

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 individualizmussával. 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, amelylyel 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 végig húzódik 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 megszthatónak*. 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 elveszített 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 közösséget 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 esetként 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 definiálni, 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.