egy és ugyanazon történelmi eseményről őrzött gyökeresen különböző emlékeket találunk.

Még fontosabb ennél – és ebben manapság a megfigyelők többsége egyetért –, hogy a demokrácia önmagában nem képes a nemzeti konfliktusok megoldására (és nem is erre találták ki). Mindent összevéve, a liberális demokratikus rend voltaképpen azt jelenti, hogy a nép ezért vagy azért úgy döntött, hogy a hatalom gyakorlói neki legyenek felelősek. Ha azonban éles ellentétek vannak egy országon belül arra nézve, hogy kik is alkotják voltaképpen a népet, akkor ez a döntés nem jöhet létre. Másként fogalmazva, a demokrácia akkor működik, ha az állampolgári kötelezettséget nem ássa alá egy olyan közösség iránti hűség, amelynek határai nem esnek egybe az állam szervezetébe tartozó néppel. Azokban a helyzetekben, amikor a kétféle lojalitás konfliktusba kerül egymással, a többség döntésén alapuló demokratikus elv nem alkalmazható. A demokrácia ugyanis konszenzuson alapuló kormányzati forma. Ugyanakkor nem várhatjuk el, hogy mindig minden kérdésben konszenzus jöjjön létre. A legtöbb esetben, legalábbis a modern korban, az egyetértést csak a többségi elv alkalmazásával sikerül elérni, amelyet (normális esetben) a kisebbségben maradtak is elfogadnak, akkor, ha úgy érzik, egy és ugyanazon néphez tartoznak. Ez a probléma korántsem új. A tizenkilencedik században a „soknemzetiségű állam” problémájaként volt ismeretes. A kisebbségben lévő nemzetiségi csoportok úgy próbálták megvédelmezni magukat a többségtől, hogy kollektív jogokat, valamint nemzeti státusuk és területi autonómiájuk elismerését követelték. A többségi nemzet ezeket többnyire azon az alapon tagadta meg tőlük, hogy az államon belül csak egyéni jogok létezhetnek. Ennek folyamánya volt a szembeállítás, például a Habsburg Birodalmon belül, a „nemzetek”, azaz politikailag szervezett népek és a „nemzetiségek” között: csak az előbbiek rendelkeztek

saját, körülhatárolt területtel, az utóbbiak nem.<sup>27</sup> Ez a két elnevezés kulcsszerepet játszott ugyan, ám önkényesen, jobban mondva a hatalmi konfliktusok kimenetelének megfelelően alkalmazták őket. És nemcsak a többségi nacionalisták, magyarok és németek tették ezt, a legtöbb liberális is ezt tette. Úgy érveltek ugyanis, hogy a politikai jogok az állampolgárságban gyökereznek, és ha elismernék a nemzetiségek jogát a területi autonómiához, ezzel aláásnák a liberális szabadságjogokat.<sup>28</sup>

Végezetül arról, hogyan jelenik meg a „nemzeti kisebbség” a liberális politikai filozófiában mostanában. Mint már utaltam rá, a nyugati politikai filozófia hagyományosan csekély érdeklődést tanúsít a nemzeti konfliktusok iránt. Ez tulajdonképpen csak bizonyos főntartásokkal állítható. Megkockáztatható az általánosítás, hogy Nyugat-Európában a filozófiai elemzés központjában eleinte a család, később pedig az egyén jogait és kötelességeit találjuk a politikai hatalommal szemben. Ez ember története Hobbes, Locke, Bentham, Hegel, Mill és Marx szemléletében kimondva-kimondatlanul mint az egyén jogain és kötelességein alapuló modernitás felé haladó egynemű és egyöntetű elbeszélés jelenik meg. Más filozófusok azonban, jobb érzékkel az iránt, hogy a társadalmi fejlődés többirányú, nem érték be azzal, hogy a racionális döntéseket hozó „absztrakt”, elszigetelt egyént tekintsék kiindulópontnak. Az egyének ugyanis valójában különböző sajátos közösségek tagjai, és ezektől függetlenül nem is léteznek. Ennek a felfogásnak egyes elemeivel már jóval Herder előtt is találkozhatunk, Bodinnál, Hume-nál és még inkább Montesquieu-nél, Rousseau-nál és Burkenél. A tizenkilencedik században számos angol és kontinentális liberális támadta az individualizmus túlzásait ezen az alapon.<sup>29</sup>

Ahogy Isaiah Berlin megjósolta, a politikai filozófia, miután a háború után hosszú évekig tetszhalott volt, újra életre kelt. John Rawls *A THEORY OF JUSTICE* című könyve, amely 1971-ben jelent meg,<sup>30</sup> új korszak kezdetét jelentette. Rawls, fölhangyva korábbi utilitarizmusával és az állam iránti kizárólagos érdeklődésével, a szerződéselméletbe lehelt új lelket. Munkájában a javak igazságos elosztásával és az egyén jogaival foglalkozik. A könyv nyomán a liberális filozófia tábora kettészakadt individualistákra (bár ezek sem álltak valamennyien Rawls oldalán) és komunitáriusokra (Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, M. Sandel és sokan mások). Itt nem áll módomban jelentőségéhez méltón ismertetni az érdekes vitát, amely éveken át folyt a két irányzat között.<sup>31</sup> A komunitáriusok úgy érvelnek, hogy az egyén, aki racionális döntés útján választja meg életstílusát, egész egyszerűen nem létezik. Az egyént ugyanis annak a közösségnek a kultúrája határozza meg, amelynek tagja. A közösség normatív fogalom, és úgy kell tekintenünk, mint a moralitás, következésképp a jogok forrását. A komunitáriusok egy része odáig is elmegy, hogy kijelenti: az erkölcsről valójában nem is lehet univerzalizisztikus fogalmakban gondolkodnunk.<sup>32</sup> A komunitárius filozófusok ugyan általában nem foglalkoznak politikai megoldások kidolgozásával, de filozófiájukból tulajdonképpen következik az autonómiához való jog, sőt a közösségek joga az államtól való elszakadáshoz.

Több liberális filozófus nem ért ugyan egyet a komunitáriusok érveivel, de éppoly kritikusan szemléli a hagyományos individualista fölfogást is. Elutasítják a komunitáriusok morális relativizmusát, ugyanakkor elismerik annak fontosságát, hogy minden egyén valamilyen kulturális közösség tagja. Will Kymlicka például úgy érvel, hogy a komunitárius célok legtöbbször a hagyományos liberalizmus központi tételén keresztül is megvalósítható: ez ugyanis azt írja elő az állam számára, hogy maradjon pártatlan az egyének által választott különféle életstílusokkal szemben. De a pártatlanság nem

jelent azt, hogy az államnak tartózkodnia kell a beavatkozás minden formájától. A közhatalom ugyanis éppen beavatkozásával teremtheti meg azokat a feltételeket, amelyek között az egyén képes racionális döntést hozni saját identitását és életstílusát illetően.

A megreformált individualista liberalizmus elveiből csak úgy árad a józan ész, ám gyakorlati értékük korlátozott. Csak ott érvényesülhetnek, ahol a szilárd jogrend és az egyén jogainak liberális fölfogása már amúgy is gyökeret eresztett, mint például Nyugat-Európában vagy Észak-Amerikában.<sup>33</sup> A világnak azokon a részein azonban, ahol ezek az elvek még nem szilárdultak meg, és ahol a nemzeti konfliktusok egyébként is a leghevesebbek, mint például Kelet-Európában, a nemzeti kisebbségek gondolkodását a többség iránti gyanakvás és félelem alakítja. Olyan kormányok uralma alatt élnek, amelyek hírét sem hallották a *neutral concern* liberális elvének. Ezekben az országokban a kisebbségek aligha érik be azzal, ha pusztán egyéni jogokat ígérnek nekik. Ezért csengenek olyan vonzón az ő fülükben a komunitáriusok érvei. Amint egyszer elfogadtuk a posztulátumot, hogy identitása megőrzésének érdekében egy kisebbség kollektív jogokkal rendelkezik, úgy tűnik, megtaláltuk a morális alapot a területi<sup>34</sup> autonómia követeléséhez. De megtaláltuk-e csakugyan?

A területi autonómia kérdésének elemzéséhez tartozik az az empirikus kérdés is, hogy melyek lennének az autonómia bevezetésének várható következményei. A European Science Foundation néhány évvel ezelőtt a „nem domináns etnikai csoportok”<sup>35</sup> vizsgálatára kutatócsoportokat szervezett. Ám ez a terminológia hamis: ha az etnikai csoport fogalmába beleértjük a területhez való jogot is, akkor minden kisebbség értelemszerűen dominál a maga területén. Ugyanis minden kisebbségnek szükségképpen megvan a maga kisebbsége, bárhogy jelöljük is ki a határait.<sup>36</sup> Jászay Antal érzékletes leírása szerint: „*A csoportidentitás legfőbb problémáját matrjoskababa-problémának nevezhetnénk: amikor kettőcsavarjuk a babát, a belsejében egy kisebbet találunk, amit aztán szintén kettényithatunk, hogy egy még kisebbre találjunk benne, amelyet szintén ketté lehet csavarni, hogy egy annál is kisebbre akadjunk és így tovább... El kell döntenünk, hol az a pont, amikor az egészet abba hagyjuk, és többé nem csavarjuk ketté a babát, hogy még kisebbeket és még oszthatatlanabbakat találjunk a belsejében. A folyamat egyellen igazságos, morálisan támadhatatlan végpontja csak a legeslegutolsó baba lehet, vagyis a szétszavarrhatatlan egyén...*”<sup>37</sup> Jászay matrjoskababája azt példázza, hogy csak önkényesen választhatjuk meg, melyik ponton nem ismerjük el többé jogosnak egy csoportnak azt az igényét, hogy különálló, identitással rendelkező egységnek tekintsük.

És ezzel visszaérteztünk kiindulópontunkhoz, ahhoz a fölismeréshez, milyen nehéz elválasztani a „tényeket” a nyelvtől. A különféle társadalmi törekvések új kifejezéseket hoznak létre. Ugyanakkor ezek a törekvések a meglévő társadalmi szókincsből is táplálkoznak, amelynek megvan a maga saját formálóereje. Az „állam”, „nemzet” és „nemzeti kisebbség” szavak különféle használata is azt bizonyítja, hogy a nyelv nemcsak leírja, hanem maga is alakítja a „valóságot”. A szavak nem egyszerűen jelölik vagy tükrözik a „dolgokat”, hanem ahhoz is megvan a hatalmuk, hogy saját képükre formálják őket.

## Jegyzetek

1. Joseph A. Schumpeter: CAPITALISM, SOCIALISM, DEMOCRACY (1942). London, 1957. 146–147.
2. Penelope J. Corfield, szerk.: LANGUAGE, HISTORY AND CLASS. Oxford, 1991. 4–5.
3. T. D. Weldon: THE VOCABULARY OF POLITICS. Penguin, 1955. II. f. és 18. f.
4. Uo. 45. f.
5. Uo. 15–16. o. Akkoriban sokan vallották, hogy az a kérdés, milyen is a „jó állam”, nem filozófiai probléma, amelyet akkor tudunk megoldani, ha előbb tisztázzuk a legfontosabb fogalmak jelentését, hanem lényegében a politikai intézmények állapotára vonatkozó empirikus kérdés. Vö. uo. 178–179.
6. 1956, Oxford. VII.
7. Peter Laslett és W. G. Runciman, szerk.: PHILOSOPHY, POLITICS AND SOCIETY, második sorozat, Oxford, 1962.
8. Uo. 1–33.
9. Uo. 4.
10. Robert Nozick: ANARCHY, STATE, AND UTOPIA. Oxford, 1974.
11. Oxford, 1985. A könyv a demokrácia mellett fölhozható liberális érvek éles bírálata.
12. Uo. 3–5. A CHURNING (KÖPÜLÉS) című fejezet, 232. f. és 282. o.
13. David Miller, szerk., Oxford. Az „állam” című szócikket Murray Forsyth írta.
14. Uo. 503–506.
15. R. G. Collingwood: THE IDEA OF HISTORY. Oxford (1946), 1961. 282–283., 215.
16. Kelet-Európában sok történész még mindig fölleli a középkori írásos dokumentumokban az „állam”-ot.
17. John Plamenatz: MAN AND SOCIETY. 1963. I. köt.; Quintin Skinner: THE FOUNDATIONS OF MODERN POLITICAL THOUGHT. Cambridge, 1978. II. köt.
18. Quintin Skinner: THE FOUNDATIONS. I. köt. X., II. köt. 352.
19. „The state”, in: POLITICAL INNOVATION AND CONCEPTUAL CHANGE című kötetben, szerk. Terence Ball és mások. Cambridge, 1989. 90–131.
20. Idézi James van Horn Melton: „SOCIETY” IN GERMANY című tanulmányában, in: Penelope J. Corfield: i. m. 148.
21. I. m. 12.
22. Weldon „a szavak hipnotikus erejéről” beszél, amely az „abszolút mérce illúzióját” kelti bennünk, i. m. 30–31.
23. Lásd a NATIONALISM című kötetben (London, 1976, szerk. E. Kamelka) a Plamenatz által írott fejezetet, és ALIAN RULE AND SELF-GOVERNMENT című korábbi munkáját (1960).
24. Önmagában eldönthetetlen, mi tekinthető különálló nyelvnek és mi egyszerűen csak nyelvjárásnak.
25. Az a gyanúm, hogy ezt a kifejezést az „etnikai identitás” mintájára alkották, ez utóbbi pedig az Egyesült Államokból került át Európába, ahol azután futótűzként terjedt a nyolcvanas évek elején.
26. Ady Endre és Jászi Oszkár eszményei időnként ma is megtalálhatók magyar értelmiségi körökben.
27. A „nemzetiségnek” nincsen joga önálló területre, viszont amikor a magyar–horvát Nagodba 1868-ban elismerte Horvátország autonómiáját, ezzel együtt azt állította, hogy szemben a szász, szlovák, rutén, román és szerb „nemzetiségekkel”, a horvátokat külön „nemzetnek” tekinti.
28. Sok német liberális gondolkodott így, nálunk pedig például Eötvös József.
29. Például Hippolyte Taine és Leslie Stephen, hogy csak kettőt említsünk a sok közül.
30. Lásd még Rawls korábbi cikkét, Laslett és Runciman szerk., második sorozat, 1964. 132. f.
31. Lásd például: Charles Taylor: HEGEL. Cambridge, 1975; uő.: MULTICULTURALISM AND THE „POLITICS OF RECOGNITION” (kommentárokkal). Princeton, 1992; Will Kymlicka: LIBERALISM, COMMUNITY AND CULTURE. Oxford, 1989; Shlomo Avineri és mások: COMMUNITARIANISM AND INDIVIDUALISM. Oxford, 1992.
32. Michael Walzer és Alasdair MacIntyre, in: Shlomo Avineri: i. m. 4. f. stb. (az „erkölcs” és „igazságosság” szavak elemzése azt bizonyítja, hogy ezek kulturálisan determináltak); A. MacIntyre: AFTER VIRTUE. A kommunitériusok sokat merítettek Weldon munkáiból is.
33. Nem véletlenül. Will Kymlickát (aki nem

fogadja el a kommunitarizmust) kanadai, bennszülött indiánok és más csoportok helyzete foglalkoztatja elsősorban.

**34.** Mert ha (mondhatnánk) a nemzeti autonómia nem jelenti egyszersmind a saját területhez való jogot is, akkor fölösleges kollektív nemzeti jogokat követelni, hiszen az egyesülési jog ugyanúgy megteszi.

**35.** A kifejezés (tudtomon kívül) még a jelen tanulmány alapját képező előadásom címébe is becsúszott a konferencia programjának első változatában.

**36.** A Habsburg Birodalomban a magyarok mint elnyomott nemzet 1848-ban autonómiát követeltek maguknak egy olyan területen,

amelyen a lakosság kevesebb mint negyven százalékának volt magyar az anyanyelve. A szerb vezetők az autonóm Magyarországon autonómiát követeltek a szerb kisebbségnek egy olyan területen, a Vajdaságban, ahol a népességnek alig egyharmada beszélt szerbül és így tovább. Ahogy továbbhaladunk, minden kisebbségen belül találunk valamilyen újabb kisebbséget.

**37.** Anthony de Jasay: LIBERTIES, RIGHTS AND THE STANDING OF GROUPS. In: P. Foss, szerk.: ECONOMIC APPROACHES TO ORGANIZATIONS AND INSTITUTIONS. Aldershot, 1995. 263. (NB. a Jászay által használt „*unscrewable individual*” kettős értelme lefordíthatatlan.)

---

## BRANDYS ÚJ NAPLÓJA

Brandys húsz éve nem ír regényt, a RONDÓ volt az utolsó s egyben a legjobb is (már hét éve ott a fordítása az Európa Kiadónál a megjelenés minden reménye nélkül). E két évtized legnagyobb részét naplóírással töltötte, 1978-tól 1987-ig írta a HÓNAPOK-at, ebből elsőként a *Máshonnan Beszélő*ben jelentek meg magyarul részletek.

1981 decemberében emigrált, Párizsban él, hét éve immár „minden kényszer nélkül”, kerülve a heroikus emigráns pózát. Néhány éve kezdett megint naplót írni, ebből ZAPAMIĘTANE (EMLÉKEZETBŐL) címmel jelent meg egy vékony kötet (WYDAWNICTWO LITERACKIE, Kraków, 1995). Legfőbb témája a lengyel irodalmi

élet, némi nosztalgiával tér vissza a szerkesztőségek, alkotóházak, fekete-tengeri nyaralások és az írószövetségi szalonélet egzotikus világába. Hű marad az anekdota legősibb hagyományaihoz: történeteiben az erotika és a politika kerül előtérbe.

A részletben szereplő író, Wilhelm Mach (1917–1965) nálunk kevésbé ismert, bár AGNIESZKA című regénye magyarul is megjelent (Európa, 1966). Lengyelországban nemrég még fontos írónak tartották, HEGYEK A FEKETE-TENGER-NÉL (1961) című regénye korai példa a lengyelül autotematikusnak, magyarul öntükrözőnek nevezett típusra.

Mihályi Zsuzsa