

Tóth Szilárd

Szabadság, demokrácia és politikai közösség

Politikatudományi Intézet

Témavezetők:

Balázs Zoltán (CSc)

Losoncz Alpár (PhD)

© Tóth Szilárd

Budapesti Corvinus Egyetem

Nemzetközi Kapcsolatok és Politikatudományi Doktori Iskola

SZABADSÁG, DEMOKRÁCIA ÉS POLITIKAI KÖZÖSSÉG

A republikánus-liberális vita

Doktori értekezés

Tóth Szilárd

Budapest, 2021

Tartalomjegyzék

I. Bevezetés	7
II. A szabadság morális iránytűje	20
II.1 Bevezetés.....	20
II.2 Mi köze a hatalomnak a szabadsághoz? Negatív és republikánus koncepciók.....	22
II.3 Republikánus szabadság és liberális egyenlőség	29
II.4 Hogyan mérsékelhető az önkényuralom?	37
II.5 Következtetés	44
III. Szabadság, demokrácia és politikai részvétel.....	46
III.1 Bevezetés	46
III.2 Lehetséges-e a demokratikus elszámoltatás?.....	48
III.3 Mi köze a szabadságnak a demokráciához?	53
III.4 Mennyi demokratikus részvételre van szükség?.....	60
III.5 Lehet-e kényszeríteni a demokratikus részvételt?	64
III.6 Politikai vagy perfekcionista republikanizmus?	67
III.7 Következtetés	72
IV. Szabadság és közösség	74
IV.1 Bevezetés	74
IV.2 Mire jó a közösségi integráció?	75
IV.3 Miért veszélyes a közösségi integráció?.....	86
IV.4 Következtetés.....	98
V. Melyik közösség? Ki hazája?	100
V.1. Bevezetés	100
V.2. Hogyan haladható meg a nacionalizmus? Meghaladható egyáltalán?.....	102
V.3 A nemzetállam szerkezeti adottsága: az etnokulturális elfogultság.....	109
V.4 A Viroli-féle patriotizmus rejtett implikációi: anarchizmus és kozmopolitizmus..	113
V.5 Következtetés	119
VI. Kisebbségek és multikulturalizmus a köztársaságban	121
VI.1 Bevezetés	121
VI.2 A multikulturalizmus politikai programja	122

VI.3 A multikulturalizmus melletti érvek	125
VI.4 Egy republikánus alternatíva?.....	129
VI.5 A multikulturalizmussal kapcsolatos republikánus dilemma	133
VI.6 Következtetés: a dilemma kezelhető.....	137
VII. Szecesszió vagy egység?	142
VII.1 Bevezetés	142
VII.2 El lehet-e dönteni elvi alapon a dilemmát?	143
VII.3 A republikánus mérce elvont és kétértelmű	147
VII.4 Következtetés	150
VIII. Republikanizmus és bevándorlás: mit diktál a szabadság?	153
VIII.1 Bevezetés.....	153
VIII.2 A demokrácia és a segítségnyújtás dilemmája.....	154
VIII.3 Republikánus érvek az állami határellenőrzés <i>ellen</i>	157
VIII.4 Republikánus érvek az állami határellenőrzés <i>mellett</i>	162
VIII.5 A dilemma feloldása?.....	165
VIII.6 Következtetés	172
IX. Zárszó	174
X. Irodalomjegyzék.....	181
X.1 A szerző témában született publikációi	197

I. Bevezetés

A liberalizmus és a liberális demokrácia válságban vannak. Az 1989-ben alakult harmadik magyar köztársaság elbukott, a helyén 2010 óta hol „hibridnek”, hol „illiberálisnak”, hol „kompetitív autoriternek”, hol „plebiszciter vezérdemokráciának”, hol valami egyébnek nevezett rezsim működik. A kormányt korlátozó fékek és ellensúlyok nagyrészt eltűntek, a hatalom egy viszonylag szűk kör kezében koncentrálódik. Bár látványos, a magyar eset nem egyedülálló. A liberalizmus és a liberális demokrácia válsága világméretű. A 70-es évek óta Nyugaton is meggyöngültek a civil és szakszervezetek, visszaesett a politikai részvétel és az intézményekbe vetett bizalom, és egyre csak nő az állampolgári apátia. A helyzet nem mindenütt és nem is minden értelemben katasztrofális. A választási részvétel például azokban az európai országokban is stabilan magas, ahol a magyarországihoz hasonló rezsim működik. Ám a tendencia ezzel együtt is, a lényegét tekintve adott. Hogy micsoda okozza, azt nem olyan egyszerű megmondani. Politológusok, szociológusok, kultúrakutatók, közgazdászok és sokan mások próbálják kitalálni évtizedek óta. Ami konkrétan a politikafilozófiai megfontolásokra vonatkozik, ezek gyakori közös nevezője az, hogy a válság *egyik* oka maga a liberalizmus.

Kelet-Európában például óriási jelentősége van annak, hogy a kommunista diktatúra tapasztalata miként formálta az 1980-as évek „demokratikus ellenzékének” politikaképét. Tamás Gáspár Miklós egyik esszéje szerint a fő tapasztalat az volt, hogy az állam túlterpeszkedik, és úton-útfélen beavatkozik az emberek életébe. A jogok korlátozása és az ellenzékiek börtönbe vetése egy dolog. De hasonlóan fontos az is, hogy a diktatúra folyton *mozgósította* az embereket, és életük során fölülről szervezett intézmények sokaságába kényszerítette bele: gyermekkorban az úttörőkhöz, aztán a hadseregbe, a szakszervezetbe, lehetőleg a pártba és így tovább (Tamás 1999). Tegyük hozzá, Tamás gondolatmenetétől kicsit elvonatkoztatva, hogy az egész jelenség mögött sajátos ellentmondás rejlett. A kommunisták egyik fő *ideálja* a 19. század óta a társadalmi és politikai berendezkedés „demokratizálása” volt, még ha ez alatt nem is a többpártrendszerrel működő képviselői kormányzatot értették. Ám ideálok ide vagy oda, történetileg tudjuk, hogy ebből a demokratizálásból soha nem lett semmi, illetve alig valami. A forradalmi mozgalmak

közvetlen demokratikus kísérletei rendre kérészetűnek bizonyultak. A *megvalósult*, „kommunistának” nevezett rendszerek kivétel nélkül, így Kelet-Európában is, diktatúrák voltak, és ezért a politikai részvétel is hamis, az állam által kényszerített formát ölthetett csak. Tamás szerint többek között éppen ettől undorodtak meg a rendszer ellenfelei. A „demokratikus ellenzék” eszmeiségének, sajátos liberalizmusának így fontos eleme lett a tágran értett államélettel szembeni szkepszis és a tartalmas privát élet utáni vágy. A szocializmus helyett olyan rendszert szerettek volna ezek az emberek, aminek alacsonyak a „fenntartási költségei”, nem mozgósít állandó jelleggel, hanem lehetővé teszi az erőnnel való „takarékoskodást”. Ennyiben még a neokonzervatívok és a radikálisok is meg tudtak egyezni egymással (Tamás 1999: 300).

Csak hogy a politika-ellenességnek veszélyei is vannak. Vámbéry Rusztem¹ mondja Faludy György önéletírása, a *Pokolbeli víg napjaim* tanúsága szerint, hogy még „a legdemokratikusabban megfogalmazott alkotmány sem ér egy hajítófát, ha nem (...) szokásokon alapszik, és nem az emberek szívében él” (Faludy 2005: 215). Ha a polgárokat arra szoktatjuk, hogy az államélet alávaló, akkor előbb-utóbb túl sokan fognak elfordulni tőle, és az a kevés sem jön össze, ami az „alacsony fenntartási költséget” kiadná. A kérdés az: lehetséges-e, hogy az efféle politika-ellenes mentalitás is hozzájárult a harmadik köztársaság bukásához? Legalább egy dolog valószínűsíti, hogy igen. A harmadik köztársaság politikai rendszerét és az 1989 utáni két évtized gyakorlatát jórészt a „demokratikus ellenzék” generációja alakította, beleértve ide azokat is, akik magán az „ellenzéken” kívül estek. Ennek a generációnak a gondolkodása, értékei, vitái, konfliktusai óhatatlanul rányomták bélyegüket a 2010 előtti politikatörténetre. Talán az az utánira is. Ugyan miért ne lenne elképzelhető, hogy a kommunista diktatúra tapasztalatából eredő politika-ellenesség szintűgy rányomta bélyegét erre a történetre? Miért ne lenne elképzelhető, hogy a köztársasági rendszer a „születési rendellenessége” miatt alkalmatlan volt rá, hogy összetartó, köztársaságparti közösség megszerveződését segítse? Egy biztos: ilyen közösség nem alakult ki, vagy ha ki is alakult, nem lett elég széleskörű és áldozatkész

¹ Vámbéry Rusztem (1872-1948) ügyvéd, jogászprofesszor, polgári radikális publicista, Vámbéry Ármin, a neves orientalista fia.

ahhoz, hogy kivédje az autoriter tendenciákat. Úgy is mondhatnánk: gyöngye maradt a politizálni hajlandó civil társadalom.

A spekuláció talán ismerős lehet. Külön kérdés, hogy mekkora magyarázó ereje van neki. Először is, a liberalizmus válsága világméretű, és a nyugat-európai előzmények nem is feltétlenül állíthatóak párhuzamba a kelet-európaiakkal. Nyugaton nem volt kommunista diktatúra, és lám, mégis adottak – még ha kicsit másként is – a bevezetés elején felsorolt válságjelenségek. Másodszor, a politikafilozófiai spekuláció magyarázó ereje már csak a dolog „műfajából” adódóan is korlátozott. A mai válságnak megannyi gazdasági és szociológiai oka is van, vagy lehet. Ami a nyugati példát illeti, itt a szakszervezetek gyöngülése mögött az 1970-es évek óta ott van az ipar leépülése, a szolgáltató szektor növekedése és a kormányok neoliberalizáló, piac- és tőkepárti politikája is. Keleten a civil társadalom gyöngesége elsődlegesen inkább abból adódik, hogy a kommunista diktatúra negyvenöt éve tönkretette a talajt, amiből kinőhetett volna. Végül harmadszor, azt is számításba kell venni, hogy a rendszerváltozás sok ígéretét, mindenekelőtt a Nyugathoz való fölzárkózást nem tudta beváltani, és ez elkerülhetetlenül rossz hírbe hozta a rendszerváltás egyik fő „ideológiájaként” megjelenő liberalizmust is. Ezek „hardcore” empirikus kérdések. Amit a politikafilozófiai spekuláció hozzátehet az egészhez, az az, hogy megvizsgálja, vajon az ilyen-olyan normatív elképzelések, beleivódva a közbeszédbe, az oktatásba és a szokásainkba, miként orientálják a politikai cselekvést. Ha kiderül, hogy „rossz” irányba orientálják – jelentsen ez bármit –, annak igenis lehet köze, még ha korlátozott is, a politikai rendszer válságához.

A nagy kérdés itt az, hogy a válságból kifelé vezető út egyben a liberalizmusból is kifelé vezet-e. Ezzel kapcsolatosan megoszlanak a vélemények. Maguk a liberálisok ragaszkodnak hozzá, hogy a válasz az, hogy „nem”, elvégre az elmélet jó, és a válság okai sem benne keresendőek (Kis 2019). A kritikusok ezt vitatják. Jellemző kiindulópontjuk az, hogy a liberális elmélet „alkatilag” képtelen rá, hogy betöltse a neki szánt politikai szerepet. Hiába „jó” az erkölcsileg helyes kormányzat igazolására, ha arra már alkalmatlan, hogy ennek a kormányzatnak a fennmaradását is biztosítsák vele. Az ilyen kritika elsőre furcsán szokott hatni. Mintha fordítva ülnénk a lovon: a liberalizmus, elvégre, az igazságosság elsődlegességét valló, eredendően morális elmélet. A demokráciának itt csak *instrumentális*

értéke van: arra való, hogy az erkölcsi célok elérését, a szabadság, az egyenlőség és az egyéni autonómia kiteljesedését garantálja. Ha úgy tetszik, nem a liberalizmus van a demokráciáért, hanem pont fordítva. Akkor meg mégis mi jogon kérjük számon az „alkati”, politikai dolgokat? Bár a kérdés a maga nemében jogos, a probléma igazság szerint álprobléma. Michael Sandel terminológiáját kölcsönözve: ha egy morális elméletnek van mondanivalója a politikáról, akkor nem árt, ha „közfilozófiaként” is működőképes. Ha a demokrácia a legalkalmasabb az erkölcsi célok szolgálatára, akkor a liberálisok szemében nem csak igazolt, hanem megvédelmezendő is kéne, hogy legyen. És ezt érthetjük szó szerint is. A praktikus kérdés így a következő: biztos-e, hogy jól tesz a liberális (morált védeni hivatott) demokráciának az, ha a liberális értékek elterjednek a társadalomban?

Az elmúlt negyven-ötven év megannyi politikafilozófiai irányzatot szült, ami a kérdésre nemmel válaszol. Nem szeretném, és a bevezetőben különben sem tudnám mindet áttekinteni. Vannak köztük ismerősek, konzervatívok, marxisták és anarchisták, és vannak újszerűek is, mint például a deliberatív demokráciaelmélet, a multikulturalizmus, a radikális pluralizmus, a realizmus és a másod- és harmadgenerációs feminizmusok. Alább a sok közül csak egy nagyon specifikus liberalizmus-kritikával foglalkozom. Ez az, amelyik a liberális elméletben részvételi és közösség-szervezési „deficitet” lát. Talán nem nehéz kitalálni, hogy az ilyen kritika miért lehet elgondolkodtató. A liberális demokrácia válságának tünetei rendre a részvétel terén jelentkeznek. Emlékezhetünk a bevezetés elejének fölsorolására: meggyöngyült civil és szakszervezetek, visszaeső politikai aktivizmus, növekvő apátia és a többi. Nem véletlen, hogy az empirikus kutatásokban standard módszertan a civil társadalom erejét azon mérni, hogy milyenek a részvételi mutatók, például mekkora tagsága van az „alulról” szerveződő egyesületeknek, szervezeteknek, hányan járnak ki tüntetésekre meg egyéb nyilvános eseményekre (Hajdu 2012; Howard 2003; Sík – Giczi 2009). A részvétel és a részvétel „kultúrájának” vizsgálata ugyanilyen jó kiindulópont lehet a politikafilozófiai spekuláció számára is.

Az ilyen nyomvonalon haladó, újabb liberalizmus-kritikák közül a *kommunitarizmus* a legismertebb. Elég színes „társaságról” van szó: arisztotelészi és hegeli ihletésű, valamint jobb- és baloldali irányzatai egyaránt léteznek. A közös nevező az a gondolat, hogy a liberális elmélet nem tud mit kezdeni a demokratikus kormányzat *kulturális* alapjaival, és

így túlonként elvont, életszerűtlen(ül racionális) egyén-fogalommal operál. A leghevesebben bíralt példa Rawls „eredeti helyzete” és vele együtt az egész szerződéselméleti hagyomány. Ami a kritika normatív implikációit illeti, ilyenből két fontosabb van. Az egyik a posztkoloniális álláspont elfogadása: a komunitáriusok hajlamosak rá, hogy a felvilágosult individualizmus globális erőltetésében a gyarmattartó attitűd továbbélését lássák, és hogy ennek meghaladása érdekében kulturális relativizmust pártoljanak (Tully 1995). A második, kapcsolódó implikáció az, hogy ha viszont a „mi”, „nyugati” típusú demokráciánk védelme a cél, akkor ehhez a működéséhez szükséges helyi kultúrát is újra kell termelni. Ezek az implikációk nyilvánvaló feszültségben vannak egymással. És ez nem is véletlen. A kommunitarizmusnak *nincsenek* egyértelmű politikai implikációi. A multikulturalizmus és az asszimiláció-párti nacionalizmus egyaránt kihozható belőle.

De hogy a kritika mennyire megalapozott, az ma már kétséges. A komunitárius-liberális vita jószerivel kifulladás (Mason 2000: 10-12; Pogonyi 2012). Ennek két főbb oka van. Az egyik a komunitárius politikai program ambivalenciájából eredő visszássága. A másik ok az, hogy a liberális elmélet szükségszerű kulturális „érzékletlenségéről” szóló tézis egész egyszerűen megcáfolódott. Ma már létezik liberális patriotizmus, nacionalizmus és multikulturalizmus is (Kymlicka 1995; Nathanson 2002; Tamir 1993). Így akik továbbra is részvételi és közösség-szervezési „deficitet” látnak a liberalizmusban, azoknak új érvek után kell nézniük. Érdekes egybeesés, és talán nem is egészen véletlenszerű, hogy a mai republikanizmus pontosan abban az időszakban, az 1990-es évek legvégén vált politikafilozófiai diskurzussá, amikor a komunitárius-liberális vita kezdett lecsengeni. Hogy a tendencia nem véletlenszerű, azt valószínűsítheti a kommunitarizmus egykori nagy alakjának, Michael Sandelnek az esete, aki az ezredfordulóra maga is átvedlett republikánussá. Itt tehát könnyen lehet valamiféle, ha nem is túlságosan szerves összefüggés a diskurzusok között. Mára az „erőviszonyok” mindenesetre teljesen mások, mint húsz éve voltak. A republikanizmus egyértelműen a vezető liberalizmus-kritikai irányzatok közt van az angolszász, analitikus politikafilozófiában. Tematikus folyóiratlapszámok és konferenciák sokasága tanúskodik erről. A kommunitarizmus iránti érdeklődés csekély, vagy legalábbis messze csekélyebb. A tematikus átfedés azonban ne legyen megtévesztő! A mai republikánusok nem ugyanott veszik föl a fonalat, ahol a komunitáriusok elhagyták. A részvételi és közösség-szervezési „deficit” tézise közös, de a megközelítés már merőben

eltérő. A mai republikánusok szerint a részvétel „kultúrájának” válságához a liberálisok nem a kulturális kérdésekre való totális érzéketlenséggel járultak hozzá, hanem azzal, hogy rossz politikai célokat tűztek ki maguk elé. Konkrétan: az elmélet központi, de legalábbis névadó ideálja a 19. század óta egy „rosszul” értelmezett, kiüresített szabadság-fogalom. Ez a probléma gyökere. Ezért van az, hogy a liberális elmélet alkalmatlan a demokrácia védelmére, és ezért van az, hogy a belőle kihozható közösség-koncepciók is mindig elégtelenek lesznek. Íme hát a mai republikánusok radikális tézise, aminek a disszertációmban utánajárok.

Fontos, hogy a mai republikanizmus nem vadiúj filozófiaként, hanem egy több évezredes hagyomány reneszánszaként jelentkezett a múlt század végén, és eredetileg nem is a politikafilozófia, hanem az eszmetörténet és az alkotmányjog területén. Ami az eszmetörténeti vizsgálódásokat illeti, ezek a Cambridge-i Iskolához kötődnek, illetve mindenki más előtt J. G. A. Pocockhoz és tanítványához, Quentin Skinnerhez. Pocock 1975-ben jelentette meg nagyszabású művét a „machiavelliánus pillanatról”. Ennek fő gondolata szerint az ókori Görögországtól és Itáliától, a reneszánszon és az újkori forradalmi mozgalmakon keresztül, egészen a 20. század elejéig egy különálló republikánus hagyomány körvonalazható, ami elválik a bevett irányzatoktól, a liberalizmustól, a konzervativizmustól, a szocializmustól és a többitől. Legfontosabb szerzői Arisztotelész, Cicero, Polübiosz, Livius, Machiavelli, James Harrington, Algernon Sidney, John Miltont, az *Alapító Atyák*, Rousseau, Montesquieu és Hannah Arendt. Skinner kissé finomítja, differenciálja Pocok elbeszélését, és az egységes republikanizmus helyett *két* hagyományról beszél: egyik a „római” ihletésű, atlanti republikanizmus, a másik a „görög” ihletésű, populist, plebejus republikanizmus. A lista azóta folyamatosan bővül. Skinner követői és kritikusai az utóbbi években számos egyéb szerzőről (Locke-ról, Spinozáról, Hegelről, Marxról, Hayekről) és irányzatról (a levellerekről, a diggerekről és másokról) próbálták már bizonyítani, hogy ezért vagy azért szintűgy a republikanizmushoz sorolhatóak (Leipold 2020; Bohman 2010; Herold 2013; Prokhovnik 2004). Mindebből igencsak merész elképzelés látszik körvonalazódni, néha már-már úgy tűnik, mintha egyesek az európai (eredetű) politikafilozófia legjavát mind a republikanizmus részének tekintenék.

Ami az alkotmányjogi vitát illeti, ez bár párhuzamosan zajlott az eszmetörténeti kutatásokkal, valamelyest mégis független volt tőle (lásd Lévai 2003). A vita tárgya az amerikai alkotmány volt. Az 1980-as évekig többé-kevésbé még bevett volt a fölfogás, mely szerint az *Alapító Atyák* eszmetörténeti ihletése csakis a természetjog és a Locke-iánus liberalizmus volt. Pocock mellett Frank Michelman, Cass R. Sunstein, Mark Tushnet, Gordon Wood és a mások ezt a fölfogást kezdték bírálni a 80-as években. Amellett érveltek, hogy amilyen fontos szerepe volt a természetjogi és liberális ihletésnek, ugyanolyan fontos volt a klasszikus republikánus szellemiség is. Sunstein ennek bizonyítékát a politikai rendszer működésén véli fölfedezni. Az amerikai rendszer ugyanis nem pusztán aggregálja a meglévő preferenciákat – Sunstein szerint ez lenne a liberális követelmény –, hanem a megfontolt, észszerű döntéshozatalt is támogatja, és ennek elérése érdekében deliberatív (értsd: republikánus) elemeket is magában foglal.

De mégis mi az a „republikanizmus”, ami egybefűzheti mindazt, amit említék: Cicerót Spinozával, Marxot az amerikai alkotmánnyal, vagy akár Machiavellit Hegellel? Ez nem csak történeti, hanem normatív, politikafilozófiai kérdés is egyben. A legfontosabb kortárs válasz, egyben az egyedüli szisztematizáló munka Philip Pettit nevéhez fűződik. Nehéz túlbecsülni a szerepét: a republikanizmus csak azután vált igazán politikafilozófiai diskurzusává is, hogy 1997-ben megjelent Pettit *Republicanism* című, ma már alapműve. Ezt az évek során egy csomó másik követte: például a 2001-es *A Theory of Freedom*, a szabadság elvontabb értelmezéséről, aztán a 2012-es *On the People's Terms* egy republikánus demokrácia-konceptióról, vagy a 2014-es *Just Freedom* a republikanizmus igazságosság-elméletéről. Pettit munkássága megkerülhetetlen, ő az egész mai diskurzus legfőbb referenciája. Regeteg a követője, de ugyanilyen számos a (baráti vagy ellenséges) kritikusa is. Előbbiek közé többek között John Maynor, Cécile Laborde, Richard Bellamy, Maurizio Viroli és Iseult Honohan tartozik, utóbbiak közé Steven Wall, Charles Larmore, Matthew Kramer, Ian Carter és mások.

Miről szól tehát a republikanizmus? Mivel mai változatát tekintve liberalizmus-kritikai irányzatról van szó, Pettit válaszát is érdemes a liberalizmussal szembeni kifogásokkal kezdeni. A probléma mélyén, mint említettem, a szabadságról szóló gondolkodásunk vélt félrecsúsztatása rejlik. A kulcsszöveg Pettit szerint Isaiah Berlin

nagyhatású esszéje a szabadság két fogalmáról (lásd Berlin 1990). Mi ennek a lényege? Berlin úgy véli, szabadságból kétféle van: „pozitív” és negatív”. „Pozitív” értelemben szabadnak lenni annyit tesz, mint ténylegesen, tehát pszichológiai, racionális értelemben is a magunk urának lenni. A „negatív” szabadság ezzel szemben az, amikor nem akadályozza konkrét kényszer a cselekvésünket. Vegyünk egy példát a különbség szemléltetésére! Dohányos vagyok, függő, de közben azt is tudom, hogy ez nem tesz jót nekem. A „negatív” szabadságom akkor adott, ha cigarettához tudok jutni. Elvégre erre vágyom. A „pozitív” értelemben viszont pontosan akkor vagyok szabad, ha uralkodni tudok magamon, és az „eszemre” hallgatva nem gyújtok rá. Ezek nagyon nem ugyanazok a dolgok. És mégis, mindkét koncepció megragad valami elemet abból a homályos dologból, amit a hétköznapi életben „szabadságnak” nevezünk. Azt pláne nem kell magyarázni, hogy a distinkció miért megvilágító erejű politikai szempontból. A 20. századi hidegháborús ideológiák például, vagy inkább azok „hivatalos” változatai kiválóan értelmezhetők ilyen logika alapján. A kommunizmus tipikus esete a „pozitív” szabadságra – akár impliciten – alapozó gondolkodásnak. Itt az ember „ésszerű”, „valós” érdekeit a kinyilvánított akaratával szemben is érvényesíteni kell. Erre való a proletárdiktatúra. A szabadpiaci liberalizmus ehhez képest egész másról szól. Itt a metafizikus „képzelgésnek” kicsi a jelentősége. Az a fő, hogy az emberek a „negatív” értelemben legyenek szabadok, tehát ne legyen *konkrét* akadálya az egyéni akarat kinyilvánításának (értsd: a kereskedelemnek és a fogyasztói döntéseknek). Hogy az adott akarat tényleg az illető „sajátja”-e, vagy manipulált, az tulajdonképpen másodlagos.

Pettit mindezzel együtt azonban félrevezetőnek tekinti Berlin esszéjét, mégpedig azért, mert a pozitív-negatív distinkció elrejt egy *harmadik* koncepciót, a republikanizmusét. Ez a harmadik koncepció – habár látjuk majd, hogy esetenként keresztezi a másik kettőt – alapvetően másról szól. A standard republikánus definíció szerint akkor vagyunk szabadok, ha senki sem *dominál* bennünket. Sem a konkrét kényszerek, sem a pszichológiai aspektusok nem érdekesek önmagukban. Az számít elsődlegesen, hogy milyen hatalmi viszonyok vannak a társadalomban. Ez befolyásolja leginkább az egyéni mozgásteret. Pettit a liberális elmélet fő hibájának azt tekinti, hogy ezt a pofonegyszerű dolgot nem lehet értelmezni felőle. Úgyhogy itt van a kutya elásva. A hatalmi kérdésre érzéketlen, „negatív” szabadságeszményre ugyanis demokráciát sem lehet alapozni. Ezt a fajta szabadságot egy

jóindulatú, önmagát megtartóztató autokrata is biztosítani tudja. Elméletben sem részvételre, sem részvételi „kultúrára” nincs hozzá szükség. És ezen a ponton jut politikai zsákutcába a liberális elmélkedés. A legfőbb, névadó eszménye nem igazán kapcsolódik a demokráciához, és ezért nem is ad jó támasztékot a részvételi kedv ösztönzéséhez. Ez az, ami miatt a liberális értékek terjedése *árthat* a demokratikus „közkultúrának”, és így rendkívül áttételesen bár, de hozzájárulhat a liberális demokrácia válságához is. (Ez elméleti probléma. Független attól, hogy az adott országban volt-e korábban kommunista diktatúra vagy sem.)

A republikánus alternatíva – amellet, hogy elvont szinten másik szabadságesszménnyel operál – praktikus szinten egy participatívabb(nak vélt) demokrácia-konceptiót kínál. A cél az „erénytakarékossággal” és az apátiával való leszámolás. A mai republikánusok arra szeretnék ösztönözni az embereket, hogy *többet* politizáljanak, menjenek gyűlésekre és fórumokra, szerveződjének pártba vagy mozgalomba, írjanak, tüntessenek, panaszkodjanak, vitatkozzanak és így tovább. Magyarul mondva, föl szeretnék frissíteni a civil szférát. Az is természetes, hogy a részvétellel kapcsolatos elvárások efféle növelése fokozottan veti föl a motiválás kérdését is. A legtöbb ember szívesebben szenteli idejét a magánéletének, és így nem „jó kedvében” vállalja a politikai részvétellel járó áldozatokat. Ez kihívás. Hogy kezeljék, a republikánusok a társadalom közösségi integrációját, illetve annak egy fajtáját, a patrióta nevelést pártolják. Úgy spekulálnak, hogy a részvételi kedv növelése érdekében előbb az összetartozás és az egymásra utaltság tudatát kell megerősíteni az emberekben. Látjuk majd, hogy ez nem ugyanaz a fajta közösségi integráció, mint amit a komunitáriusok javasolnak. Az alapjai miatt ennek megvannak a maga republikánus sajátosságai.

Amikor öt évvel ezelőtt dolgozni kezdtem ezen a disszertáción, elfogadva az imént összegezetteket, republikánus szellemiségű kritikát akartam írni a fősodorról folyton-folyvást azonosított liberalizmussal és a liberális politikai közösség-fölfogással szemben. Az eredmény egészen más lett. Öt év kutatás és tanulás arra döbbsentett rá, de legalábbis azt a véleményt alakította ki bennem, hogy a republikánus kritikák eltúlszórtak. A liberalizmusban sokkal „több” van annál, mint elsőre tűnik. A tézisem lényege ezért az, hogy ami a *polemikus* szemszöget illeti, a mai republikánusok vállalkozása jelentős részt kudarc. Ezt hét fejezet

során igyekszem bebizonyítani. Az első, ám kissé zavaró módon *II*-es számozású² fejezetben a szabadságról és egyben a demokrácia alapjairól szóló republikánus-liberális nézeteltérést tekintem át. Amellett érvelek, hogy bár a republikánus és liberális szabadságeszmények tényleg másmilyenek, ennek a szélesebb elméleti kontextust tekintve nincsen túl nagy jelentősége. Pláne nem nyilvánvaló, hogy következne belőle bármi a politikai programokra nézve. A népszerű előítélettel szemben nem igaz, hogy a liberalizmus mindig a minimális, „éjjeli őr” államot várja el, a republikanizmus meg a „nagy”, erőteljesen beavatkozó és demokratikus államot. A republikánusok hierarchia-ellenes megfontolásai a liberalizmustól sem *mindig* idegenek. Csak éppen másik „címke” alatt futnak. Ezek az autonómia, de meg inkább az egyenlőség. Ezekre hivatkozva a liberális elmélettel is kritizálható a domináló hatalom. Általánosítani persze nem lehet. A liberalizmus nem minden változatában van meg az, amit a republikánusok számonkérnek. Nem is állítom, hogy meglenne. Csak amellet érvelek, hogy az ellenkező állítás sem igaz. A liberális elmélet sok-sok irányzata között igenis *van* olyan, amelyekben megvannak a republikánusok túlhatalommal szembeni megfontolásai.

A *III*-as számozású fejezet konkrétan szól a demokráciáról és a politikai részvételről. Mindenki hallotta már a közhelyet, hogy míg a liberalizmus inkább a privát élet védelmére, addig a republikanizmus inkább a közéletre, a közösségi erényekre teszi hangsúlyt. A *III*-as fejezetben amellet érvelek, hogy ez a közhely nem egészen fedi a valóságot. A mai republikanizmusnak két fő demokráciaelméleti irányzata létezik: az egyik az intézmények fontosságát hangsúlyozó, általában „neorománnak” nevezett koncepció, a másik a néppárti, „neoathéninek” is nevezett irányzat. Mindkettőnek az a célja, hogy „participatívabb” alternatívát nyújtson a deficitesnek vélt liberalizmussal szemben. Bemutatom, hogy ez csak az utóbbi, néppárti irányzatnak sikerül. Valójában a neoromán demokráciaelmélet: sajátos fajta liberalizmus. Négy elemére bontom a kérdést: először a demokratikus részvétel *értékéről*, másodsor a kívánt *menyiségéről*, harmadszor a *kényszerítéséről*, negyedszer pedig a polgárokkal szembeni, *erényre* vonatkozó elvárásokról szóló nézeteket vetem össze. Kiderül, hogy a neoromán elvárások a négy terület egyikén sem „szigorúbbak”, mint a liberális elméletbe potenciálisan beleilleszthető és gyakran

² Hiszen a bevezető az *I*-es számozású fejezet.

tényleg beleillesztett elvárások. A néppárti koncepciók ezzel szemben mind a négy kérdésről tudnak eredetileg mondani, de ahogy szintén bemutatom, ennek ára van. A néppárti republikanizmus normatív ideálnak visszas. Ugyanazokkal a problémákkal küszködik, mint bármelyik másik néppárti politikafilozófia. És ebből máris levonható egy banális, de ettől még fontos következtetés: nem éri meg bármi áron különbözni a liberális demokraciáelmélettől.

A IV-es számozású fejezet a motiválás kérdéséről szól. Mindegy, hogyan szabjuk meg a politikai részvételre vonatkozó elvárásainkat. Akár sokat akarunk belőle, akár keveset, mindenképpen lesz *bizonyos* szintje, amit elengedhetetlennek fogunk tekinteni. Ez azt jelenti, hogy az embereknek, de legalábbis némely embereknek motiválnak *kell* lenniük. Ami kollektív cselekvési probléma. Kérdés, hogy miként kezelhető. A republikánusok a *közösségi* integrációra esküsznek. A demokrácia működtetéséhez szerintük az kell, hogy az emberek azonosuljanak a politikai közösségükkel, és szolidárisak legyenek a polgártársaikkal szemben. De mit jelent ez pontosan? A fejezet első felében áttekintem, hogy a republikánusoknak milyen elképzeléseik vannak a közösségi integrációról, annak jellegéről, céljáról és hasznáról. Látni fogjuk, hogy akár az egalitárius és demokratikus elképzeléseik, ezek sem mindig mutatnak túl a liberális elméleten. A fejezet második felében a közösségi integrációs program korlátait ismertetem röviden: az ellene szóló főbb erkölcsi érveket és a benne rejlő veszélyeket. A fő probléma az, hogy a program sérti a republikanizmus egalitárius elvét. Ez a feszültség elméleti szinten nem igazán kezelhető. Ez azonban nem jelenti, hogy a republikánusoknak ne kéne mindkét erkölcsi megfontoláshoz, az asszociatívhoz és az egalitáriushoz egyformán ragaszkodniuk. Igenis kell, mégpedig azért, mert mindkettőnek fontos szerepe van abban, hogy a politikai programjuk működni tudjon. Ebből kétféle következtetés vonható le. Ha ragaszkodunk a republikanizmushoz, akkor kénytelen-kelletlen a patriotizmushoz is muszáj lesz. Ha viszont a patriotizmust túlságosan veszélyesnek tekintjük, akkor vele együtt a republikanizmust is jobb lesz visszautasítanunk.

Végül, az V-ös, VI-s, VII-es és VIII-as számú fejezetekben azt konkretizálom, hogy republikánus szempontból melyik közösségi köteleknek kéne politikai relevanciával bírniuk, és hogyan. Négy témát tekintek át: a nacionalizmust, a multikulturalizmust, a

szecesszionizmust és a bevándorlást. A fő kérdés az, hogy a republikanizmusnak van vagy *lehet-e* önálló mondanivalója ezekről a dolgokról. Manapság sokan mondják, hogy igen, és hogy ez a mondanivaló a dominanciától óvó szabadságeszményből ered. Ebben a négy fejezetben ezzel a föltételezéssel vitatkozom. Először is, amellet érvelek, hogy a republikánus szabadság *önmagában* kevés ahhoz, hogy határozott választ adjon a multikulturalizmus, a szecesszió és a bevándorlás kérdésére. Ilyesmikért mindig más – erkölcsi, politikai vagy egyéb – nézetekhez kell nyúlnunk. Másodszor, akármennyire is hangsúlyos eleme neki, a republikanizmus *nem* egyszerűsíthető le a szabadságeszményre. Így még amikor egyértelműnek is tűnik, hogy mit „diktál” a szabadság, a republikánus elmélet egyéb normatív elkötelezettségei ennek az iránynak továbbra is ellentmondhatnak. Harmadszor, azt is kétségbe vonom, hogy a „republikánusnak” nevezett válaszok meghaladnák a liberalizmust. A multikulturalizmus, a szecesszió és a bevándorlás esetében egytől egyig az a helyzet, hogy a republikánus álláspontokat a dominanciától óvó szabadságeszményre alapozzák. Az újszerűség ennek a megalapozó eszménynek az egyediségéből kéne, hogy fakadjon. Ez az eszmény azonban korántsem egyedi, mint ahogy a disszertáció II-es számú fejezetében kimutatom. A nacionalizmus esete kivétel, itt a republikánus vállalkozás nem kudarc, csak kissé irreális. A cél ebben az esetben a modern, liberális nacionalizmus meghaladása lenne. Ennek azonban súlyos implikációi vannak. Végző soron le kell hozzá mondani az államról mint olyanról, és helyette vagy az anarchizmus, vagy valamiféle államok fölötti, lehetőleg globális föderáció mellett kell letenni a garast.

Válság van, ez nem vitás. De hogy ehhez a liberális elmélet (vélt) részvételi és közösségsszervezési „deficitje” is hozzájárult volna, az egyáltalán nem evidens, sőt. Eleve nem is létezik „egységes modern liberalizmus”. Egy rendkívül sokszínű és szerteágazó hagyományról van valójában szó. Természetesen nem állítom, hogy a liberális elmélet minden irányzata vonzó lenne normatív szempontból, és hogy mindegyikben méltó helye és értéke lenne a demokratikus részvételnek és a közösségsszervezésnek. Ez valószínűleg nincs is így. Csak annyit állítok, hogy az a sok-sok minden közül, amit „liberalizmusnak” neveznek, olyan *is* van, ami a republikánusok szimpatikus vállalásait magában foglalja. És ennek lehet jelentősége a válságra nézve is. Még ha el is fogadjuk, hogy a válságnak a gazdaságiak és szociológiaiak mellett elméleti okai is vannak – ami persze szintén nem

evidens –, akkor sem mondhatjuk, hogy ehhez „a” liberális értékrend terjedése járult volna hozzá, hiszen ilyesmi nem is létezik. Ha valami hozzájárulhatott a válsághoz, az legfeljebb csak a liberalizmus egy nagyon sajátos, politika-ellenes és a túlhatalom károosságára érzéketlen irányzatának az elterjedése lehetett. A spekuláció csak ebben a jóval mérsékeltebb változatában védhető.

Mindez viszont nem jelenti, hogy a mai republikánus projekt úgy ahogy van, kudarcos és haszontalan lenne. Erről egyáltalán nincsen szó. A mai republikánusok kiindulópontja érhető, és a politikai konklúzióik is hihetőek. A demokráciában *tényleg* kiegyenlített hatalmi viszonyok kell, hogy legyenek. Ez a politikai rendszer *tényleg* nem működik cselekvőkész polgárok nélkül. A motiváltság biztosítása is igazi kihívás, és a társadalom közösségi integrációja sem rossz „tipp” a probléma kezelésére. Éppen csak azt próbálom meg bebizonyítani, hogy ezek a belátások egyike sem republikánus „kuriózum”. Vagy legalábbis nem szükségképpen azok. A mai republikánus projekt „neoromán” felét így értelmezhetjük a liberalizmuson *belüli* vitához való hozzászólásként is. A „haszna” pontosan az, hogy elég jó érveket szolgáltat ennek a vitának az eldöntéséhez. Megmutatja, hogy a liberalizmus sok-sok változata közül melyik a legvonzóbb „közfizológiként”. Ez az lesz, amelyik elbírja a Pettit-féle, „neoromán” kritikát: érzékeny a túlhatalom károosságára, fontos helyet kap benne a politikai részvétel, van benne válasz a közösség szervezés kihívására és így tovább. Mint Kende Péter mondja, a republikanizmus arra jó, hogy „kiigazítsa” a liberális szemléletet (Kende 2000). Az ilyen, „kiigazított” liberalizmust Richard Daggerrel tartva „republikánus liberalizmusnak” is nevezhetnénk (Dagger 1997). Egy lehetne a válságból kifelé vezető utak közül.

II. A szabadság morális iránytűje

II.1 Bevezetés

A szabadság eszméje sokak számára nagyon fontos. Annyira mélyen rejlik a kultúránkban, identitásunkban és egész modern önértelmezésünkben, hogy a legzsarnokibb rezsimek vezetői is szükségét érzik hivatkozni rá, mégha cinikus módon is. *Papíron* az észak-koreai diktatúra alkotmánya is garantál alapjogokat. Ugyancsak köztudott, hogy a szabadság fogalma a politikafilozófiában is sok figyelmet kap. Két nagy kérdés van itt. Az egyik az, hogy pontosan micsoda az a valami, amit „szabadságnak” nevezünk. Amikor a kollégánk elújságolja, hogy a jövő héten „szabadságra” megy, és nem kell az egész nyarat az üzemben végigszenvednie, nyilván nem ugyanarra gondol, mint amire a „magyar szabadságot” éltető *Nemzeti dal* szerzője, vagy pláne a barátunk, aki arra panaszkodik, hogy nem tud „megszabadulni” rossz szokásától, a dohányzástól. Ami már a másik nagy (politika)filozófiai kérdést illeti, ez az, hogy mennyire „fontos” a szabadság. Az eltérő ideológiák más-más válaszokat adnak erre. Míg a konzervatívok a kormányzati autoritásnak (Oakeshott 1991; Scruton 1980), addig a spektrum balszélén álló kritikai elméletek az egyenlősítő politikának hajlamosak alárendelni a szabadság szempontját.

Pontosabban nagyobb mértékig hajlamosak erre, mint a szabadságot a „legtöbbre” értékelő filozófiák, a liberalizmus és a republikanizmus. A liberálisok a szabadságról a „nevüket” kapták, és nem is véletlenül. Számukra az egyéni autonómia, az emberi méltóság és az egyenlőség mellett ez a legfontosabb eszmények egyike (Dworkin 1989; Dworkin 1990).³ A republikánusok gyakran ennél is tovább merészkednek. Pettit például úgy véli, hogy egy „jó”, tehát kellően robusztus szabadságeszményen kívül nem is kell semmi egyéb a politikai intézmények megítéléséhez használt „morális iránytűnkhez” (Pettit 2014). De ez még nem túlzottan nagy nézetkülönbség. A szabadság értékével kapcsolatban *hozzávetőleges* konszenzus van a liberálisok és a republikánusok között. A vita a másik nagy filozófiai kérdésről szól, arról tehát, hogy mi az a valami, amit „szabadságnak” nevezünk.

³ A liberálisok ettől függetlenül vitákat folytatnak arról, hogy miféle intézmények kellenek a szabadság garantálásához. A gazdaságról: Rawls 1997; Nozick 1974. A kulturális, közösségi kérdésekről Crowder 2013.

Ez az a kérdés, aminek tekintetében a mai republikánusok a leghevesebben kritizálják a liberalizmust. Összefoglalva: a liberális, „negatív” koncepció szerint akkor vagyunk szabadok, ha senki nem avatkozik a dolgunkba. A republikánusok szerint ez a koncepció üres, erkölcsi iránytűnek pedig kifejezetten rossz. Az „igazi” szabadsághoz szerintük arra van szükség, hogy mindenki önállóan irányítsa a saját életét. Ennek az lenne a konkrét előfeltétele, hogy a társadalomban kiegyenlítettek legyenek a hatalmi viszonyok, és senki se bírjon túlhatalommal, *domináló* befolyással mások életére. Ez a republikánus szabadság kritériuma. Ugyanis ahol *vannak* túlhatalommal rendelkező ágensek, ott mindenki nekik van kiszolgáltatva, és így rajtuk kívül senki sem önállóan irányítja az életét. Az önálló irányítás viszont azt is jelenti a másik oldalon, hogy ha úgy akarjuk, esetleg jóvá is hagyhatunk beavatkozásokat. A republikánus nézet azért érdekes, mert szerinte ez még *nem* releváns típusú korlátozás, azaz a beavatkozások *nem* mindig korlátozzák a szabadságot, hanem csak akkor, ha külső, *önkéntes* akarat dönt róluk. Ha erről nincs szó, és maguknál az érintetteknél van a „gyeplő”, úgy nincs miért aggódni.

Elvont szinten tehát tényleg van különbség a liberális és republikánus elképzelések között. De mint alább bebizonyítom, ennek a szélesebb elméleti kontextust tekintve nincs túl nagy jelentősége, és az sem nyilvánvaló, hogy következne belőle bármi a politikai programokra nézve. Nem igaz például, hogy a liberalizmus mindig a minimális, be nem avatkozó, „éjjeli őr” államot várja el, a republikanizmus meg a „nagy”, erőteljesen beavatkozó és demokratikus államot. Egyfelől a republikánusok dominancia-ellenes megfontolásai a liberalizmustól sem *mindig* idegenek. Csak éppen másik „címke” alatt futnak. Ezek az autonómia, de még inkább az egyenlőség. Ezekre hivatkozva a liberális elmélettel is kritizálható a domináló hatalom, és helyeselhető az állami beavatkozás is. Másfelől még csak az sem egyértelmű, hogy a hatalom dekoncentrációját mi segíti jobban, a beavatkozó állam vagy éppen a szabadpiaci politika. A fejezet gondolatmenete az alábbi rendet követi. Először rekonstruálom a liberális szabadságeszményt és a vele szemben szegezett kritikát. Másodszor megvizsgálom a republikánus eszmény dominancia-ellenes tartalmát, és összevetem a liberális egyenlőség-koncepciókkal. Bebizonyítom, hogy ez a tartalom nem egyedi, hanem megfeleltethető a liberalizmusban is ismert *viszonyegyenlőség*nek. Végül harmadszor, azt is bebizonyítom, hogy a republikanizmusnak

nemcsak az egalitárius céljai, de a célok elérése érdekében használt *eszközei* sem különböznek markánsan a liberális alternatíváknál.

II.2 Mi köze a hatalomnak a szabadsághoz? Negatív és republikánus koncepciók

A republikánusok provokatív állítása, ami körül a leghíresebb vita kialakult, az, hogy a modern liberalizmus megjelenése félrevitte a szabadságról szóló gondolkodást Európában és Amerikában: egy üres, erkölcsi iránytűnek rossz eszmény vette át a régebbi, republikánus előd helyét. Az új eszmény persze nem minden tekintetben más. Republikánusok és liberálisok hagyományosan és továbbra is egyetértenek például abban, hogy a szabadság egyik minimális feltétele az, hogy legyenek releváns választási lehetőségeink. Ilyenek híján kényszerpályán mozgunk. Kevesen vitatják, hogy ez így lenne. A leghíresebb kivétel Thomas Hobbes, aki úgy véli, hogy amíg meg tudjuk tenni, amit aktuálisan szeretnénk, lényegtelen, hogy egyébként mást nem is tehetnénk meg (Hobbes 1996). Aki a *The Rolling Stones*-t hallgatja szívesebben, azt nem kéne, hogy zavarja, ha a *The Beatles* albumait betiltják. Mégpedig azért nem, mert az ilyen embernek senki sem korlátozza a cselekvését, mindig megkapja, amire vágyik. Hobbesnak ezzel a fölfogásával persze van egy óriási bökkenő: nincs olyan ember a világon, aki az élete során soha nem gondolja meg magát. A *Stones*-rajongónk egy este randevúra megy. A hangfalból *Beatles*-válogatás szól csöndesen. A randevú jól sikerül, emberünk szerelmes lesz. És nem is csak a lányba: megszereti a *The Beatles*-t is. Szerencsétlenségére azonban ez akkor történik, amikor a liverpooli fiúk zenéjét a kormány betiltotta. Emberünk ekkor két dolgot tehet: vagy kiharcolja az új preferenciája érvényesítését, vagy pedig lemond róla, és megtanulja szeretni azt, amit meg is kaphat. Hobbes elméletének furcsa implikációja az, hogy a két opció teljesen egyenértékű. De ez a valóságban abszurdum, mint arra Isaiah Berlin rá is mutat a szabadság két fogalmáról szóló, híres esszéjében (1990). Ha leküzdök egy vágyat, lesz majd helyette másik. Ha ez a másik épp kielégíthető lesz, akkor máris teljesül a Hobbes-féle kritérium: az *aktuális* preferenciámat ismét érvényesíteni tudom. Ez viszont azt jelenti, hogy mindaddig „szabad” lehetek, amíg a vágyaimat a lehetőségekhez tudom idomítani. De ennek így semmi értelme. Hobbes mintha fogalmakat tévesztene össze. A vágyait könnyedén föladó ember, véli Berlin, boldognak boldog, de ettől még nem szabad a szó politikai értelmében. Nem elég, ha csak azt tehetjük meg, amit *aktuálisan* szeretnénk. Attól függetlenül kell tudnunk megtenni, amit

szeretnénk, hogy micsoda az, amit szeretnénk. Releváns választási lehetőségek nélkül *nincs* szabadság.

A szabadság második minimális föltétele az, hogy a választási lehetőségeinkkel tisztában is legyünk. Nem kell objektíven kényszerpályán lennünk ahhoz, hogy úgy viselkedjünk, mintha azon lennénk. Éppen elég, ha valamiért rosszul mérjük föl a helyzetünket. Maradva az előbbi példánál, ha a kormány a *The Beatles* albumait nem tiltja be, de a propaganda mégis elhiteti emberünkkel, hogy igen, és emberünk nem veszi a fáradságot, hogy utánajárjon az igazságnak, akkor azt fogja képzelni, hogy továbbra is csak a *The Rolling Stones* albumai érhetőek el, és ennek megfelelően fog cselekedni. Szabad lesz a választása? Dehogyan is: nem tudván, hogy másként is tehetne, a kormány óhajai szerint, és a tulajdon vágyaival ellentétesen fog viselkedni. Ezért szokás azt mondani, hogy a szabadságnak nem csak objektív, hanem *kognitív* előfeltételei is vannak. Ez persze csúszós lejtő, alább még lesz is róla szó. Nagyon nem mindegy, hogy mit értünk kognitív kritérium alatt, és hogy milyen viselkedések jóváhagyására, illetve jóvá nem hagyására használjuk föl. A szabadság „pozitív” felfogásai például metafizikus síkra terelik a kérdést, és attól függően tekintik a kognitív kritériumot teljesítettnek, hogy az ember által aktuálisan elfogadott nézetek tükrözik-e az „ésszerűségről”, az ember „valós” érdekeiről vagy valami efféléről vallott elképzeléseket. A mai republikánus és liberális koncepciók ilyesmikbe nem-igen mennek bele, és a kritériumot sokkal korlátozottabban fogalmazzák meg. Csak annyit kívánnak, elvonatkoztatva mindenféle metafizikus spekulációtól, hogy az objektíven is adott lehetőségeinkkel tisztában legyünk. Hogy ezzel a tudással mit kezdünk, az már az egyéni felelősségünk dolga.

A választási lehetőségek és a kognitív kritériumok megkövetelésével azonban véget ér a liberális-republikánus egyetértés, és kezdődnek a nézeteltérések. A fő vita arról szól, hogy mi korlátozza a szabadságot. A liberálisok elképzelése szerint akkor vagyunk szabadok, ha senki nem *avatkozik* a dolgunkba. Ez háromféle dolgot jelenthet. Először is, beavatkozás az, ha valamelyik, vagy akár több választási lehetőségünket is megszüntetik. Másodszor, beavatkozás, ha a választási lehetőségeinket fölcserélik. Végül harmadszor, a megtevesztés iménti esete is beavatkozás. Említék mindre egy-egy konkrét példát. Keith Richards meséli az önéletrrásában, hogy amikor körülbelül tízéves volt, az iskolából hazafelé

menet rendszeresen lefelé fordult rá egy nála jócskán magasabb és kövérebb fiú, aki időnként jól el is páholta. Nem mindig ugyanazon az útvonalon járt haza, és a fiú sem mindig ugyanott várakozott. Hol itt, hol ott bukkant föl. Kérdés, hogy mi mindennek *nem* lehet megtörténnie ahhoz, hogy Keith-et a negatív értelemben szabadnak lehessen nevezni. A választási lehetőségek megszüntetését az jelenthetné, ha a magas és kövér fiú, teszem azt, fölszántaná az egyik utat. Ez az út inntól kezdve nem létezne, és nem is lehetne hazamenni rajta. A választási lehetőségek fölcserélése ehhez képest már az lenne, ha a kövér fiú az egyik utat megváltoztatná az eredeti formájához képest, például úgy, hogy verést helyezne kilátásba a kiválasztásáért. Ez az út inntól kezdve már nem „az” az út lenne, hiszen „kölségesebb” lenne rajta járni. Végül, megtévesztő beavatkozás az lenne, ha a kövér fiú lóvá tenné Keith-et, és elhitetné vele a hazugságot, hogy valamelyik utat elöntötte az árvíz, és ott többé nem lehet közlekedni. Keith a negatív értelemben akkor szabad, ha ezek közül egyik sem következik be. Ekkor mondhatjuk, hogy senki nem avatkozik a dolgába, és senki nem kényszeríti semmire se.

De hogy néznek ki ezek a dolgok a modern társadalomban? A „forrást” tekintve kétféle beavatkozás létezik: *állami* és *privát*. Az állami beavatkozás tipikus formája a törvény. Mindent szabad, amit a törvény nem tilt – így szól a közmondásos jogelv is. A tiltást persze nem szó szerint kell érteni. A törvény megszüntetni nem, maximum fölcserélni tud egy-egy választási lehetőséget. Lopni, csalni meg gyilkolni gyakorlatilag annak ellenére is lehet, hogy az állam büntet érte. Épp csak az a különbség, hogy az efféle viselkedések választása „kölségesebb”, mint tiltó szabályozás és büntető rezsím híján volna. A jogi szabályozás persze nem csak kerek perec tiltani tud, hanem enyhébb módon is korlátozhatja a szabad választást. A legtöbb államban súlyosan adóztatják a dohányzást, korlátozzák a veszélyesnek vélt gyülekezést, adókedvezményekkel segítik egyes szektorokban a gazdasági szereplőket, támogatják a gyermekvállalást és így tovább, ezáltal fölcserélve az emberek előtt álló választási lehetőségeket. Természetesen arra is van példa, főleg a kevésbé demokratikus rezsimekben, hogy a kormányzat megtéveszti a polgárokat a propagandájával. Ezek mind-mind állami beavatkozások. A privat beavatkozások ezzel szemben azok, amelyeket nem az állam, hanem mindenki más, egyének, csoportok, szervezetek, cégek és mások követnek el. Kismillió fajtája van: privat beavatkozás, ha a szomszéd átugrik a kerítésen, és elhajtja a jószágot. Az is, ha egy nagyvállalat a tudtomon kívül megfigyel. Az

is, ha egy nyilvános eseményen provokátorok belém fojtják a szót. Az is, ha valamely csoport (akár rasszista, akár antiklerikális indokokból) nem enged templomba, zsinagógába, mecsetbe járni. De az is, ha egy csoport megtámadja és szétkergeti egy másik csoport nyilvános gyülekezését, tüntetését, akármilyen indokból is tegye. A liberális, negatív szabadság tere az, ahol az efféle beavatkozások, kényszerek nem tudnak betörni.

A republikánus fölfogás egészen más dolgokra teszi a hangsúlyt. Eszerint a liberális alternatíva egyik fő hiányossága az, hogy semmit sem mond a *hatalomról*. Költsünk hozzá a korábbi példánkhoz, és tegyük föl, hogy a magas és kövér fiú egy szép napon megjuhászodik! Álmában sírni látja a kistermetű Keith-et, és reggel elhatározza, hogy többé senkivel nem erőszakoskodik, mi több, a gyöngék védelmezőjévé fog szegődni. Továbbra is kiáll az utcára délutánonként, csak most már azért, hogy vigyázzon Keith épségére. Afféle jóindulatú óriás lesz belőle. Kérdés, hogy ebben van-e bármi kivetnivaló. A negatív szabadságeszmény felől nézve *nem* – föltéve persze, hogy a kövér fiú hű marad az elhatározásához, és tényleg nem verekszik. És a republikánusok szerint pontosan itt van a kutya elásva. Mert mi van, ha a fiú a következő reggelen megint a büntudatától megszabadulva ébred, és elhatározza, hogy visszatér a régi, erőszakos életmódjához? Ekkor ezt minden további nélkül meg is tehetné, és kiderülne, hogy Keith öröme elhamarkodott volt és törékeny. Csak azért tudott háborítatlanul hazajárni, mert ezt valaki jóindulatúan *megengedte* neki. Márpedig az emberi jellem könnyedén korrumpálódik, pláne a hierarchia csúcsán. Az óriások jóindulatában megbízni naiv dolog. Akkor vagyunk bölcsőbbek, ha potenciális fenyegetésként tekintünk rájuk, figyelembe véve a realitást, hogy a túlhatalmuk elvben lehetővé teszi nekik, hogy önkényesen avatkozzanak az életünkbe.

Magyarul mondva, ha csak a beavatkozásokra figyelünk, nem látjuk a fától az erdőt. Az igazi kérdés az, így a republikánusok, hogy kinél van a „gyeplő”. A szabadsághoz az kell, hogy önállóan irányíthassuk a saját életünket. Ennek az a konkrét előfeltétele, hogy kiegyenlítettek legyenek a hatalmi viszonyok, és senki se rendelkezzen túlhatalommal, *domináló* befolyással az életünkre. Ez a republikánus szabadság kritériuma (Honohan 2002; Pettit 1997; Pettit 2012; Pettit 2014; Skinner 1998). Ahol *vannak* domináló ágensek, ott mindenki más nekik van kiszolgáltatva, és rajtuk kívül valójában senki sem önállóan irányítja az életét. Az önálló irányítás viszont azt is jelenti a másik oldalon, hogy ha úgy

akarjuk, esetleg jóvá is hagyhatunk bizonyos beavatkozásokat. A republikánus nézet azért érdekes, mert szerinte ez még nem releváns típusú korlátozás, azaz a beavatkozások *nem* mindig korlátozzák a szabadságot, hanem csak akkor, ha külső, *önkéntes* akarat dönt róluk. Ha erről nincs szó, és maguknál az érintetteknek van a „gyeplő”, akkor nincs miért aggódni. A Berlin-féle mottóval szemben nem az az érdekes, hogy meg tudjuk-e tenni mindazt, amire potenciálisan vágyhatunk, hanem az, hogy ki dönti el, mit lehet csinálni. A nézetkülönbséget táblázatban foglaltam össze:

	<i>Beavatkozás</i>	<i>Domináló hatalom</i>
<i>Liberalizmus</i>	Mindig korlátozza a szabadságot.	Nem mindig korlátozza a szabadságot, hanem csak akkor, ha élnek is vele.
<i>Republikanizmus</i>	Nem mindig korlátozza a szabadságot, hanem csak akkor, ha domináló hatalom áll mögötte.	Mindig korlátozza a szabadságot.

Nagy kérdés, hogy ezek a dolgok mit jelenek a társadalomban. A koramodern intellektuális vitákban a negatív és a republikánus eszmények közti különbséget Lucca és Konstantinápoly összevetéssel volt szokás szemléltetni (Harrington 1992: 20; Hobbes 1996: 149; Skinner 1998: 85-86). Mi volt a fő különbség? Lucca köztársaság volt, Konstantinápoly meg az Oszmán Birodalom fővárosa. Mielőtt bármi „rosszra” gondolnánk, jelzem: nem, az összeméretezés mögött nem európai kultúrasszizmus vagy koloniális „orientalizmus” rejlett. A republikanizmus kritikusai Konstantinápolyt *pozitív* példaként emlegették. És különben is, egy-két itáliai kivételtől eltekintve ekkoriban Európában is mindenütt monarchikus berendezkedés működött. Ezekhez viszonyítva az Oszmán Birodalom egyáltalán nem volt elmaradott. A szultán seregei Bécset ostromolták, és a lepantói csata is nagyjából ekkoriban játszódott. Az oszmán társadalomszervezés ebben a történelmi pillanatban igenis hatékony alternatíváját látszott nyújtani a feudalizmusból lábadozó nyugat-európai rendszereknek. Az összeméretezés pusztán arról szólt, hogy mi köze, vagy van-e egyáltalán köze a szabadságnak a hatalom társadalmi elrendezéséhez. A negatív szabadság szempontjából

például irreleváns, hogy milyen a rendszer. Mindegy, ki parancsol, az a lényeg, hogy milyenek a törvények és a politika. Ha a konstantinápolyi szultán nagylelkű, és nem avatkozik az alattvalók dolgába, akkor az alattvalók ugyanolyan szabadok, mint a luccai polgárok. Ezt a republikánusok másként gondolták. Szerintük igenis jelentősége van annak, hogy milyen az államforma. A konstantinápolyiak hiába élveznek jó törvényeket, és hiába hagyják őket békén, ha egyszer semmi *garanciájuk* nincs a helyzet fönntmaradására. Egy teljhatalmú szultán akaratának vannak alárendelve, aki kénye-keve szerint visszavonhatja a nagylelkűségét. Luccában ilyesmi nem fordulhat elő. Itt tényleges, *hatalmi* biztosítékai vannak a szabadságnak. A köztársasági kormányzatban senki, sem egyén, sem frakció nem törhet despotikus babérokra. Azért vannak jó törvények, mert senkinek sincs ereje elvenni őket az önkormányzó polgároktól.

Ez egyelőre persze elég általános. Az egyik konkretizálendő kérdés az, hogy mi a *hatalom*. A másik az, hogy mi az *önkény*. Mi volt meg Luccában, ami Konstantinápolyból hiányzott? Ezekről a dolgokról komplikált és szerteágazó politikafilozófiai vita folyik, amibe képtelenség lenne itt részleteiben belemenni. A lényegre szorítkozom. Ami a hatalmat illeti, alapvető kérdés, hogy ez *cselekvés*-e vagy *képesség*. Előbbit gondolja Robert Dahl, akinek a híres megfogalmazása szerint egy személy (vagy csoport) akkor gyakorol hatalmat egy másik fölött, ha ráveszi valamire, amit annak amúgy eszébe nem jutna megcsinálni (Dahl 1957). Ha úgy tetszik, a hatalom: konkrét beavatkozás. A republikánusok természetesen az ellenkező póluson állnak. Peter Morrisshoz hasonlóan úgy látják, hogy amiről Dahl beszél, az a hatalom *alkalmazása* inkább, de nem maga a hatalom. Ha valakinek stabilan és tartósan módjában áll egy következményt előidézni, mondjuk, rábírní másokat, hogy az akarata szerint cselekedjenek, akkor máris hatalma van fölöttük (Morris 2002). Megjegyzendő, hogy a mai republikánusok ezt nem mind így mondanák. Pettit és követői igen, ők szó szerint „valakikről” és „másokról” beszélnek, azaz *konkrét* egyének és csoportok hatalmi viszonyairól. Ott van hatalom, ahol azonosítani tudjuk a hatalom „gyakorlóját” és az „elszenvedőjét” is. A republikánus „baloldalon” ezt másként látják. Pettitet sokan kritizálták az utóbbi években, amiért a „konkretizáló” megközelítésével nem ragadhatóak meg a hatalom *strukturális*, személytelen alakzatai (Garrau – Laborde 2015; McBride 2015; Jugov 2020; Thompson 2013). Ezek azok az esetek, ahol domináló ágensre, „gyakorlóra” nem tudunk rámutatni az ujjunkkal, mert a dominanciát nem szándék, hanem emberek

sokaságának koordinálatlan lépései generálják. A fő példát a szokások, bevett nézetek és népszerű előítéletek képezik. Ezek természetesen nem mindig elnyomóak. De lehetnek azok: előfordul, hogy maguk is még aszimmetrikusabbá teszik a hatalmi viszonyokat. Például az elitizmusnak, a vidékiek, a nyelvjárásban beszélők lenézésének, az etnicizmusnak, a rasszizmusnak és a szexizmusnak mind-mind ilyen hatása van.

De ahogy a hatalom, úgy az önkény sem csak egyféleképpen érthető. A republikánusoknál legelterjedtebb nézet az, amit Pettit a 2012-es, demokráciáról szóló könyvében dolgozott ki. Eszerint akkor önkényes a beavatkozás vagy a döntéshozatali mechanizmus, ha nem maguk az érintettek, hanem idegenek, kívülről *kontrollálják*. Csakis azok a törvények és politikák nem sértik a polgárok szabadságát, amikről ők maguk dönthettek. Ismét, habár ez a megközelítés a legelterjedtebb, van neki két alternatívája a mai diskurzusban. Az egyik alternatíva *procedurális*-alapú. Eszerint a hatalom akkor önkényes, ha két cselekvő társadalmi viszonyba kerül egymással, és a viszonyukat olyannyira egyenlőtlen függőség jellemzi, hogy a hatalmi fölényt élvező cselekvő procedurális korlátok nélkül avatkozhat a hátrányban levő cselekvő dolgába (Lovett 2012). Ez minimális kritérium, csak azt írja elő, hogy a kormányzás ne „hasracsapásra” működjön. A másik alternatíva az *érdek*-alapú megközelítés. Ennek kidolgozása a korai Pettit nevéhez fűződik, és a lényege az, hogy akkor önkényes egy beavatkozás, ha nem az érintettek *objektív* érdekét szolgálja (Arnold – Harris 2017; Pettit 1997). Nem megyek bele részletesen, hogy melyik koncepciónak milyen előnyei és hátrányai vannak. A lényeg az, hogy a procedurális megközelítés talán nem eléggé, az érdek-alapú viszont túlságosan is terhelt normatív értelemben. Nem vitás, hogy az önkényuralom ellentéte a korlátozott hatalom. De a procedurális megközelítésből nem derül ki, hogy *milyen* szabályok kellenek, és az sem, hogy *kinek* kéne korlátoznia a kormányzatot. Ez hiányosság. A szabályoknak nyilván meg kéne felelniük egy erkölcsi minimumnak, és a republikánus célok érdekében magukban kéne foglalniuk a demokratikus komponenst is (tehát azt, hogy a hatalmat maga a nép korlátozza). Az ilyen belátások azonban túlmutatnak a procedurális megközelítésen. Ami az érdek-alapú modellt illeti, ez legfőképpen azért veszélyes, mert az objektív érdek nem mindig definiálható egyértelműen. Mi fontosabb például, az ipar fejlesztése, vagy a károsanyag-kibocsátás csökkentése? Az első esetben növekedik a gazdaság és vele a jólét. A második esetben javul a levegő minősége. Mindkettő objektív érdek, de nem érhetőek el egyszerre.

Persze megpróbálkozhatunk azzal, hogy metafizikai síkon döntsük el, melyik érdekek fontosabbak, mint a többi. Csakhogy ez egykönnyen paternalizmushoz vezet, ahhoz tehát, hogy a kormányzat akár a polgárok akaratával szembemenve is eldönthesse, hogy mi a közösségi érdek. Akárhogy is legyen, a továbbiakban a kontroll-alapú megközelítést használok. Nem azért teszek így, mert egyértelműen eldöntöttnek tekinteném, hogy ez a legelőnyösebb, hanem főleg azért, mert messze ez a legelterjedtebb a mai republikanizmusban. Összefoglalva tehát, a republikánus szabadság kritériuma az, hogy ne legyen önkényuralom a társadalomban. Az embereknek tudniuk kell kontrollálni az életüket, senki sem avatkozhat a dolgukba a jóváhagyásuk nélkül. Ha viszont egy beavatkozásra rábólintanak, az még nem csökkenti a szabadságukat. Ez merőben más gondolkodás, mint a liberálisoké, akik csakis a beavatkozásokat tekintik a szabadság korlátozóinak, méghozzá függetlenül azok jellegétől, vagy attól, hogy ki határozott róluk.

II.3 Republikánus szabadság és liberális egyenlőség

A republikánus és liberális szabadságészmények tehát másminyenek. Kérdés azonban, hogy ennek mekkora jelentősége van. Hogy ezt meg tudjuk ítélni, előbb két kérdésre kell megtalálnunk a választ. Az egyik kérdés az, hogy az önkényuralommal szembeni hasonló kritikák megvannak-e a liberalizmusban is. A másik, hogy a demokratikusan ellenőrzött állami beavatkozásokat a republikanizmus vajon csakugyan jobban tudja-e védeni. Ebben az alfejezetben az első kérdésre felelek, a következőben a másodikra. Nem sokat segít, hogy maguk a republikánusok nem szoktak egyértelműen fogalmazni. Néha úgy tűnik, mintha nem a liberalizmussal, hanem csak a liberális szabadságészménnyel vitatkoznának (Schink 2013; Pettit 1997; Pettit 2012; Pettit 2014). Ez könnyen nyerhető, de súlytalan nézeteltérés lenne. A negatív szabadság elmélete tényleg nem mond semmit sem a hatalomról. De ha a liberális politikafilozófia az egyéb részei miatt tartalmazza ugyanazokat a dominancia-ellenes megfontolásokat, mint a republikanizmus, akkor *szubsztantív* vita igazából nincsen a felek között. Magyarul mondva, ebben az esetben még senkinek sem lenne oka elhagyni a liberális tábor, hogy republikánusnak álljon. Máskor viszont úgy tűnik, a republikánusok mégsem csupán a szabadságészményével, hanem a liberális elmélettel *egészében* vitatkoznak (Ferejohn 2015: 149; Pettit 1997: 8-11, 149; Skinner 1998: 113; Slaughter 2005; Thompson 2011; Viroli 2002: 6; Watkins 2015: 508). Néha kerek perec kimondják például, hogy a republikanizmus „szociálisan radikálisabb” és egalitáriusabb politikát kínál (Pettit

1997: 149; Pettit 2008: 389-410; Thompson 2011). Ha ez igaz lenne, az már jobban számítana.

Csakhogy tényszerűen nem igaz, hogy a liberális elméletnek ne lenne a domináló hatalom ellen mozgósítható „erőforrása”. Van neki ilyenje. Ez az *egyenlőség*-elv. Ami egyébként kézenfekvő is. Elég furcsán hat, hogy a republikánusok a túlhatalom problémáját *is* inkább a szabadsággal akarják megoldani; mintha fából akarnának vaskarikát. A túlhatalom elég nyilvánvalóan egyenlőségi, egyenlőtlenségi kérdés. A republikánus elméletben ezek a dolgok úgy kerülnek a helyükre, hogy a dominanciától óvó eszmény afféle *hibrid* fogalomként működik. Beleértenek sok mindent abból, ami a liberalizmusban (és másutt) a szabadság és abból is, ami a liberalizmusban az egyenlőség „címkéje” alatt fut. Ezek persze nem ugyanazok a dolgok. A republikánusok sem mossák őket össze, csak éppen olyan politikai eszményt próbálnak konstruálni, ami „kettő az egyben”, tehát mindkét igényt fedi. És az eredmény valóban robusztus. A republikánusok joggal büszkélkednek vele, hogy a dominanciától való mentesség biztosítja a jó és kiteljesedett élet alapvető feltételeit. Megóvjaa az embert a megaláztatástól, önbecsülést, tartást ad neki (Pettit 2012: 298). A szabad ember egyenes gerinccel és emelt fővel jár, státusa tudatában higgadt, önbizalma van, nem fél belenézni mások szemébe, sem kimondani az igazságot (Pettit 1997: 60-61, 87; Pettit 2012: 3, 82). A kép metaforikus, de egyértelmű, hogy mire utal. Másfelől a robusztusság azon is látszik, hogy a mai republikánusok a szabadság-elvüket nem érzik szükségesnek különálló egyenlőség-elvvel kiegészíteni. Említettem már, hogy *egyedüli* erkölcsi iránytűként kezelik, és egész igazságosságelméletet alapoznak rá. Pettit fölfogásának, szemben a liberális Rawls *két* elvével, csak egy elve, az egyenlő szabadságot kimondó elve van (Pettit 2014: 77). Ez azt jelenti, hogy az igazságosság kedvéért elég annyi egyenlőség is, amit a dominanciától mentességgént értett szabadság implikál (Pettit 1997: 81; Pettit 2012: 123).

Mit jelent ez pontosan? Mi az az egalitárius, túlhatalom-ellenes tartalom, amit a republikánus szabadság-eszmény tartalmaz? Általában az egyenlőség-koncepciókat két kérdés mentén szokták csoportosítani. Az egyik kérdés az, hogy *miért* fontos az egyenlítés, a másik, hogy *meddig* kéne elmenni vele. Ami az első kérdést illeti, a republikánus válasz az, hogy az egyenlítés nem önmagáért, hanem az emberek közti viszonyok helyes rendezése

érdekében fontos (Swan 2012: 435). Azért nem jó, ha valaki nagyon szegény, mert ez kiszolgáltatja őt, és metaforikusan szólva nem engedi neki, hogy bele merjen nézni a polgártársai szemébe. A dominanciától mentesség kétirányú védettséget jelent. A polgároknak a kormányzattól és a polgártársaiktól (tehát a köz- és a privát dominanciától) egyaránt védettnek kell lenniük. A kettőt nehéz egyszerre megvalósítani. Előfordulhatnak *trade off-ok*. Minél „kisebb”, vagy „minimálisabb” az állam, annál kevésbé van neki domináló potenciálja. De ha az állam „kicsi”, az azt jelenti, hogy a privát dominanciát csökkenteni hivatott közpolitikai programokra is csak kevés erőforrása van. Másfelől ha „nagy” az állam, és kiterjedt a bürokrácia, akkor van miből fizetni ezeket a programokat, csak éppen sokszorosára növekszik magának az államnak a domináló potenciálja is. Ez csapdahelyzet.

De akárhogy is legyen, fontos, hogy nem „a” liberális egyenlőséget hasonlítom itt össze a mai republikánusok efféle, dominancia-ellenes megfontolásaival.⁴ A mai diskurzus sokszínű, merőben eltérő álláspontok léteznek. Mindenekelőtt tény, hogy *nem* minden liberális egyenlőség-koncepció érzékeny a dominancia károsságára. A *disztributív* (osztó) fölfogás például nem az. Eszerint az egyenlítés öncél, hiszen maga az egyenlőség is alapvető, másra vissza nem vezethető erkölcsi érték. Samuel Scheffler a „furcsa rabszolgaság” gondolat kísérletével mutatja meg, hogy ez a nézet miért hiányos:

Egy rég elfeledett görög városállamban a lakosság két ugyanakkora csoportból állt: urakból és szolgákból. Előbbiek az osztó egyenlőség mély elkötelezettjei voltak (...), [ezért gondoskodtak róla, hogy mindenki] ugyanolyan jól éljen, és ugyanolyan mértékben részesüljön az elosztás tárgyaiból (...). Mégis, ez semmilyen kihatással nem volt az urak és a szolgák közti társadalmi viszonyok jellegére. A szolgáknak továbbra is engedelmesskedniük kellett, hajbókolniuk, nem voltak jogaik (...), megvetették őket és ők is saját magukat (Scheffler 2003: 37).⁵

Ilyen városállam nyilván csak a gondolat kísérletek világában létezik. Történetileg nézve, a javak és erőforrások (viszonylag) egyenlő elosztása mindig is kéz a kézben járt a viszonyok egyenlőségével. De egy elvont szinten Scheffler fölvetése jogos. Az egyenlő elosztás *elméletben* tényleg nem követel semmit sem arra nézve, hogy a hús-vér emberek hogyan

⁴ Történetileg vegyes a kép: sok múltbeli liberális égbekiáltó egyenlőtlenségeket is megtűrte, a gyarmatosítást meg a rabszolgaságot is (Losurdo 2011). De ugyanez a republikánusok nagy részéről is elmondható (Gourevitch 2015).

⁵ A saját fordításom – T. Sz. J.

viselkedjenek, milyen módokon tudjanak egymással kapcsolatba lépni, és ki milyen társadalmi státust, pozíciót élvezhessen. Ez elméleti hiányosság.

Azonban a disztributív koncepció korántsem az egyedüli a mai liberalizmusban. A vele szembeni póluson a *relacionális* (azaz: viszony-) egyenlőség van. Ebben a fölfogásban az egyenlítés szó szerint ugyanazért fontos, mint a republikánusok szerint. *Nem* önmagáért, hanem csakis az emberek közti viszonyok helyes rendezése érdekében. Ezt persze mások is észrevették már. Garrau és Laborde négy párhuzamra mutatnak rá a republikánus szabadság egalitárius tartalma és a liberális viszonyegyenlőség között (2015). Az elsőt az imént említettem: egyik koncepció szerint sem önmagában érdekes, hogy nincsen mindenkinek ugyanannyi vagyona, jövedelme és erőforrása. Az elosztás egyenlősége nem szükséges, és nem is elégséges föltétele a „valós” egyenlőségnek. Ehhez az kell, hogy az emberek közt ne legyenek státus-, rang- és igen, *hatalmi* különbségek, és az interakciók során senki se legyen másoknak alávetve (Laborde 2008: 11; Scheffler 2005: 18). Másodszor, mindkét megközelítés *expresszív*. Ez azt jelenti, hogy nem csak az a fontos, hogy mit, mennyit és milyen elv szerint osztunk szét, hanem az is, hogy *miként* csináljuk ezt. Nem jó például, ha a segélyért „kuncsorogni” kell. Ezt megelőzendő, sokat számít, hogy milyen szervezeti kultúra terjed el a szociális intézményekben (és az önkormányzatoknál), és az ügyintézők tiszteletben tartják-e az elesettek állampolgári státusát és emberi méltóságát (Garrau – Laborde 2015: 49; lásd még Pettit 1997: 91; Pettit 2012: 81). Harmadszor, mindkét fölfogás egyenlő politikai autoritást (szavazati, részvételi és egyéb hasonló jogokat) követel az embereknek. Negyedszer, mint az expresszivitásból sejthető, mindkét koncepcióban benne van a gondolat, hogy az önbecsülés alapfeltétele, hogy ne éljünk másoknak alárendelve. A terminológia persze más: amit a republikánusok a „tartás”, az „egyenes gerinc” meg a „szembenézés” metaforikus nyelvén írnak le, az az egalitarizmusról szóló (liberális) diskurzusban a nem-materiális javak eloszlásának problémájaként jelenik meg (Anderson 1999; Garrau – Laborde 2015: 48-52; Lippert-Rasmussen 2018: 17; Scheffler 2003; Scheffler 2010). Egy ötödik dolog, amire Garrau és Laborde nem hívják föl a figyelmet, az, hogy az egyenlítés mögötti, mélyebben rejlő motivációk is lehetnek közösek. Emlékezhetünk, a republikánusok *azért* akarják dekoncentrálni a hatalmat, mert számolnak az emberi jellem korrumpálhatóságával. Csakhogy ezek a motivációk a liberalizmustól sem idegenek. Lord Acton híres mottóját talán fölösleges is idézni: a hatalom korrumpál, az

abszolút hatalom abszolút módon korrumpál. És Acton koránt sincs egyedül. Judith Shklar híres értelmezése szerint a liberalizmus a kezdetek óta az emberi jellem korrumpálhatóságától és az önkénnytől védené a társadalmat (és nem valamiféle naiv utópiákat kerget, mint a közvélekedés tartja). Ez magyarázza az államhatalom korlátozásának Locke óta bevett követelését is (Shklar 1989).

Ennyit a „miért fontos az egyenlítés” kérdéséről. Az egalitarizmus-koncepciók kapcsán a másik fontos kérdés az, hogy *mennyi*, vagy milyen elvű egyenlítés kell. Erre sokféle válasz létezik, közülük a legfontosabbakat összegyűjtöttem egy táblázatba:

<i>Mennyi egyenlítés kell?</i>	Elégségesség: mindenkinek <i>eleget</i> kell juttatni.	Prioritárius: a <i>legrosszabb</i> helyzetben levőket előnyben kell részesíteni.	Érdem: az újraosztás során azoknak több jár, akik jobban <i>megérdemlik</i> az adott javakat.	Szerencse-elv: a <i>balszerencse</i> által előidézett károkat kell pótolni.	Kimeneti egyenlőség: az egyenlőség lehető <i>legnagyobb</i> fokára kell törekedni.
--------------------------------	--	--	---	---	--

Ebben a kérdésben már a mai republikánusok is megosztottak. Pettit és követői elégségességi keretben gondolkoznak (Pettit 2012: 88; Schuppert 2014; Schuppert 2015: 442). Ez azt jelenti, hogy a dominanciától mentességet *alapvető* státusnak tekintik. A relatív különbségek mértéke érdektelen: az az érdekes, hogy mindenkinek *elég* vagyona, erőforrása és hatalma legyen ahhoz, hogy ne legyen másoknak kiszolgáltatott. Társadalmanként variálódhat, hogy ez pontosan mit jelent. De az elv világos: ha a rendszer („a szociális védőháló”) a szegényebbeknek is biztosít egy alapvető státust, akkor ők sem lesznek kiszolgáltatottak, hiszen lesz elegendő erőforrásuk, hogy megvédhessék magukat. Összekapcsolva a két elemét, a Pettit-féle szabadságeszmény egalitárius tartalmát kissé nyakatekertén *viszonyokat illető elégségességnek* (relational sufficientarianism) nevezhetjük. Ez a koncepció elterjedt, de ugyanakkor számos kritikát is kap – a republikánus baloldaltól. A baloldaliak nem mind hiszik el, hogy a relacionális egyenlőséget elégségességi kritériumokkal garantálni lehetne (Southwood 2015; Savery 2015). Szerintük *nem* az az érdekes, hogy mindenki élvez-e egy *minimumot*, hanem az, hogy mekkorák a *relatív*

különbségek a társadalomban. A táblázat elemi közül ez a prioritárius nézetnek felel meg. A republikánus-liberális vita szemszögéből az a bökkenő, hogy a liberalizmusban ez és az elégségességi elvek is régről ismertek (Lippert-Rasmussen 2018: 9; Rawls 1997: 101; Dworkin 2000).

Magyarul mondva, úgy fest, hogy elvont szinten, tehát az egalitárius *célok* szintjén a mai republikánusok nem sok újat mondanak. Ez nekik, a vita szempontjából rossz hír. Említettem, hogy a párhuzamokat Garrau és Laborde is észreveszik. Csakhogy ők semmiféle következtetést nem vonnak le ebből – szerintem helytelenül. Bebizonyítják, hogy a dominanciától mentesség (egalitárius tartalma) a viszonyegyenlőség egyik változata. De nem tűnik föl nekik, talán a szimpátiáik miatt, hogy ez milyen súlyos fenyegetés az egész mai republikánus vállalkozás sikerére nézve. Tényszerűen nem igaz, hogy a liberális elmélet ne lenne érzékeny az önkényuralom károosságára. Kérdés, hogy az ebből adódó bonyodalommal mit kezdenek a mai republikánusok. Akik próbáltak is birkózni vele, mind történeti érvekre hagyatkoztak. A lényeg szerintük az, hogy a republikanizmus a *régebbi* politikafilozófia (Demeter 2006: 359; Pettit 2014: 23-4; Viroli 2002: 58-61). Amikor a modern liberálisok a túlhatalmat kritizálják, nem a saját, eredeti nyelvükön beszélnek, hanem a republikanizmustól megörökölt érvkészletet használják. Pettit ezt mondja például Locke-ról (Pettit 1997: 40). Viroli tovább megy, úgy véli, a liberalizmus minden „jó” tulajdonsága a republikánus múltból származik. De a legmerészebb állítás a későbbi Pettité: szerinte még a kortárs liberalizmus „pápáinak” tekintett Rawls és Dworkin besorolása is kétséges, hiszen tudtukon kívül ők is republikánus húrokat pengetnek (Pettit 2014: 23-4). Egy szó, mint száz, a domináló hatalom kritikája a liberalizmusban „importtermék”. És ez lehet, hogy igaz is. Mégsem hinném, hogy a bonyodalom ennyivel megoldódna. Az egész kissé bizzar eszmetörténeti konstrukcióvá kezd összeállni: míg Locke, Rawls és Dworkin nem egyértelműen részei a liberális „kánonnak”, addig az abszolút monarchiát védő Thomas Hobbes igenis az, pusztán, mert elfogadja a negatív szabadságeszményt? Ez azért korántsem ilyen egyértelmű (Larmore 2001: 236). Arról nem beszélve, hogy a történeti érvelés könnyen meg is fordítható. Ha a modern liberalizmus posztrepublikánusnak tekinthető, akkor ugyanennyi erővel a régi republikanizmus is tekinthető protoliberálisnak, mondjuk, ha értékeli az *egyéni* szabadságot. Ez a definíciók szintjére redukálja a vitát, és így nincs is sok értelme.

A történetiek helyett *normatív* érvek kellenének a republikánus egalitarizmus egyedisége mellett. Mindenekelőtt kettő érv képzelhető el. Először is, a republikánusok megpróbálhatnák bebizonyítani, hogy az önkényuralom kritikája az ő elméletükben fontosabb helyet foglal el. Ez azért nem vezetne messze, mert el kéne hozzá fogadni a karikatúrisztikus elképzelést, hogy a liberalizmusban a szabadság mindennél mindig fontosabb, *abszolút* érték, aminek a szempontját az egyenlőség támogatása sohasem szoríthatja háttérbe. Ami egyszerűen nem igaz. A szabadság a liberálisok számára prioritás, de nem abszolút érték (Feinberg 1984: 9; Rawls 2001: 44, 112). Másodszor, a republikánusok azzal is próbálkozhatnának, hogy bebizonyítsák: hiába értik a liberálisok, hogy az önkényuralom rossz, nem értik, hogy *miért* az. Konkrétan az a különbség, hogy míg a liberális elméletben az önkényuralom „csak” az emberek egyenlőségét sérti, addig a republikánus elméletben a szabadságukat *is*. Ez az előnye annak, hogy a dominanciától való mentesség „hibrid” fogalomként működik. Ebből az eszményből ugyanis megérthető az, ami a „negatívból” nem: az önkényuralom annak lehetőségét is elveszi az emberektől, hogy önállóan, szabadon irányíthassák az életüket. Az efféle érveknek természetesen semmi gyakorlati jelentőségük nincsen. Ha egyszer a liberális és a republikánus elmélet is kritizálhatja az önkényuralmat, ugyan mit számít, hogy melyik mire hivatkozva teszi ezt? Ez nem jelentéktelen dolog. De most nyugodtan eltekinthetünk tőle, és maradhatunk az elvont kérdésfeltevésnél. A helyzet az, hogy a republikánus kritika még így is kudarcos lenne. A liberális elmélet a szabadságot és az egyenlőséget tényleg külön kezeli. De ez nem jelenti, hogy a két dolognak ne lenne köze egymáshoz. A liberális Rawls ezt úgy fogalmazza meg, hogy habár a szabadság értelme negatív, ennek a fajta szabadságnak sem élvezhető az *értéke*, ha az ember nem rendelkezik a releváns erőforrásokkal (Rawls 1999: 171-227). A belátás banális: a jogok deklarálása önmagában nyilván kevés, ha az emberek valamiért nem tudnak élni ezekkel a jogokkal. Mire jó a mozgásszabadság, ha nincsenek utak és járművek? Mire jó a szólásszabadság, ha nincs média, és nem tanítanak meg írni az iskolában? A republikánusok biztosra akarnak menni, és ezt a belátást magába a szabadságészménybe értik bele. Ezzel másképp keretezik az ügyet, de tartalmilag még mindig nem mondanak újat. Szinte ugyanazt nevezik összefoglalólag „szabadságnak”, mint amit Rawls három fogalommal, a „szabadsággal”, a szabadság „értékével” és az ahhoz szükséges erőforrásokat

garantáló „egyenlőség-elvvel” ír körül. Nagyobb, szubsztantív nézeteltérés ettől még nincsen.

Sőt, még az is meglehet, hogy Pettit nézetének éppen az ellenkezője az igaz, és pont a liberalizmusban van erősebb egalitárius, vagy „szociálisan radikális” potenciál. Először is, még azt sem egyszerű megmondani, a disztributív és a relacionális megközelítések közül melyik van „balra” (lásd Gilabert 2015: 4-5). Scheffler gondolat kísérlete nyomán tudjuk, hogy *bizonyos* szempontból a viszonyegyenlőség kíván többet. De van *másik* szempont, ami az ellenkező irányba mutat. A disztributív megközelítés szerint az elosztás egyenlítése attól függetlenül érdekes, hogy milyen hatása van a viszonyokra. Ezt azt jelenti, hogy az egyenlítésnek nem kell megállnia abban a pillanatban, amikor a viszonyok kellően rendezettek, hanem túl is mehet ezen a szinten. Mi több, a disztributív modell nem csak az egymással viszonyban álló emberek közti egyenlőtlenségeket kritizálja, hanem az összeset. A globális igazságosság szemszögéből például ez nagyon is releváns különbség. A viszonyegyenlőség felől nézve semmi baj sincs azzal, ha egymástól földrajzilag távol eső és egymással nem kereskedő, sem más kapcsolatban nem álló társadalmak közt óriásiak a vagyoni és egyéb különbségek. A disztributív megközelítés viszont elvben az efféle egyenlőségeket is kritizálja.⁶ Másodszor, emlékezhetünk, hogy Pettit annyira meg van győződve a dominanciától óvó szabadságeszmény robusztusságáról, hogy egész igazságosságelméletét rá alapozza, és nem érzi szükségét kiegészíteni azt különálló egyenlőség-elvvel. Ennek az éremnek azonban két oldala van. Az érem egyik oldala az, hogy Pettit világosan orientáló normatív szempontrendszert nyert. Ellentétben a különféle értékek (szabadság, egyenlőség, autonómia és a többi) közt egyensúlyozó liberális elmélettel, a republikánusnak csak *egy*, kellően sokoldalú vezérlő ideálja van. Az érem másik oldala viszont az, hogy a túlhatalom kiküszöbölése az egyenlítésnek csak meghatározott szintjét követeli meg (McBride 2015: 19). Az egyenlőség analitikus elválasztása a szabadságtól, illetve a tőle *független* értékelése azt jelenti a liberalizmusban, hogy bizonyos helyzetekben az egyenlítés prioritást is kaphat, és mondjuk a szabadsághoz szükséges minimum után is hozzáadhat az igazságossághoz. A republikánus elméletben, a fogalomkészlet merevsége

⁶ Miklósi szerint a viszony- és az osztó egyenlőség közti határvonal nem mindig éles. Az osztó elméletek közt is van, amelyik *valamennyire* figyelembe veszi a viszonyokat, és a viszony-elméletek sem mind gondolják, hogy az elosztásnak a viszonyoktól függetlenül *semmiféle* jelentősége nincsen (Miklósi 2018).

miatt az ilyen elképzelések *értelmetlenek*. Ebben a fogalmi készletben, ha a szabadság adott, az azt implikálja, hogy egyenlőségből is elég van már. A kettő szintje együtt nő vagy együtt bukik. A liberális elmélet ennél rugalmasabb: mivel meg tudja ragadni a két érték feszültségét, a prioritásokat *elvileg* az egyenlőség javára is tudja variálni.

II.4 Hogyan mérsékelhető az önkényuralom?

A liberálisok és a republikánusok egalitárius *célkitűzései* mindenesetre nem mindig különböznek. A célok eléréséhez azonban *eszközök* is kellenek. Mi van, ha a liberális elmélet ezen a téren van hátrányban? A domináló hatalom jobbra nem szokott „csak úgy”, magától eltűnni. Közös, társadalmi cselekvés kell, ha mérsékelni szeretnénk. Az ilyen cselekvés tipikus példái a törvényi szabályozás és a közpolitika. Ezek viszont beavatkozások, és mint ilyenek, ellentétesek a liberális, negatív szabadsággal. Itt tehát dilemmával van dolgunk. A negatív szabadság elve akadályozza az egyenlítő politikákat. Néha döntenit kell közöttük, vagy-vagy. Ha az állam újra akarja osztani az erőforrásokat, ahhoz előbb adókat kell kivetnie, korlátozva a tulajdon szabadságát. A republikánus elméletben ilyen dilemma nincsen. A demokratikusan ellenőrzött beavatkozások itt nem szabadság-ellenesek. Ezek a népi önrendelkezés konkrét megnyilvánulásai. Pettit Homérosz egyik elbeszélésén szokta szemléltetni a gondolat intuitív erejét: Odüsszeusz, tartva a szirének megbabonázó énekétől, megparancsolta a matrózainak, hogy kötözzék a hajó árbocához, és ne eresszék el, még ha ő maga kéri, akkor se. Amikor a matrózok nekiálltak kötözni, beavatkoztak a kapitány életébe. De talán súlya van, hogy ezt nem önkényesen, hanem a kapitány parancsára tették. Más példák is említhetőek. Mindenki ismeri az amerikai telepesek 1776-os jelszavát: képviselő nélkül nincs adóztatás! Ennek logikus következtetése bizony az, hogy a képviselő útján kivetett adókkal már nincsen baj. Pettit ezt a republikánus gondolatot látja munkálni a telepesek fejében. III. György király beavatkozása nem volt súlyos, a kivetett adók alacsonyok voltak. Az volt velük a baj, hogy egyoldalúan vetették őket ki (Pettit 2014: 10-12).

Külön kérdés persze, hogy a nem-domináló beavatkozások szabadságellenességének lebecsülése vonzóvá teszi-e a republikanizmust. A legtöbb országban manapság tilos a marihuána fogyasztása. Teljesen mindegy, hogy erről erkölcsileg meg gazdaságilag mit gondolunk: így is, úgy is furcsa elképzelés lesz, hogy az ilyen tiltások kicsit sem tekintendők

korlátozásoknak. Arról nem beszélve, hogy a beavatkozások – akár demokratikusak, akár nem – durvák is lehetnek (Brennan – Lomasky 2006: 241). Mi a rosszabb? Ha Odüsszeuszt a saját akaratából hét kerek esztendőre megkötözik, vagy az, ha a matrózok föllázadnak, és átveszik a hajó irányítását, de a régi kapitányt, habár formálisan rabszolgává teszik, sohasem bántják, és még munkára se fogják? A republikánus logika szerint Odüsszeusz az első esetben jár jobban. Viroli expliciten is reflektál a problémára: szerinte az önkényuralom olyan súlyos kár, hogy még durva beavatkozások árán is megéri mérsékelni (Viroli 2002: 62). De ez talán mégsem ilyen egyértelmű. Patten és Wall jogosan vetik föl, hogy a beavatkozás és a dominancia különböző, egymásra nem redukálható ártalmak. Az a szabadságideál a teljesebb, ami felől mindkettő károssága érthető (Patten 1996; Wall 2001). Pettit ezt nem akarja elismerni, hiszen ha elismerné, azzal szétesne a szabadságról szóló egész gondolatmenete. Ne feledjük, ő azt próbálja bebizonyítani, hogy a szabadság a dominanciától való mentességet követeli és *semmi* egyebet! Ezért inkább azzal próbálkozik, hogy meghatározza a nem-domináló állami beavatkozás kritériumait. Az első kritériumot ismerjük, ez az, hogy meglegyen a népi kontroll. A második kritérium az, hogy az állami beavatkozásokat általánosan érvényes és elfogadható jogi szabályok korlátozzák. Végül, a harmadik kritérium az, hogy a közpolitikák senkit se „pécézzenek ki”, azaz senkinek se legyen oka úgy érezni, mintha az állam rászállt volna. Ha a három kritérium teljesül, úgy az állami beavatkozások kiállják a „balszerencse” (tough luck) próbáját. Amikor épp nekem nem tetsző állami beavatkozásnak vagyok kénytelen alávetni magam, nem azt fogom érezni, hogy „na, már megint én”, hanem azt, hogy „sebj, az ilyesmi *mindenkivel* előfordul” (Pettit 2012: 58; Pettit 2014: 142-4).

Akár vonzó ez az elképzelés, akár nem, látszólag megvan az az előnye (?), hogy feloldja a szabadság-elv és az egyenlősítő politika feszültségét. Felőle nézve az ilyen politikák könnyen védhetőek. Kérdés, hogy ebből milyen következtetés vonható le. Vajon olyan egyszerű lenne a leosztás, hogy míg a republikanizmus a demokratikus, beavatkozó állam, addig a liberalizmus inkább az „éjjeli őr” állam felé tendál (Slaughter 2005: 7-8)? Az biztos, hogy a liberális elméletnek nincs egyértelmű politikai programja, és nem véletlen, hogy bal- és jobboldali változatai egyaránt vannak (Ryan 2015). De elméletileg egyik „oldal” sem áll gyöngébb lábakon, mint a másik. Az újraosztó politikát alátámasztó egyenlőség ugyanúgy liberális érték, mint a minimális, „éjjeli őr” állam koncepcióját erősítő

egyéni szabadság és felelősség. Az igaz, hogy a szabadságnak prioritása van (például Rawlsnál is, *első* elvként). De a „prioritás” továbbra sem „abszolút értéket” jelent. Ugyanazokat a politikákat, amiket a republikánusok a szabadságra hivatkozva védik, a liberálisok is meg tudják védeni egyéb értékekre, például az egyenlőségre és az autonómiára hivatkozva. Ezt a republikánus Viroli egyébként elismeri (2002: 58), csak aztán elmegy mellette anélkül, hogy elgondolkodna a jelentőségén. A jelentősége ugyanis az, hogy a vitát kissé akadémiassá teszi. A szabadságról szóló, elvont szintű nézeteltérésnek nincs sok jelentősége a politikai programokra nézve. A „baloldali” liberálisok egy platformon állnak a Pettit-féle republikánusokkal, és ehhez nem kell feladniuk a fő erkölcsi céljaikat. Nem igaz, hogy ezek a célok mindenképpen a piac- vagy tőkepárti politika felé vezetnének (vö. Edmundson 2017).

Akkor hát mi a következtetés? Thompson és White egy fokkal korlátozottabb, de még így is elég merész tézist kockáztatnak. Lehet, hogy a liberális elméletet sok mindenre föl lehet használni, és sokféle ügy szolgálatába állítható. De a republikanizmusnak, véli Thompson és White, legalább megvan az az előnye, hogy egyértelmű politikai programot diktál. A következetes republikanizmus csakis baloldali lehet: vagy a demokratikus, beavatkozó-újraosztó államot, vagy a szocializmust támogatja (Thompson 2011; White 2011: 575). Ezt több minden *látszik* alátámasztani. A privát dominanciának mindenféle fajtái léteznek. Először is, előfordul dominancia a konkrét munkahelyi viszonyokban. Erre gyanakodhatunk, ha az emberek elveszítik az állásukat egy facebook-komment miatt, megvonják tőlük a megfelelő védőruhát és az ebédszünetet, pelenka viselésére kényszerítik őket, hogy a mosdóba járás se csökkentse a produktivitást és így tovább. Az ilyen dominancia mérséklésének kézenfekvő eszközei a munkajogi szabályok, a széleskörű sztrájkjog és főleg a munkahelyi demokrácia. Ez lehetővé teszi a munkavállalóknak, hogy beleszóljanak a vállalati, termelési döntésekbe, és szóvá tegyék a panaszaikat (Dagger 2006; Gourevitch 2016; Gonzalez-Ricoy 2014). Másodszor, domináló lehet az erőforrások egyenlőtlensége is. Ha a munkaadó tárgyalási pozíciói messze jobbak, mint a munkavállalóé, akkor a munkaszerződés megkötése sem méltányos körülmények között történik. Gyakori, hogy a munkavállalók alacsony béreket, semmivel nem kompenzált életveszélyt és kizsákmányolást kénytelenek elfogadni (Thomson 2013: 287; Vrousalis 2016; White 2011: 565). De az egyenlőtlen tőke-eloszlás szerződés nélkül is lehet domináló. Vrousalis elképzel

egy hódítót, bizonyos *Lusta Gyarmatosítót*, aki elfoglalja *Péntek* földjeit, de ahelyett, hogy napszámosként alkalmazná, inkább kiadja neki a földet árendába. A viszonyuk nem munkaadóé és munkavállalóé lesz, hiszen *Péntek* önálló termelő marad. De, véli Vrousalis, ha itt nincs dominancia, akkor sehol sincs: *Lusta Gyarmatosító*, kizárólagos tőketulajdonosként, önkényesen határozhat a tranzakció föltételeiről. A következtetés: republikánusként jó okunk van ellenezni a magántulajdon egész intézményét is (Vrousalis 2019: 6). Harmadszor, a piaczgazdaságban uralkodó profitmaximalizálási logikát sok baloldali *elvont* dominanciának tekinti. Azért elvontnak, mert ezt a logikát nem konkrét szubjektum, nem valamely „uralkodó osztály” állítja elő, hanem a rendszer mechanizmusai (Balázs – Losonczi 2016: 44; Kapelner 2018; Postone 1993; Thompson 2013: 287). És a profitmaximalizálási logika bizonyos értelemben tényleg „uralkodik”: *mindenki* életét orientálja, a tőkését és a bérmunkását egyaránt. Akinek nincs annyi befektetése, hogy megéljen a járadékokból, az kénytelen dolgozni, ha tisztességes keresetet akar. Ezt a kényszert nevezi Marx bérrabszolgaságnak. A mai baloldali republikánusok többféle választ adnak erre a kihívásra (lásd Birnbaum – Casassas 2008; McIvor 2009; Pettit 2006; Pettit 2007). Némelyek állami szabályozást, újraosztást és alapjövedelmet ajánlanak (Casassas – Da Wispelaere 2015), mások a magántulajdon fölszámolását (Vrousalis 2019: 5-11). Végül negyedszer, az *ideológia* is dominálhat (Eagleton 1991; Muldoon 2019: 9; Thompson 2013: 284-6; Thompson 2015; Žižek 1994). Szisztematizált és rutinizált cselekvések során teszünk szert a piaczgazdaság működésével kapcsolatos ismereteinkre. Ezekre az ismeretekre szükségünk van, ha a társadalom funkcionális tagjai szeretnénk lenni. Maga a „tanulási” folyamat önmagában is dominál, hiszen demokratikusan nem kontrollált. De emellett van egy olyan hatása is, hogy legitimálja a kizsákmányolást, és a kapitalizmust természetes és változhatatlan dologként jeleníti meg, holott a radikális baloldaliak szerint történeti és nagyon is átmeneti.

Ezek alapján a baloldali republikánusok kereknek látják a történetet. Nem elég a politikai intézményekkel foglalkozni. A gazdasággal is foglalkozni kell, mert máskülönben a végeredmény féloldalas lesz: egy csomó privát dominancia-formát hagyunk helyben. Ha a republikánusok ezt el akarják kerülni, és a szabadságot következetesen szeretnék érvényesíteni, akkor a baloldalon a helyük. Az állítás tényleg merész. Már csak azért is az, mert a republikánusok történetileg nyilván *nem* mindig voltak baloldaliak, ahogy ma sem

mind azok. A szabadpiaci, *laissez faire* irányzatnak egész hagyománya van (Gourevitch 2015: 47-66), és Sean Irving értelmezése szerint itt még igazi „nagyhal” is akad, Friedrich Hayek személyében (Irving 2017). Hayek konkrétan elmondja, hogy a szabadság kritériuma az, hogy ne legyünk idegen akaratnak, azaz önkényes hatalomnak alávetve (Hayek 1956; Hayek 1960: 3-11; Hayek 1973). És mi tagadás, a piac *mellett* is szólnak republikánus érvek. Először is, a magántulajdon és a piaci verseny teszik lehetővé az embereknek, hogy fölmondhassanak, és másik munkahelyet kereshessenek, ha nem tetszenek nekik az aktuális körülményeik. Ez a „kilépési opció” ugyanúgy csökkenti a munkahelyi dominanciát, mint a munkahelyi demokrácia. Az, hogy az emberek válthatnak, motiválja a munkaadót, hogy méltányos körülményeket teremtsen. Ha ezt nem teszi meg, akkor előbb-utóbb elveszíti a képzett, tehetséges alkalmazottait, akik át fognak menni a konkurenciához (Brennan – Lomasky 2006: 245). Másodszor, Hayek például arra hivatkozik, hogy az embereknek információra, *tudásra* van szükségük, ha egyéni szinten tervezni akarnak, és követni szeretnék a preferenciáikat. A releváns tudást csakis a piac, pontosabban az ármechanizmus képes közvetíteni: ebbe akkora tudás sűrűsödik bele a sok-sok piaci szereplő koordinálatlan viselkedéséről, hogy egyetlen minisztérium sem tudja fölvenni vele a versenyt. A gazdaságot szabályzó kormányzat a sötétben tapogatózik, és többet árt, mint használ. És nem is csak a hatékonyság szenved kárt. Az állami tervezéshez kiterjedt bürokrácia kell. Hiába a demokratikus felügyelet: a kiterjedt intézményrendszer idővel így is az emberek „fejére nőhet”. Ezért, véli Hayek, jobb a „minimális” állam, ami sokkal kevésbé rejt magában a domináló hatalom veszélyét.

Fontos persze, hogy a szabadsággal kapcsolatos tézis Hayek episztémikus megfontolásai nélkül is értelmes. Nem kell elhinnünk, hogy az állami gazdasági tervezés a sötétben tapogatózik, és eleve kudarcra van ítélve ahhoz, hogy szkeptikusak legyünk a bürokrácia nagyra növesztésével szemben. Az egész egy korábban említett problémához vezet vissza. Dominanciából kétféle van, köz- és privát jellegű. A jobb- és baloldali republikanizmusok vitája végül is arról szól, hogy melyik dominancia-típus a veszélyesebb, és milyen intézményi keretre volna szükség a hatalom dekoncentrációja érdekében. Magyarul mondva, nem biztos, hogy jó irány következtetlenségeket keresni az egyes álláspontokban. Lehet, hogy egyszerűen máshogy mérik föl a valóságot. A baloldaliak a privát dominanciától, a nagyvállalatoktól, a bankoktól és a tőke elvont logikájától félnek jobban.

Pettit és követői „arany középutat” keresnek: nem antikapitalisták, de kezelni akarják a piaci kudarcokat, méghozzá úgy, hogy közben ne erősítsék meg túlságosan az államot. A piacpárti republikánusok a ló másik oldalán vannak: annyira veszélyesnek tartják a bürokrácia megnövelését, hogy a piac viszonylagos szabályozatlanságát és az újraosztás minimalizálását is meg merik kockáztatni. Ezzel a baloldaliak szerint növelik a privát dominancia lehetőségét. Maguk a piacpártiak nem így látják: abban reménykednek, hogy a dereguláció és a piaci verseny lebontja majd a mono- és oligopóliumokat, és növelni fogja a társadalmi, gazdasági egyenlőséget (lásd Irving 2017: 6). Az antikapitalista anarchizmus egyedülként próbálja átvágni a gordiuszi csomót azzal, hogy az államot és a piacgazdaságot is föl akarja számolni (Adams 2019; Kinna – Prichards 2019). Az elképzelés „papíron” jól is hangzik. Annyi baj van csak vele, hogy súlyos kételyek férnek a realitásához.

Persze a gazdaságról a piacpárti republikánusok is mondanak *valamit*. Ha következetlenek is, biztos nem abban az értelemben azok, hogy egyáltalán nem veszik figyelembe a privát dominancia lehetőségét. Legfeljebb csak elégtelen válaszokat kínálnak rá. Irving a későbbi könyvében például amellet érvel, hogy Hayek egyik fő tévedése, hogy nem áll ki a munkahelyi demokrácia mellett. A „kilépési opció” fontos ösztönző a munkaadó számára, de a munkahelyen *belüli* feltételekre nézve semmit sem garantál. Mi van, ha a konkurenciánál is ugyanolyan aszimmetrikus a viszony menedzserek és alárendeltek között? Akkor hiába mondok föl, csöbörből vödörbe fogok kerülni (Irving 2020). Hogy ez konkrétan Hayek részéről következetlenség-e, az azért kétséges. Ne feledjük, hogy ő a piacot főleg episztémikus megfontolásokra hagyatkozva védi! Mint Richard rámutat, a vállalati hierarchia nem gátolja a tudás megszerzését és alkalmazását, hiszen a munkavállalókat *most* is azért veszik föl, hogy specializált tudást alkalmazzanak és bővítsenek. Arról nem beszélve, hogy ugyanez a hierarchia garantálja a szakszerű, hatékony menedzseri döntések meghozatalát is (Richard 2020).

Eltekintve Hayek szándékainak értelmezésétől, nagy kérdés, hogy milyen intézmények és politikák kellenek a hatalom dekoncentrálásához. A baloldaliak, White, Thompson, Irving és mások tézisei ezen állnak vagy buknak. Csakis arra a feltételezésre hagyatkozva mondható, hogy a következetes republikanizmus baloldali, hogy a többi politikai alternatíva kevésbé képes dekoncentrálni a hatalmat. Ez azonban nem vegytisztán

elméleti, hanem tapasztalati kérdés is egyben. A republikánus baloldalon kétféle tézis jelenik meg, ezeket nem szabad összemosni. Az első, radikálisabb tézis az, hogy a következetes republikanizmus antikapitalista. Megjegyzendő, hogy ha a tapasztalati tudás a baloldal mellett szólna ezen a téren, akkor a következetes liberalizmus is *ugyanúgy* antikapitalista kéne, hogy legyen, hiszen neki is vannak egalitárius céljai (vö. Losoncz 2020: 374). Nem mindegy, hogyan tesszük föl a kérdést. Ha az idealizált, még „sosemvolt” szabadság és egyenlőség a mérce, akkor persze könnyen alátámasztható, hogy a piacgazdaság nem helyeselhető. Mindig is voltak, és valószínűleg lesznek is benne hatalmi aszimmetriák. De ha az a kérdés, hogy a létező és valaha létezett rezsimek közül melyik tudta a többihez *képest* legjobban dekoncentrálni a hatalmat, akkor a válasz már az, hogy ez a piacgazdaság. A magántulajdon visszaszorításával és az állami tervezéssel kísérletező kommunista forradalmak eddig kivétel nélkül diktatúrához vezettek. Hogy ez a jövőendő kísérleteivel is így lesz-e, nem tudhatjuk. A mérsékelt baloldali republikánusok mindenesetre a történeti tapasztalatból indulnak ki, és a forradalmi tervezés helyett azt firtatják, hogy milyen *típusú* piacgazdaság kéne. Emlékezhetünk, hogy ők a hatalom dekoncentrációját a szabályozástól, az újraosztástól, az alapjövedelemtől és az efféléktől remélik. Velük szemben a piacpártiak a versenyben, azaz a dominancia „spontán” csökkenésében bíznak.

De vajon tényleg egyértelmű, hogy melyik remények a reálisak? Sajnos nem az. A tapasztalati tudásunk híresen *ellentmondásos*. Nem véletlenül folynak közgazdaságtani viták az efféle kérdésekről. Történetileg még a szűkebb régiókban is nagyon vegyes a kép. Greskovits és Bohle híres tipológiája szerint az 1989 utáni kelet-európai rezsimek három csoportba sorolhatóak: *neoliberális* (balti államok), *beágyazott neoliberális* (visegrádi négyek) és *korporatista* (szlovén) modellek léteznek. Korántsem egyértelmű, hogy ezek közül melyik teljesített legjobban a gazdasági prosperitás, az egyenlőség és a szabadság érvényesítése tekintetében (lásd Greskovits – Bohle 2007). Pláne nem világos, hogy létezne univerzális recept. Ugyanazok a gazdaságpolitikai intézkedések, amik beválnak adott helyen és időben, nem biztos, hogy beválnak máshol és máskor. És ha ez így van, tehát ha szembenézünk vele, hogy a tapasztalati tudásunk ellentmondásos, akkor kiderült, hogy White és Thompson korábban megelőlegezett tézise sem állja meg a helyét. Egyszerűen nem igaz, hogy a republikanizmus világos politikai programot diktálna. Ugyanolyan kétértelmű, mint a liberalizmus. Azért vannak jobb- és baloldali irányzatai egyaránt, mert ezek mind-

mind védhető, de *nem* vitán fölül álló empirikus előfeltevésekre építenek. Nem az a különbség, hogy míg az egyik „oldal” következetes, és mindenféle dominanciát fölszámolna, addig a másik következetlen, mert megáll „félúton”. Különbségek azért vannak, mert az ellentmondásos tapasztalati tudásunkból az észszerűség határain belül maradvá is több védhető álláspont vezethető le.

II.5 Következtetés

Összegezve az eddigieket, a liberális és republikánus szabadságeszmények különbözőek, de ennek tágabb perspektívában nincs nagy jelentősége. A dominanciától óvó republikánus alternatíva előnyének azt szokás tekinteni, hogy a benne rejlő egalitárius tartalom miatt érthetővé teszi, hogy az önkényuralom korlátozza a szabadságot. Csakhogy ugyanezek az egalitárius célok a liberalizmustól sem mindig idegenek. Természetesen nem lehet általánosítani. A liberalizmusnak rengeteg változata van. Némely változatai valóban érzéketlenek a domináló hatalom károosságára. De nem mind azok. Ez ténykérdés. És még ha ezek a liberalizmusok nem is a szabadságra, hanem az egyenlőségre hivatkozva kritizálják az önkényuralmat, az már nem igaz, hogy ne kötnék össze a szabadság ügyét az egyenlőségével. A mai republikánusok eltérő fogalmai keretben tárgyalják a kérdést, de tartalmilag nem mondanak újat. Ugyanazt nevezik összefoglalólag „szabadságnak”, mint amit a liberális elmélet tipikusan a „szabadság”, annak „értéke” és az értékének élvezését garantáló „egyenlőség” hármába oszt szét. Ráadásul nem csak az egalitárius célok, hanem a rendelkezésre álló eszközök tekintetében sincs markáns különbség. A hatalmat dekoncentrálni hivatott állami kényszert (a szabályozást és a közpolitikákat) mindkét elmélet igazolni tudja, csak éppen másra hivatkozva. A republikánusok számára itt is a szabadság a támasz, a liberálisok számára az egyenlőség, az autonómia és egyebek. Végül az sem igaz, hogy lennének egyértelmű politikai programok vagy törésvonalak. A republikanizmus nincs „balra” a liberalizmustól. Mindkettőből levezethetőek bal- és jobboldali álláspontok egyaránt. Ami az ebből levonható következtetéseket illeti, szét kell választani két kérdést. Az egyik kérdés az, hogy a republikánus elképzelés a szabadságról és a benne rejlő egalitárius tartalom vonzó-e. A hazaballagó kisfiú metaforája és a hétköznapi életből vett egyéb példák alátámasztják, hogy igen. A szabadsághoz (vagy rawlsi nyelven szólva: a szabadság értékének élvezéséhez) szükségünk van a releváns erőforrásokra, és arra, hogy ne legyünk mások önkényes akaratának kitéve. De teljesen más kérdés az, hogy az efféle

belátások republikánussá teszik-e az embert. Erre már az a válasz, hogy nem. A szabadságról (és impliciten az egyenlőségről is) szóló nézeteltérés akadémikus: nincs igazán szubsztantív jelentősége, és így nem is indokolja a liberális tábor elhagyását a republikánus javára.

Mindennek *óriási* a súlya. Az elmúlt években tengernyire dagadt a republikánus elmélet praktikus, politikai implikációiról szóló diskurzus. Van már „republikánus” jelzővel ellátott politikai gazdaságtan, demokraciamelet, szocializmus, oktatás, patriotizmus, kozmopolitizmus, multikulturalizmus, bevándorlás-etika, feminizmus és zöldpolitika is (Andronache 2009; Bachvarova 2013; Benton 2014; Bohman 2008; Casassas – Da Wispelaere 2015; Costa 2020a; Leipold – Nabulsi – White 2020; Muldoon 2019; Peterson 2011; Phillips 2000; Pinto 2019; Roberts 2017; Rostbøll 2015; O’Shea 2019; Thompson 2015). Ezeket majdnem mindig a dominanciától óvó szabadság egalitárius tartalmára alapozzák. Ha viszont ez csakugyan nem egyedi, akkor kiderült, hogy a sok-sok fősorolt koncepcióra a liberális jelző ugyanannyira ráillik, mint a republikánus. Nem újszerű alternatívák ezek, csupán variációk egy régi témára. Néhány konkrét példát, a demokráciát, a patriotizmust, a multikulturalizmust és a bevándorlás-etikát a következő fejezetekben részletesen tárgyalok. Itt, zárásként egyre térek ki röviden: a demokráciára. Alighanem választ kaptunk bevezetés kérdésére. Ez az volt, hogy a liberális demokrácia válságát okozhatta-e egyebek mellett az, hogy a liberális elméletnek nincs kellő elméleti fegyvertára az önkényuralom kritizálására. Láttuk, hogy ez nincs így. A liberális elmélet ugyanúgy fölhasználható az önkényuralom kritizálására, mint a republikánus. Igaz, hogy nem mindig használják föl erre. A republikánus kritika arra jó, hogy a liberalizmuson *beüli* vitát eldöntse, és rámutasson, hogy *politikai* szempontból az egyenlőség melyik értelmezése a legjobb: a relacionális, mert ennek legerősebbek a demokratikus, önkényuralom-ellenes implikációi.

III. Szabadság, demokrácia és politikai részvétel

III.1 Bevezetés

A republikánusok régi vesszőparipája, hogy a szabadság ára az örökös *éberség*. Cicero írja (Platónra hivatkozva), hogy „nemcsak magunknak születünk, életünkre részben a haza, részben barátaink is igényt tartanak”, majd hozzáteszi, „a közös érdeket kell a középpontba állítanunk”, és szorosabbra fűznünk az emberi társadalmat összefűző köteléket (Cicero 1974: 265-6). Nincs „alapvetőbb és szentebb társadalmi kötelék, mint ami mindannyiunkat az államhoz láncol” (Uo.: 276), és ezért a politikai élettől való távolmaradás csakis a tudósok és a betegek számára megengedett, a többiek „bünt követnek el”, ha passzívak maradnak (Uo.: 281). Machiavelli szerint a szabadságot, a „szabad élet ízét” szeretni kell, és cselekedni kell érte, mert másként az hamar kimúlik (Machiavelli 1978, I.16.). Ezt a fajta szeretetet nehéz a polgárokból oltani – így Montesquieu –, de a republikánusoknak muszáj lesz mégis megpróbálkozniuk vele, hiszen a politikai, honpolgári erény az általuk pártolt kormányzat legfőbb alapzata vagy „szelleme” (Montesquieu 2000, IV.5, VIII.16).

Ugyanezt a fonalat veszik föl a kortársak is, Pettit, Viroli és a többiek (lásd Viroli 2002: 77-8). Pettit úgy fogalmaz, hogy az intézmények nem önjárók: önmagukban „holt, mechanikus” dolgok csupán, és csakis a szokás keltheti őket életre (Pettit 1997: 241-3). A polgároknak követniük és helyeselniük kell a szabadságpárti normákat, a normaszegőkre pedig „sandán kell nézniük”, így ösztönözve őket a konform viselkedésre. Afféle kollektív „erkölcsöszködés” ez. De rossz kicsengés ide vagy oda, *szükség* lesz rá, hogy az „erényes viselkedés” valóban normává váljon, és mindenki hajlandó legyen megtenni azt, ami a politikai közösség tagjaként elvárható lenne tőle, jelesül a közjó szolgálatát. Ez nem mindenütt ugyanazt a dolgot jelenti. Teokráciában a vallásosság, rendőrállamban a „spicelkedés”, a szocializmusban meg a párt- és szakszervezeti tagság, a kommunizmus „építésében” való aktív részvétel az erény. A liberális és republikánus demokrata szellemiség ezek közül egyiket sem ismeri el. Közös pontok persze így is vannak. A kormányzat mindenféle rendszerben igyekszik rendet tartani, úgyhogy a törvény betartását is mindenütt *prima facie* erénynek szokás tartani. Ezt a *prima facie* jelleget nem lehet eléggé

hangsúlyozni. A republikánusok számára ugyanígy „norma” az is, hogy a hivatalos normákat néha meg kell szegni az erkölcsi normák érvényesítése érdekében. A megszorítás teljesen konkrét: a polgároknak akkor kell „lázadozniuk”, ha a kormány *korrupt*, tehát a közjó helyett a vezetők magánjavát szolgálja, és a szabadság növelése helyett a zsarnokság felé tendál (Dagger 1997: 14; Sparling 2013). A feltételes törvénytisztelet mellett így a republikánus erénykatalógusban olyan dolgok is megjelennek, mint a politikai részvétel, a szavazás, az aktivizmus, a jogtudatosság, a polgártársak igényeire való tekintettel levés, a tolerancia, a civil önszerveződés és az ezekhez hasonló egyéb szokások. Ezek viszont mind-mind *tanult* dolgok. Pontosan ezért a szabad és demokratikus kormányzat működtetése egy banális szinten is: kulturális, *civilizációs* kihívás.

Ám akármilyen banális a belátás, a republikánusok szerint a liberálisok nem tudnak mit kezdeni vele: nem tesznek elég nagy hangsúlyt a participáció kérdésére, és nem ösztönzik eléggé az erényes, aktív viselkedést (Andronache 2009: 7; Brennan – Lomasky 2006: 229-234; Honohan 2002: 147-8, 163). Azt a közhelyet persze mindenki hallotta már, hogy míg a liberálisok *inkább* a privát élet védelmére, addig a republikánusok *inkább* a közéletre, a közösségi erényekre teszik hangsúlyt. Ebben a fejezetben annak járok utána, hogy a közhelynek mennyi valóságos alapja van. A kép felemás. A mai republikanizmusnak két fő irányzata létezik: az egyik az intézményeket, a másik a demokratikus komponenst tartja fontosabbnak. Az elsőt általában „neorománnak”, a másodikat néppártinak vagy „neoathéninek” nevezik. Mindkettőnek az a célja, hogy valós, „participatívabb” alternatívát nyújtson a deficitesnek vélt liberalizmussal szemben. Bemutatom, hogy látszatok ide vagy oda, ez csak a második, néppárti irányzatnak sikerül. A neoromán demokraciaelemélet igazából „álruhába bújt” liberalizmus. Hogy ezt bebizonyítsam, négy elemére bontom a kérdést: először a demokratikus részvétel *értékéről*, másodszor a kívánt *mennyiségéről*, harmadszor a *kényszerítéséről*, negyedszer pedig a polgárokkal szembeni, *erényre* vonatkozó elvárásokról szóló nézeteket vetem össze. Ki fog derülni, hogy a neorománok egyik vitatéma tekintetében sem fogalmaznak meg „szigorúbb” elvárásokat a liberálisoknál. A demokratikus részvételnek itt instrumentális értéke van, „sok” kell belőle, de soha nem derül ki mennyi, óvakodni kell a kényszerítésétől, de igazság szerint a szigorúbb bátorításától is. A néppárti koncepciók ezzel szemben mind a négy kérdésről tudnak eredetit mondani. A részvételnek itt nem mindig csak instrumentális értéke van, potenciálisan

mindenki részvételére szükség van, és ennél fogva az állami kényszerítés és a szigorú perfekcionizmus is helyeselhető. Csakhogy azt is látni fogjuk, hogy a néppártiak hiába sikeresek az alternatíva-állítás terén, ha aztán mégis a neorománoké a vonzóbb normatív ideál – pontosan a liberalizmushoz való hasonlósága miatt. Ebből levonható lesz egy általános következtetés az egész vitára nézve: ha az alternatíva-állítás nem öncélú, és a republikánusok tényleg követni érdemes politikai programot szeretnének nyújtani, akkor le kéne mondaniuk a liberalizmus meghaladásának erőltetéséről.

III.2 Lehetséges-e a demokratikus elszámoltatás?

Az első dolog, amit tisztázni kell, az az, hogy a republikánus elvárások reálisak-e egyáltalán. Pettit kritériumai szerint akkor nevezhető egy állam demokratikusnak, ha a népi kontroll *individualizált, feltétel nélküli és hatékony*. Vagyis egy, a „kontrolláló” szereppel a polgároknak külön-külön, egyénenként kell rendelkezniük; kettő, a rendszer működése nem függhet a politikai elit jóindulatától; és három, a kormányzat tényleg kényszeríthető kell, hogy legyen a reszponzivitásra, vagy magyarul mondva arra, hogy a polgárok óhajai szerint cselekedjen (Pettit 2012: 168-74). Kérdés, hogy egyáltalán létezhet-e ilyesmi a világon. A schumpeteri ihletésű demokraciateremtés kifogása szerint nem. A választópolgárok menthetetlenül inkompetensek, és még a legszabadabb társadalomban sem tudják elszámoltatni a kormányzatot (Körösi 2019; Przeworski 1999). A legtöbb politikai ügyről maguktól, azaz „ex ante” nem gondolnak semmit sem. A preferenciáikat „ex post” alakítják ki, úgy, hogy elfogadják a politikai vezetők által föl kínált opciók egyikét. A többség nincs tisztában a szakpolitikákkal, néha a főbb köztisztviselők személyével sem, és azt sem tudja föl mérni, hogy az országban tapasztalható állapotok mennyiben a jó/rossz kormánypolitika, és mennyiben külső tényezők függvényei. Ez Joseph Schumpeter sokat vitatott infantilizmus-érve. Az ember csakis a magánéletében, a szakmájában és a hobbijával foglalkozva viselkedik felnőtt ember módjára. A politikai szférán olyan, mint a gyermek: *manipulálható* a vezetők, a hivatásos politikusok által, akiket a kompetenciájuk, az akaratuk, a hatalomvágyuk, az ügyszeretetük és a kockázatvállaló készségük kiemeli a tömegből (Schumpeter 1987: 258-61).

A politikai folyamat Schumpeter szerint nem úgy működik, hogy a polgárok mandátumot adnak a kormánynak, hogy így vagy úgy cselekedjen. A szakpolitikákról

„induláskor” csak az egymással rivalizáló vezetők és elitesz csoportok rendelkeznek preferenciákkal. Ők azok, akik utána fölkinálják a vízióikat a politika „piacán”, és megpróbálják megnyerni a polgárok támogatását. A követők, tehát az „átlagpolgárok” ezeket a víziókat csak elfogadni tudják, vagy egy *másik* vezetői csoport által kitalált, másik vízió javára elutasítani. A legneuralgikusabb pont persze a választásoké. Az állampolgári „infantilizmus” itt abban nyilvánul meg, hogy az „átlagemberek” – szemben például John Plamenatz nézetével (1973) –, még csak arra sem képesek, hogy racionálisan fölmérjék a megelőző négy-öt év kormányzati teljesítményét. Szavaznak, de ez nem nevezhető érdemi ítéletnek. És a kör ezzel bezárul. Legjobb esetben is csak annyi történhet, véli Körösi, hogy a polgárok egy racionálisnak aligha nevezhető döntéssel bekapcsolódnak a vezérek kiválasztásának folyamatába, és fölhatalmaznak valakiket arra, hogy az elkövetkező páréves ciklusban az országot kormányozzák. A vezérek kiválasztásának ez ráadásul csak az utolsó stádiuma. Ezt a stádiumot pártokon *belüli* küzdelmek előzik meg. Itt dől el, hogy kiből lesz jelölt egyáltalán. De mivel ezek a küzdelmek a nyilvánosság háta mögött zajlanak, az „átlagpolgárnak” még annyi befolyása sincsen rájuk, mint magára a választásra. Csupán annyi jut neki, hogy az előállt kínálatból válogasson (Körösi 2019).

Minden kicsit is optimistább demokraciáelméletnek, így a republikánusnak is kell, hogy legyen válasza erre a kihívásra. Ha az előföltevések irreálisak, akkor nyilván a normatív koncepció is borul. Mit lehetne hát felelni a kihívásra? Egy lehetséges megoldás az, ha kidobjuk a képviselőt inherensen hierarchikus intézményét, és ehelyett a közvetlen demokráciát támogatjuk, mert itt mindenki minden ügyről deliberálhat és külön-külön szavazhat. Elméletben ez nagyon csábító megoldás: ha senki nem dönthetne semmiről mások helyett, azzal egy csapásra megoldódna a hierarchia és a manipuláció problémája. Csakhogy a látszat csal. A szociálpszichológiában elég jól dokumentált jelenség, hogy a deliberatív fórumokon is vannak hangadók, vezetők, és csendesebb, háttérben maradók, passzív követők is, akiknek nagyobb a *konformitás*-igényük, és csak „mennek” a többségi véleménnyel. Ezt több minden magyarázza. Az okok egy része személyes, a másik része strukturális. A személyes szinten azt kell figyelembe venni, hogy nem mindenkinek egyforma a jelleme, nem mindenki egyformán bátor, a deliberatív fórumra sem mindenki ugyanazokkal a motivációkkal érkezik, nem mindenki egyformán elkötelezett, és nem is mindenki szán rá ugyanannyi időt az előzetes informálódásra (Femia 2009). Másfelől – és

ez az ügy strukturális oldala – nem mindenkinek egyformán nagy a kulturális tőkéje, amit egy deliberatív helyzetben hasznosíthat. A szélsőséges vélemények képviselőit és egyes típusú beszélőket, például a nyelvjárásban beszélő vidékieket, a nemzetiségi, etnikai, faji és egyéb kisebbségeket, de néhol a nőket is hátrányos megkülönböztetések érik. Az ilyesmik jócskán nehezíthetik a nyilvános megszólalást (McBride 2015; Savery 2015; Schuppert 2015).

De a közvetlen demokráciának nem az az egyedüli hátránya, hogy az ideologikus ígéretek ellenére sem a vélemények maradéktalan egyenlőségét, sem pedig a manipuláció kiküszöbölését nem tudja biztosítani. Sajnos komoly praktikus hátrányai is vannak. Egyfelől a közvetlen demokráciát híresen nehéz működtetni. A többség egész egyszerűen nem akarja kivenni a részét az ehhez szükséges „munkából”. Persze alkalmazhatunk kényszert, de hosszú távon ez sem lenne célszerű, mert elidegenítő hatása lenne, és valószínűleg csökkentené az intézmények iránti bizalmat. A legtöbb ember nem szeret „muszájból” csinálni dolgokat. Másfelől az is praktikus probléma, hogy nem világos, miért kéne mindenkit mindenről megkérdezni. Részint az információs aszimmetria, részint egyebek (például a politikai motivációk eltérése) miatt nem mindig van mindenki véleményének érdemi hozzáadott értéke (Brennan – Lomasky 2006). Ezért ha mégis mindenki mindenről szavaz, annak az lesz a vége, hogy egy sor észszerűtlen és egymásnak akár ellent is mondó politikát fogunk jóváhagyni. Ezt a republikánus Pettit is így látja (Pettit 2012: 191-193, 207, 246, 303).

Ha viszont maradunk a képviseleti kormányzatnál, akkor a nagy kérdés az, hogy ez valóban úgy működik-e, illetve *csakis* úgy működhet-e, mint Schumpeter és Körösenyi leírják. A válasz attól függ, hogy mit értünk „demokratikus kontroll” alatt. Körösenyi szerint akkor működhetne igazán a demokratikus kontroll, ha a polgárok ismernék a közpolitikákat, a vezetők személyét, a választási ígéreteket és a nemzetközi politikai környezetet, és ha mindezekről a dolgokról „endogén”, belülről jövő, nem pedig manipulált véleményük lenne. Sajnos *ténykérdés*, hogy a legtöbb ember esetében ez a feltétel nem teljesül. De nem biztos, hogy ebből rögtön messzemenő következtetéseket kéne levonni. Körösenyi a demokráciaelméleteket úgy csoportosítja, hogy egyik oldalra azokat sorolja, akik „reálisan” mérik föl az „átlagpolgár” kompetenciáit, a másikkra meg azokat, akik „illúziókat” táplálnak

vele kapcsolatosan. Ez annyiban jogos, hogy tényleg vannak demokráciaelméletek, amelyeknek az értelmességéhez előbb el kell fogadni egy kissé naiv elképzelést ezekről a kompetenciákról. Dahl „mandátumelmélete” talán ilyen (Dahl 1971). Az a politikakép, ami szerint a választók konkrét cselekedetek végrehajtására adnak megbízást a politikusoknak, valóban előfeltételezi, hogy a választók rendkívül jól legyenek informáltak. De Körösi kissé eltúlozza a dolgot. Nem muszáj rögtön illúziók kergetésébe fogni ahhoz, hogy higgyünk a demokratikus kontroll lehetőségében. A kérdést nem csak úgy lehet föltenni, hogy az átlagos választópolgár kompetens-e vagy sem, hanem úgy is, hogy a korlátozott kompetencia *mire* elég, és hogy ez a valami, amire elég, demokratikus elszámoltatásnak nevezhető-e a szó releváns értelmében. Igaz, hogy az „átlagpolgár” sok mindent nem ért meg, de valamit azért így is megért.

Az egyik bökkenő az, hogy nehéz elképzelni, hogy ha a kormányzat intézkedései, a törvénykezés és a közpolitikák bizonyos észszerűségi *minimumot* sem ütnek meg, akkor az ne váltana ki tömeges felháborodást attól függetlenül is, hogy az ellenzéki vezetők mit csinálnak. Mondjuk, Gyurcsány Ferenc hírhedt, 2006-os őszi beszéde vajon csak és kizárólag azért vezetett tömegtüntetésekhez és a szocialista-szabaddemokrata kormány népszerűségének eséséhez, mert az akkori jobboldali ellenzék ügyesen keretezte az ügyet? Ez azért kevésbé hihető. A beszédet a választók többsége amúgy is botrányosnak találta, az ellenzék ezt a közhangulatot inkább csak meglovagolni tudta. A másik bökkenő az, hogy még ha az „átlagpolgárnak” nincsen is határozott, előzetes véleménye a közpolitikákról, *igazságérzete*, erkölcsi érzékenysége akkor is van. Pettit főleg ennek jelentőségét hangsúlyozza, és rámutat, hogy ha eltekintünk a közpolitikai preferenciák váltasztásról választásra való érvényesülésétől vagy annak hiányáról, és ehelyett nagyobb történeti távlatban, az erkölcsöket figyelve szemlélődünk, akkor már azt fogjuk látni, hogy ez a bizonyos igazságérzet nem mindig idomul a politikai vezetők akaratahoz, sőt néha a *teljes* establishmentnel is szembe megy (Pettit 2014: 134). Közismert példa az 1960-as évek amerikai polgárjogi mozgalma, ami nagyon is *alulról* szerveződött, és amelynek hatására a bevett morális eszmék, érzékenységek, vélemények, szokások és standardok gyökeresen megváltoztak. A nyugati demokráciák „átlagpolgára” – tehát a fősodor – manapság egy csomó olyasmit csípőből elutasít, ami az 1950-es években még „normális” volt: a faji és nemi diszkriminációt, a szegregációt és a többit. Elég széleskörű konszenzus van az alapvető

jogok köréről is. Minden efféle *helyi* standard korlátozza a politikai vezetőket és a manipuláció lehetőségét. Nem lehet éppen *akármilyen* szakpolitikát keresztülvinni.

A helyi standardok persze soha nem fixek. Az amerikai polgárjogi mozgalom arra jó példa, hogy a helyi kultúra *Nyugaton* (majd másutt is) el tudott mozdulni a progresszív baloldal ízlése felé. Ezek a vívmányok azonban nincsenek kőbe vésve. A standardok az ellenkező irányba is megváltozhatnak a jövőben, akár Európában is. És pontosan ebben rejlik Pettit elképzelésének visszássága. Először is, a helyi standardok most sem mindenütt a republikánus vágyaknak megfelelően korlátozzák a politikai vezetőket. Az emberek másfajta dolgokra érzékenyek, és másfajta dolgokat utasítanak el csípőből. Nem is mindenhol ugyanazokat a közpolitikákat és törvényeket nem lehet elfogadtatni. A rasszizmus és a nemi diszkrimináció egyelőre csak a nyugati „átlagpolgár” szemét bántja. A világ legtöbb részén a szekuláris politika meg épp a nemi egyenlőség propagálása „üti ki a biztosítékot”. Nyilván nem csak arról van szó, hogy a szabadság és az egyenlőség nem mindenütt központi érték. Az igazán súlyos és persze evidens probléma az, hogy maga a demokrácia sem mindenütt „népszerű”. Totális naivitás azt gondolni, hogy a manapság létező hierarchikus társadalomszervezési modellek stabilitásához nincs köze annak, hogy az adott helyen milyenek az uralkodó standardok. A belátás banális, de attól még igaz. A demokratikus elszámoltatáshoz demokratikus „közkultúra” kell, ilyen pedig nincs mindenhol a világon.

Másodszor, az „igazságérzet” megidézése azért is veszélyes, mert maga is generálhat (strukturális) dominanciát. A nem-demokratikus, súlyosan elnyomó társadalmakban ez evidens. De a probléma másutt, így még a legdemokratikusabb „közkultúrájú” társadalmakban is jelen van. Ennek az az oka, hogy a helyi standardok nem csak a politikai vezetőket, hanem a közéleti deliberációt is korlátozzák. Ha úgy tetszik, nem csak a kormányok keze van „megkötve”. A nyilvánosságban megszólaló „átlagemberek” sem mondhatnak ki éppen akármit anélkül, hogy ezzel kockáztatnák a többség rosszallását. Ez elsősorban a szélsőséges vélemények képviselőit érinti. De nem csak őket. Alapesetben mindenkit érint ez, aki kisebbségben van a véleményével: konzervatív társadalmakban a progresszíveket, progresszív társadalmakban a konzervatívokat. Magyarországon ma feministának „nehéz” lenni, Kaliforniában meg antifeminista jobboldalinak. Világos, hogy

az egésznek lehet jó oldala. A demokratikus „közkultúra” nem lesz ellenállóképese, ha nincs konszenzus olyan alapvető dolgokról, mint mondjuk, az alapjogok tisztelete. Ezt a konszenzust meg kell védeni. A gond az, hogy nem könnyű meghúzni a határokat. Mikor helyes, és mikor helytelen korlátozni a jobboldali és baloldali szélsőségesek véleménynyilvánítását? Erre nincs egyértelmű válasz. Azzal viszont mindenképpen számolni kell, hogy a bevett standardok megidézésével áldásunkat adjuk arra, hogy a kisebbségi vélemények képviselőinek nehezebb dolga legyen a nyilvánosságban. Lehet, hogy ez amúgy is elkerülhetetlen lenne, elvégre minden létező és valaha létezett társadalomban létezett a probléma. De ettől még tény, hogy a vélemények diszkriminálása a strukturális dominancia jele lehet. Éppen ezért a demokratikusabb „kultúrájú” társadalmakban is meg kell fontolni, hogy miként támogassuk a helyi standardok védelmét és reprodukálását. Ha túlzásba esünk, veszélyeztetni fogjuk a szabad szólást és az egyenlőség elvét.

De ez már *normatív* kérdés. A schumpeteri (ihletésű) kihívás nem erről, hanem a *deskriptív* szintről szólt. Akármit is gondoljunk Pettit normatív modelljéről, a deskriptív kritikára igenis választ kaptunk belőle. Körösényi lehetetlenül szigorú elvárásokat támaszt az állampolgárok kompetenciái tekintetében, majd miután látja, hogy ezek nem teljesülnek, arra jut, hogy demokratikus elszámoltatás nincsen. De ez a konklúzió kissé elhamarkodott. A demokratikus elszámoltatásnak tényleg vannak korlátai, de ebből még nem következik, hogy nem is létezik. Kevésbé szigorú kritériumok alapján és korlátozottabb spektrummal, de igenis létezik valami, amit „demokratikus elszámoltatásnak” nevezhetünk a szó releváns értelmében. Két dolog kell hozzá. Az egyik az, hogy az állampolgárok képesek legyen érzékelni, ha a kormány politikája egy észszerűségi minimumnak sem felel meg. A másik az, hogy a társadalom „közkultúrája” viszonylag demokratikus legyen. Ezek sok helyen egyáltalán nem irreális elvárások (Martí – Seleme 2015; Pettit 2015).

III.3 Mi köze a szabadságnak a demokráciához?

Ami a részvételtől szóló vitát illeti, a republikánusok első lépésben azzal vádolják a liberálisokat, hogy nem értékelik eléggé a demokráciát. Történelmi megközelítéssel nem igazán lehet megítélni, hogy ez jogos kritika-e vagy sem: mindkét politikafilozófiának van demokrata és antidemokratikus hagyománya egyaránt (Gourevitch 2015; Leipold, Nabulsi

and White 2020; Losurdo 2011; Ryan 2015; Urbinati 2019). A kortárs diskurzus tényszerű ismerete szintén nem segít. Nemhogy liberális és republikánus, de konzervatív politikafilozófus sem igen van manapság, aki a hatalom forrásának ne a népet tekintené.⁷ Ami már a normatív kérdésfölvetéseket illeti, a mai republikánusok arra hivatkoznak, hogy a liberális szabadságeszmény demokratikus szempontból használhatatlan. És tényleg, Isaiah Berlin, liberális gondolkodó maga is bevallja az idézett esszéjében, hogy a negatív szabadságnak semmi köze sincs a demokráciához, nem függ vele össze „logikusan” (Berlin 1990). Ezt a fajta szabadságot elméletileg egy jószándékú, az egyéni jogokat tisztelő autokrata is egész nyugodtan biztosíthatja. A beavatkozás *veszélye* nyilván nagyobb az autokráciában, mint a demokráciában, tekintve, hogy a kormányzottak itt teljesen kiszolgáltatottak a kormányzók előtt. De magát a negatív szabadságot ez még nem korlátozza. Amíg a kormányzók „jól” viselkednek, és nem avatkoznak be, addig ez a fajta szabadság sértetlen.

A republikánus eszmény máshogy működik. Eszerint a szabadság szempontjából nagyon nem mindegy, milyen az államforma, és milyenek a társadalomban a hatalmi viszonyok. Az a jó, ha nincsen dominancia, és mindenki rendelkezik kontrollal a saját sorsa fölött. Innen már egyenes út vezet a demokrácia pártolásához. Ha a társadalom némely tagjainak aránytalanul nagy beleszólása van abba, hogy miként alakuljanak a közügyek, az joggal nevezhető túlhatalomnak. Joggal mondhatjuk, hogy a kisebb szóval rendelkezők alávetett státusban vannak. A „jószándékú autokrata” így hát magától értetődően ellentétes a republikánus elvárásokkal. A dominanciától való mentesség állapota *definíció szerint* összefügg a demokráciával (Pettit 2012). Kérdés azonban, hogy milyen típusú ez az összefüggés. Erre már nem csak egyféle republikánus válasz létezik. Hogy a tábor megosztottsága hogyan néz ki, és milyen jelzőkkel kéne illetni a különféle kortárs irányzatokat, azt már nem könnyű meghatározni. A „kortárs” jelleget egyébként húzzuk alá kétszer! A mai republikanizmusok utólagos *konstrukciók*. A történeti referenciák, amelyekre alapozzák őket, messzemenően kétértelműek, és nem is igazán tekinthetők szisztematikus munkáknak. Nem véletlen például, hogy vita folyik Machiavelli besorolásáról (McCormick 2019). A lényeg mindenesetre az, hogy manapság két nagyobb pólus körvonalazható.

⁷ Egy kivételért lásd Brennan 2016.

Egyiken azok vannak, akik az *intézményekre* teszik a hangsúlyt, a másikon azok, akik a *demokratikus* komponensre. Az első pólust kicsit könnyebb körülhatárolni: itt főleg Pettitről és követőiről van szó (Laborde 2008; Maynor 2003; Pettit 1997; Pettit 2012; Pettit 2014; Skinner 1998; Sunstein 1993; Viroli 1995; Viroli 2002). Ezek a szerzők csínján bánnak a demokráciával, expliciten is számolva a „többségi zsarnokság” veszélyével. A szabadságot az állampolgári erény mellett intézményi, jogi és procedurális eszközökkel szeretnék garantálni: a hatalmi ágak elválasztásával, ombudsmani hivatallal, alapjogokkal és intézményi csatornák létesítésével, amelyeken keresztül a polgárok *kihívhatják* a politikai döntéseket. Ezt a pozíciót „neorománnak” és „arisztokratikusnak” is szokták nevezni. Egyik terminológia sem jó. Ókori római gyökerek mindkét oldalon vannak, így ezt nem lehet a Pettit-féle álláspont specifikumának tekinteni. Az „arisztokratázás” McCormick (2019) részéről még problematikusabb. Az ilyen jelzők használata ideologikus előítélet, semmi egyéb. Pettit álláspontja maximum „kevésbé” demokratikus, mint a másik oldalé, de hogy egyáltalán ne lenne az? Ez abszurdum. Ha alább mégis a „neoromán” megnevezéshez ragaszkodom, azt csak a közérthetőség indokolja. Tetszik vagy sem, manapság ez a bevett szóhasználat. Fölösleges félreértéseket eredményezne, ha eltérnék tőle.

A másik republikánus pólust nehezebb körülhatárolni. Ez elég heterogén társaság, csak annyi fűzi össze, hogy a tagjai nagyobb hangsúlyt tesznek a demokratikus komponensre (Barber 2004; Farell 2019; McCormick 2019; Sandel 1996; Sandel 1998; Vergara 2019).⁸ Szokás egységesen „neoathéniokről” beszélni, ám ez szintén leegyszerűsítés. Nem csak azért, mert az athéni demokrácia (és Arisztotelész) mellett itt is vannak római gyökerek (például a Gracchusok), hanem azért is, mert a modern hivatkozási pontok között az egymástól igen sokban különböző és „Athénhez” csak áttételesen köthető Maciavelli, Rousseau, Marx és Arendt is mind-mind megtalálhatóak. A neoathéni megnevezés legfeljebb egy kicsiny alcsoportra nézve állja meg a helyét, azokra, akik a republikánus szabadság „pozitív” értelmezését osztják. Ez azonban tényleg nagyon szűk társaság. A neoathéni elméletet inkább csak lehetséges álláspontként szokás emlegetni a republikánus diskurzusban. Szisztematikusan művelni nemigen – például maga Arendt sem következetes neoathéni. A „demokratikusabb” pólus megnevezésére ezért találóbb a néppárti vagy

⁸ *Részint* idesorolható Iseult Honah is (lásd Honohan 2009).

populista jelző. Ezt a definíciót nem minden érintett fogadja el érvényesnek magára nézve, de ez nem kell, hogy zavarjon bennünket. Látni fogjuk, hogy ezen a póluson minden álláspont inherensen populista. És jegyezzük meg: ennek az egésznek, a republikánus tábor belső törésvonalainak, alább óriási jelentősége lesz még. Nemcsak a demokrácia értéke, hanem a másik három vitatéma tekintetében is.

Lássuk először a neoromán álláspontot! Eszerint a demokratikus részvételnek *instrumentális* értéke van: a részvétel nem maga a szabadság, csak az érvényesítésének egyik eszköze (Maynor 2003; Pettit 1997: 8, 30; Pettit 2012: 12, 18). A másik ilyen eszköz a hatalom *intézményi* dekoncentrációja. A republikánus-liberális vita szemszögéből nyilván az a kérdés, hogy ez az instrumentális gondolkodás republikánus nóvum-e. A válasz az, hogy igen is, meg nem is. Azt már láttuk, hogy a negatív szabadságeszmény tényleg „használatlan” demokratikus szempontból. De kérdés, hogy ennek szélesebb perspektívában mekkora jelentősége van. Eleve gyanús lehet, hogy manapság csak elvétve létezik liberális, aki az autokráciát részesítené előnyben. Lehet persze, hogy ennek történeti, pragmatikus okai vannak: az alapján, amit *tudunk* az emberi társadalmakról, nemigen tagadható, hogy a valaha kipróbált politikai rendszerek közül a demokráciában van a „legtöbb” szabadság. És ehhez rögtön tegyük hozzá: kortárs republikánus is van, aki ilyen, történeti érvekre hagyatkozik (Lovett 2019: 128).

Csak hogy akár a republikánus elmélet, úgy a liberális sem pusztán történeti érvekre hagyatkozhat. Itt is megvannak a demokrácia mellett szóló normatív megfontolások, és az összefüggés, akár a neorománoknál, úgy itt is instrumentális. A bevezetőből emlékezhetünk, hogy a liberalizmus az igazságosság elsődlegességét valló elmélet. Mint Huoranszki megjegyzi, „a demokrácia önmagában semmilyen morális normára nem alapozható”, csakis azért értékes, mert „bizonyos társadalmi körülmények között a leginkább a demokrácia segít hozzá azoknak a társadalmi normáknak az érvényesüléséhez, amelyeket a liberalizmus mint morális elveken nyugvó politikai eszmerendszer megkövetel” (Huoranszki 1999: 12; vö. Rawls 1993: 205-6). Az igaz, hogy ha félretesszük a történeti tudást, és csak az elméleti, „logikus” kapcsolatokat firtatjuk, akkor a Huroanszki által emlegetett erkölcsi célok közé a negatív szabadságot nem számíthatjuk oda. A demokrácia ehhez tényleg nem tesz hozzá semmit se.

De a liberalizmusnak vannak más normatív „erőforrásai” a demokrácia védelméhez. Ezek közül a legfontosabb az egyenlőség-elv. A legelvontabb *erkölcsi* elvek szintjén azt kell figyelembe venni, hogy a liberalizmus hisz az emberek morális egyenlőségében, és így szkeptikus azzal a fajta egyenlőtlenséggel szemben is, amit a politikai autoritás szükségképpen megteremt. És mivel nem veszi magától értetődőnek, hogy egyes emberek másoknak parancsolhassanak, az autoritás teremtette aszimmetriát, ha lehet, ellensúlyozni akarja. Az ellensúlyozás kézenfekvő módja a demokratikus kontroll érvényesítése (Kis 2019). Van azonban ennél konkrétabb szint is. Az egyenlőség-elveket sokféleképpen lehet értelmezni, és szó, ami szó, tényleg nem mindegyik értelmezés használható föl a demokrácia védelmére, vagy legalábbis nem magától értetődően az. Ezt láthattuk az előző fejezetben is. A disztributív egyenlőség a szó szoros értelmében nem követel semmit sem arra nézve, hogy milyenek legyenek a hatalmi viszonyok a társadalomban, és éppen ezért a demokrácia védelmére sem igazán használható fel. Ám a másik liberális egyenlőség-koncepció, a relacionális, már igenis felhasználható erre. Ebben is megvannak ugyanazok a túlhatalom-ellenes megfontolások, amelyek a republikánus eszményt demokratikussá teszik.

Másfelől viszont azt is láttuk az előző fejezetben, hogy a negatív szabadság és a relacionális egyenlőség kérdése igenis összefügg^{het}nek egymással a liberális elméletben. Ezt azon a banális dolgon szemléltettem, hogy a jogok deklarálása önmagában kevés, ha az emberek valamiért nem tudnak élni ezekkel a jogokkal. Szükség van a releváns erőforrások garantálására is. És ez nem pusztán a gazdasági javak elosztásának kérdése. A hatalmi viszonyok helyes rendezése is elsőrendűen fontos. Igaz, hogy a negatív szabadsághoz nem kell kiküszöbölni a dominanciát. De a negatív szabadság *értékének élvezéséhez* igenis ki kell. Ez bizony pontosan azt jelenti, hogy még ebből szabadságeszményből is vezet valamiféle – igaz, kissé tekervényes – út a demokrácia pártolásához. Berlin tézise ennél fogva túlzó. A „logikus” kapcsolat nyilván közvetett. De ettől még igenis lehet amellett érvelni, hogy habár magához a negatív szabadsághoz nem, az értékének élvezéséhez igenis kelleni fog demokrácia.

El kell mondani, hogy a demokrácia instrumentális értékelését a radikálisabb demokraták kevésnek tartják. Gondoljunk bele, ha a demokrácia csak azért fontos, mert bizonyos, tőle független erkölcsi célok eléréséhez „eszközként” lehet fölhasználni, akkor

amint megjelenik egy hatékonyabb eszköz, a demokráciát máris ki lehet dobni az ablakon. Meglehet, hogy ilyen eszköz már most is létezik, legalábbis a gondolatkísérletek világában. Mi van például a *sorsolással*? Kapelner Zsolt szerint a dominanciától mentességet ez is garantálhatja. Elméletben elképzelhető olyan politikai rendszer, ahol van szabad nyilvánosság, a politikai döntések kihívhatók, az alapvető jogok biztosítottak, és a hatalmi ágak elválnak, de a vezetőket *nem* demokratikusan választják ki, hanem véletlenszerűen. Bizonyos értelemben ez is „demokratikus” lenne, csak hát nem pont abban az értelemben, ahogy Pettit és a republikánusok használják ezt a kifejezést. A sorsolós rendszer nem teszi lehetővé, hogy a polgárok közösen (és ugyanakkor egyénekként) érvényesítsék az akaratukat, és ellenőrizzék a politikai döntéshozatalt. Sorsolás útján ez lehetetlenség. De ennek ellenére nincs dominancia ebben az elképzelt társadalomban. A szerencse forgandó: senkit sem hoz (hatalmilag) előnybe másokhoz képest, és így senkit sem enged túl nagy befolyást szerezni sem (Kapelner 2021). A másik híres és szintén idevágó gondolatkísérlet a *vágyaggregátor* gépről szól (Richardson 2003). Képzeljük el, hogy a tudósok föltalálnak egy gépet, ami képes rá, hogy összeszedjen minden releváns információt a polgárok preferenciáiról, és ki tudja számolni, hogy melyik közpolitikai döntés elégítheti ki őket a leghatékonyabban! Ezen fölbuzdulva a parlament minden hatalmat a gépnek delegál, és várja a nagyszerű eredményeket. A gépet úgy programozták be, hogy mindenkinek az igényeire egyformán tekintettel legyen, mindenkit egyformán tiszteljen, és senkit se hozzon helyzetbe mások kárára. Így akár a sorsolós rezsimben, a vágyaggregátor uralta világban sincs dominancia – noha demokrácia sincs.

A problémafölvetés mélységesen akadémikus. Mindenki tudja, hogy sem vágyaggregátor gép, sem sorsolós politikai berendezkedés nem létezik. De még ha a történeti tudásunkat félre is tesszük, és csak a vegytisztán normatív kérdésekre koncentrálnunk, a gondolatkísérletek akkor sem lesznek egészen meggyőzőek. A sorsunk fölötti közös kontrollt, amit a demokrácia garantál, semmi sem tudja pótolni. Nélküle a polgárok elkerülhetetlenül alávetettek lesznek *valaminek* (Rostbøll 2015: 435). A sorsolásra és a vágyaggregátorra alapozott politikai rendszerek csak a „horizontális” értelemben mentesek a túlhatalomtól. Polgár és polgár közt itt tényleg nincsen dominancia, és a republikánus mércét ez minimális szinten ki is elégíti. Csakhogy a „vertikális” dimenziót tekintve más a helyzet. A politikai hatalommal szemben igenis van alárendeltség.

Személytelen, idegen és ellenőrizhetetlen mechanizmusok (szerencse, gép) irányítják az emberek életét. Ha az a republikánus mérce, hogy mi magunk rendelkezünk-e a saját sorsunkról, akkor mindkét elképzelt politikai rendszer rosszabb a demokráciánál. Lehet, hogy a sorsolásra és a vágyaggregátorra alapozott rendszerek megfelelnek a dominanciától mentesség minimális kritériumának, de a maximális szintjétől akkor is sokkal jobban elmaradnak, mint a demokrácia.

Mi a helyzet a néppárti republikanizmussal? Ennek is van típusa, amely a liberálisokhoz és a neorománokhoz hasonlóan instrumentális értéket tulajdonít a demokratikus részvételnek (McCormick 2019). De nem mindegyik ilyen. Az igazán következetes neoathéni populisták szerint a demokratikus részvétel *maga* a szabadság (Arendt 2002: 56; Sandel 1996: 26). Az elképzelés intuitív erejét nem nehéz belátni. Említettem már, hogy a képviselői intézményének inherensen hierarchikus jellege van. Még csak nem is muszáj az egésztől fogalmi szinten gondolkozni. Sandel inkább stratégiai megfontolásokat említ: szerinte a polgárokat azért kéne a demokratikus részvétel önértékként kezelésére nevelni, hogy mindenképpen hajlandók legyenek vállalni a vele járó áldozatot (Sandel 1998: 325). Ha úgy tetszik, nem az az érdekes, hogy amúgy, filozófiai értelemben mi a részvétel jelentősége, hanem az, hogy a hús-vér emberek mit gondolnak erről. Ezek már mindenképpen a liberalizmuson túlmutató gondolatok. De kérdés, hogy alternatívaként valóban vonzóak-e. Ehhez már fér némi kétség. Filozófiai szinten nyilván nem lehet „eldönteni” a kérdést, hogy a részvétel tényleg maga-e a szabadság, vagy sem. Legfeljebb azt lehet firtatni, hogy ez a koncepció mennyire segíti a való élet megértését. A neoathéni koncepció hátránya ezen a téren az, hogy rettenetesen szigorú. A faék egyszerűségével szólva: szabad, aki részt vesz, nem az, aki nem. Ez eleve azt jelenti, hogy még a nyugati, demokratikus társadalmak jókora hányadát is alávetettnek kéne tekintenünk, elvégre a választási részvétel itt sem éri el a száz százalékot, a politikai aktivitás másféle fajtái meg pláne nem általánosak. Ez azért elég furcsán hangzik. Mégiscsak olyan emberekről beszélünk, akik széleskörű polgárjogokat, sajtószabadságot és relatív jólétet élveznek, sőt, a demokratikus részvételnek is rengeteg fajtájára lenne lehetőségek. Éppen csak *szabad* akaratukból úgy döntöttek, hogy nem akarnak élni ezekkel a lehetőségekkel.

III.4 Mennyi demokratikus részvételre van szükség?

A republikánus-liberális vita második fontos kérdése az, hogy *mennyi* demokratikus részvételre van szükség. Ez a kérdés összefügghet az előzővel, de nem muszáj neki. Az összefüggés igazság szerint csak a neoathéniek esetében állhat fenn. A neorománok és többi néppártiak ugyanúgy viszonyulnak a demokrácia értékéhez, mint a liberálisok, és így a részvétel mennyiségével kapcsolatos kritikáik sem eredhetnek az értékelés terén szerzett „előnyükből”, hiszen ilyen előny nincs is. A neoathéniekkel már más a helyzet, ezt láthattuk. De ismét, ez a vitatéma nem muszáj, hogy összefüggjön az előzővel. A nézetkülönbség a kvázi-empirikus előföltevések különbségéből is eredhet. És hát kétségtelen tény, hogy a liberális elméletnek szokott lenni „erénytakarékosági” klauzulája, ha más nem, hát impliciten (Hirschmann 1977; Smith 1992). Ez azt mondja ki, hogy a jó állam „fenntartási költségei” alacsonyak, és nem követel nagy energiabefektetést, folyamatos *éberséget* a polgároktól (Kis 2000; Brennan – Lomasky 2006: 231). A klauzula meglétének két fő oka van, az egyik erkölcsi, a másik praktikus jellegű. Az erkölcsi ok az, hogy a liberálisok kényesen ügyelnek az egyén *autonómiájára*, azaz arra a képességére, hogy a saját esze után menjen, és önállóan határozzon az életmódjáról. Tetszik vagy sem, a legtöbb ember többre értékeli a magánéletet a közéletnél. Így ha az állam akarja megmondani, ki mivel töltse az idejét – magyarul mondva, ha a polgárokat a közélet felé terelgeti –, akkor az egyéni autonómia nagyon is sérülhet. Ami az erénytakarékosági klauzula mögötti praktikus megfontolást illeti, ez az, hogy ha szigorúak az elvárások, előbb vagy utóbb normává válik a normaszegés. Nem *célszerű* a végtelenségig erőltetni a politikai részvétel, mert ha túl sokat várunk el, végül semmit sem fogunk kapni (Kis 2000).⁹

Republikánus szempontból nézve ezzel az egészszel nem az a baj, hogy „rosszul” hangzik, hanem az, hogy irreális. Ez lenne az eltérő kvázi-empirikus kiindulópont. Alacsony „fenntartási költségű” szabad állam nem létezik. Lehet, hogy a szigorúbb részvételi elvárások sértik az egyéni autonómiát. De ettől még el kell őket viselni. Ha nem lesz „elég” magas a részvétel, annak az lesz az eredménye, hogy a köztársaság megbukik, és jön helyette (például) az autokrácia, ami az egyéni autonómiát még kevésbé tiszteli. Mint oly sokszor tehát, most is költség-haszon kalkulációt kell végezni! Ez egyelőre persze elég általános és

⁹ Eszünkbe juthat ismét a létezett szocializmusnak a bevezetőben említett esete. Ez a rezsím olyannyira túlzásba vitte a részvétel szimulált formáinak az erőltetését, hogy az antipolitikus válaszreakciót generált.

homályos. Ha kicsit konkretizáljuk a kérdést, most is ugyanaz a két pólus különül el a republikánus táboron belül. A neorománok szerint a nép nem szerzője, hanem csak *szerkesztője* kéne, hogy legyen a törvényeknek. Olyan intézményi keretre volna szükség, amiben a polgárok lehetőséget kapnak a kormányzati döntések *kihívására* és a kormányzati szereplők elszámoltatására (Pettit 1997: 185; Pettit 2001: 162-3; Pettit 2012). Ehhez bizonyára „sok” polgár részvételére van szükség, de azért nem mindenkiére. Bármilyen politikai ügy kerüljön a napirendre, a legfontosabb mindig az, hogy az adott ügynek a legelkötelezettebb, leginkább érintett „szószólói” vegyenek részt (Andronache 2009; Pettit 1997: 250). Ezen túlmenően az is bőven elég, ha kellően széleskörű, kritikus tömeg van jelen a politikában.

Mennyi éle van ennek a kritikának? Az persze tény, hogy a republikanizmusban nincsen „erénytakarékosági” klauzula. De ez nem biztos, hogy perdöntő bizonyíték lenne bármire is. A bökkenő az, hogy a neoromán republikánusok nem konkretizálják a tézisüket. Sohasem mondják meg *pontosan*, hogy mennyi részvételt akarnak, és ettől a vita kissé retorikussá válik. Mennyi a „kevés” és mennyi a „sok”? A részvétel mely formái – szavazás, deliberatív fórumok, tüntetés, civil szerveződés, párttevékenység, informálódás, polgári engedetlenség, cikkírás, bírósági panasztétel – elengedhetetlenek liberális, és melyek azok republikánus szempontból? Erre nincs egzakt felelet. Nem is lenne könnyű ilyet konstruálni. Az „erénytakarékosági” klauzula különben sem azt mondja ki, hogy a széleskörű részvétel rossz dolog lenne. Csakis azt mondja ki, hogy azok a jó intézmények, amelyek a széleskörű erényesség *nélkül is* túlélnek. Így hát hiába van az egyik oldalon erénytakarékosági klauzula, és hiába hiányzik a másik oldalon: konkrét nézeteltérés ettől még nem érzékelhető. És húzzuk alá kétszer: nem az az érdekes, hogy a liberális politikaelméletek mit mondanak a részvétel kívánt mennyiségéről. Az az érdekes, hogy a liberális elméleti keretbe belefér-e az, amit a neorománok elvárnának. Az elvárások konkretizálatlansága miatt az a válasz, hogy igen.

Mi a helyzet néppárti koncepciókkal? Ezek szerint a nép nem pusztán szerkesztője, hanem egyből *szerzője* kéne, hogy legyen a törvényeknek. Olyan intézményi keretre volna szükség, amiben érvényesülni tud „a nép” (vélt) érdeke a senki által meg nem választott „elitek”, a bíróság, az ombudsman és a többiek ellenében. Plebejus, populista politika ez,

ami többé-kevésbé kizárja a hatalmi ágak elválasztását és azt a sok-sok intézményi, procedurális garanciát is, ami a neorománok és a liberálisok számára oly fontos. A néppárti politikaképben a *törvényhozás* egyértelmű elsőbbséggel bír, és ha a mögöttes elvet komolyan vesszük, akkor arra is törekedni kell, hogy a törvényhozást a nép a lehető legközvetlenebb módon gyakorolja, például népszavazások útján. Kérdés, hogy mindehhez mennyi részvétel kell. Habár erről a néppártiak sem szoktak nyilatkozni, az ő álláspontjaik előnye az, hogy legalább az implikációk egyértelműek. A neoathéni populizmus következetes értelmezése például azt diktálja, hogy mindenki vegyen részt. Ez automatikusan ered a részvétel értékéről vallott nézetből. Ha a szabadság cselekvés, akkor mindenki szabadsága mindenki cselekvését követeli. Kissé különös, de az elképzelés túlzott szigorúsága miatt érthető is, hogy ezt a következetes álláspontot a neoathéniek mégsem képviselik, Sandel, de még maga Arendt sem (Arendt 1972: 233).

A másik, baloldali, McCormick- és Vergara-féle populizmus részvétellel kapcsolatos implikációi jóval korlátozottabbak. Itt az „elittel” szembenálló „nép” igényeinek van egyértelmű prioritása (McCormick 2019). McCormick persze *nem* idézőjelben beszél elitről és népről, hiszen ténylegesen úgy véli, a társadalom erre a két, bizonyos mértékig egységes csoportra különíthető el. Ami egységessé teszi ezeket a csoportokat, az a hatalomból való részesedésük jellege. A néphez a „másodrangú” állampolgárok tartoznak, akik manapság csak kevésbé tudják érvényesíteni az akarataikat a politikában. McCormick szerint ők alkotják a társadalom *többségét*. Velük szemben az elitet az „elsőrangú” állampolgárok kisebbsége alkotja, a „gazdagok” és a „politikusok”, azok tehát, akiknek döntő befolyásuk van a kormányzásra. Vergara distinkciója a lényeget tekintve ugyanez: egyik oldalon a társadalom tehetősebbjei, a másik oldalon a gazdasági és egyéb szempontból hátrányos helyzetűek vannak (Vergara 2019: 17-8). Micsoda tehát a részvétellel kapcsolatos implikáció? Ha a „népi” érdekek érvényesítése a prioritás, akkor a válasz egyszerű. A társadalom két csoportjának részvételi kedvét nem egyformán kell bátorítani: a politikai feladat az, hogy növeljük a „nép” részvételének súlyát az „elit” súlyával szemben.

A populizmus sajátos és jól ismert vonása egyébként, hogy nehéz kivonni mögüle a hol Rousseau-i, hol másfajta ihletésű, kissé naiv elképzelést a „népről”, amely szerint a

többségi elv következetes érvényesítése helyes és észszerű döntésekhez fog vezetni.¹⁰ Pontosabban *csakis* akkor gondolhatjuk, hogy a populista politika jó, ha elhisszük, hogy a többség „jól” fog kormányozni. Ezt az előfeltevést minden itt populistának nevezett koncepció megköveteli, a neoathéni is, és pontosan ez indokolja az egységes definíciót. Némelyek, például Farell és McCormick világosan ki is mondják a dolgot: szerintük az fél csak a tömegetől, aki sohasem járt még a közelében. A neorománok és a liberálisok ok nélkül tartanak a „többségi zsarnokságtól”, hiszen ilyesmi nem is létezik. A vele való riogatás és a tőle óvó intézményi struktúra, a hatalmi ágak elválasztása csak arra jó, hogy fékezze a demokráciát, pajzsot emeljen az „elitek” elé a „néppel” szemben, és helyben hagyja az *igazi* problémát: a gazdasági, politikai elitek dominanciáját a szegények fölött. Ha van veszélye a többségi elv érvényesítésének, az legföljebb csak a *cezarisztus*. McCormick szerint azonban ez ellen is létezik gyógymód: erős civil szférára, mozgalmakra és baloldali pártokra volna szükség (Farell 2019: 9-10; McCormick 2015: 105; McCormick 2019: 133-6, 143).

Világos, hogy a populista republikanizmus, szemben a neorománnal, ezúttal is túlmutat a liberalizmuson. Először is, „elitről” és „népről” a liberálisok csak idézőjelben beszélnek, hiszen szemben a populistákkal, ők a modern társadalom messzemenő sokszínűségéből indulnak ki. Azt pláne nem fogadják el, hogy a többség objektív érdekei „csak úgy” azonosíthatóak lennének. Másodszor, a liberálisok azt is kapásból visszautasítják, hogy a részvétel és a szabadság ügye kéz a kézben járna, mert nem hiszik el, hogy a többség csakugyan „jól” szokott volna dönteni (Kis 2000: 36). A részvétel semmit sem old meg *önmagában* (Huoranszki 1999: 12). Tipikus példa a halálbüntetése, aminek bevezetését a többség támogatni szokta. Ha a részvételi elv érvényesül, sérülni fog az élethez való jog. Ez a jog viszont a liberális felfogás szerint sérthetetlen. Harmadszor, a liberálisok igenis reális veszélynek tekintik a többségi zsarnokságot, és a kisebbségek védelme miatt eleve ódzkodnak a törvényhozás súlyának túlzott növelésétől (vö. Urbinati 2019: 164). Negyedszer, liberális szempontból az is aggályos, hogy a populisták összemossák a többségi akaratot a demokratikus legitimitással. A független bíróságot, a számvevőszéket, az ombudsmant, a médiahatóságot és a törvényhozás felső kamaráját mind-mind

¹⁰ Az ember erkölcsi tökéletesedésébe vetett hitet persze nem Rousseau találta ki, általános felvilágosodáspárti doktrína ez. A 18. században a neoathéninek nem éppen mondható Richard Price is azért gondolta, hogy a szabad köztársaságban nem fenyeget a többségi zsarnokság, mert elhitte, hogy a megfelelő politikai reform kéz a kézben jár a polgárok „nemesedésével” (Dijn 2019: 66). Lásd még Demeter 2018: 195.

antidemokratikusnak tekintik azon az alapon, hogy nem a „nép” rendelkezik a működésükről (McCormick 2019; Mudde 2004; Vergara 2019). Csakhogy a többségi akarat és a demokratikus legitimitás korántsem ugyanazok dolgok. Az „elitistának” mondott intézmények korlátozzák a többségi akaratot, de a demokratikus legitimitást ettől még nagyon is erősíthetik, hiszen pontosan ezek azok az intézmények, amelyek garantálják, hogy ne csak a többség, hanem *mindenki* méltányos körülmények között vegyen részt a demokratikus procedúrákban (Kis 2000).

Ezek egyébként nem biztos, hogy perdöntő érvek a populizmus ellen. Minden azon múlik, hogy ki méri föl reálisan az emberek józan ítélőképességét és ezzel összefüggésben a „többségi zsarnokság” veszélyét. Ez igazság szerint nem is elméleti, hanem inkább tapasztalati kérdés. A néppártiaknak nyilván azt kéne bebizonyítaniuk, hogy a többségi zsarnokság csakugyan nem létezik, mítosz, és a „demokráciát” fékező „elit-intézmények” jelentik az igazi veszélyt a pluralizmusra, a toleranciára meg a szabadságra nézve. Az eddigi történeti tudásunk ezt egyébként nem valószínűsíti. Tetszik vagy sem, a szabadságot pontosan azokban az országokban sikerült a legmagasabb szinten garantálni, ahol a nevezett intézmények erősek. Ez persze még nem hitelteleníti az elméleti spekulációt. A demokrácia és a szabadság mai állapota elég új, 50-60-éves fejlemény csupán az európai (eredetű) társadalmak történetében. Egyáltalán nem biztos, hogy kicsivel több populizmus ne tehetne „jót” a jövőben. Ezt azonban *nem tudjuk*. Annyit tudunk csak, hogy az *eddigi* történelem során a hatalom intézményes szétválasztásának és a populizmus-ellenes politikának is volt köze a szabadság sikeres garantálásához.

III.5 Lehet-e kényszeríteni a demokratikus részvételt?

A politika nem mindenkit érdekel egyformán, ez közhely. Még az sem biztos, hogy nem a passzív polgárok a racionálisabbak. Anthony Downs híres tézise mindenesetre ezt valószínűsíti. Piaci nyelven mondva, a releváns információk összegyűjtése költséges, időigényes, az elérhető eredmény viszont, amit egy-egy állampolgár önmaga elérhet, nagyon csekély, hiszen mindenkinek csak *egy* szavazata van. Mivel senki se szeret sok energiát fektetni olyan munkába, ami alig térül meg, érthető, ha az átlagos választópolgár nem viszi túlzásba a közéleti részvételt (Downs 1957). Ez gyakorlati probléma. Aki több részvételt szeretne ösztönözni, annak kezdeni kell vele valamit. A republikánusoknak is muszáj lesz.

Egy lehetséges megoldás a részvétel kényszerítése lenne. Lássuk, a különféle republikanizmusok hogyan viszonyulnak, hogyan viszonyulhatnának ehhez a megoldáshoz!

Először is szögezzük le, hogy a demokratikus részvételnek nagyon sok fajtája van: szavazás, deliberatív fórumra járás, tüntetés, civil szerveződés, párttevékenység, informálódás, polgári engedetlenség, sztrájk, cikkírás, bírósági panasztétel és így tovább. Ezeket aszerint lenne érdemes differenciálni, hogy melyik mekkora áldozattal jár. Négyévenként kényszeríteni a polgárokat, hogy álljanak sorban egy kicsit, és aztán húzzanak be egy x-et, az nem túl nagy elvárás, és ezért nem csak republikánus, de liberális részről is védhető (Hill 2015; Honohan 2002: 245-7; Lacroix 2007; Schäfer 2011: 20-21). A fogós kérdés az, hogy mi legyen a részvétel áldozatosabb, idő- és energiaigényesebb formáival. A legfőbb implikáció a neoromán és a baloldali populista elméletek esetében azonos. Ha a részvétel nem maga a szabadság, akkor a kényszer alkalmazása alapesetben megúszható. Az választja el a neoromán és a baloldali populista republikánusokat, hogy mikor gondolnák a kényszer alkalmazását mégis elkerülhetetlennek. A neoromán elmélet implikációja szerint azt kell mindenképpen megakadályozni, hogy a részvétel szintje „kritikusan” alacsony legyen, hiszen ebben az esetben a demokrácia már nem tudna működni. A baloldali, McCormick és Vergara-féle populizmus ezzel szemben a „néphez” tartozó polgárok kellő politikai befolyását célozza. Ha valakit kényszeríteni kell, azok csakis ők lehetnek. A következetes, de *így* senki által nem képviselt neoathéni populizmus implikációja ezúttal is a legradikálisabb. Eszerint *mindenkit* kényszeríteni kell, aki magától nem vesz részt, hiszen másképp nem érvényesíthető a szabadság össztársadalmi szinten. Aki passzív, az alávetett. Az alávetést pedig fel kell számolni!

Nem véletlen, hogy a kényszer alkalmazását mindig jól meg kell indokolni. Ha az ember nyíltan kimondja, hogy mit akar, az állami szervek ezt nem hagyhatják „csak úgy” figyelmen kívül. Nyomós okra van szükség. A liberális kritérium például szigorú: eszerint a súlyos közbiztonsági és közegészségügyi kockázatok enyhítésén túl szinte csak akkor jogos az egyéni preferenciák felülírása, ha ellenkező esetben a morális célok szenvednek súlyos kárt. Az előző alfejezetben a halálbüntetés példáját hoztam föl. Most az egyszerűség kedvéért a morális célt azonosítsuk az egyéni szabadság védelmével! Ez olyasmi, amiben liberálisok és republikánusok egyetértenek, úgyhogy a példa alkalmas lehet az álláspontok

összehasonlítására. A kérdés tehát az, hogy a szabadság védelme indokolhatja-e a részvételre vonatkozó preferenciák felülírását? *Egyéni* szinten tiszta sor, hogy mi a helyzet. A neoromán és baloldali populisták megúszhatónak gondolják a kényszerítést, a neoathéniek nem, de legalábbis ez az elméletük implikációja. *Társadalmi* szinten bonyolultabb a kérdés. A neorománokat és a baloldali populistákat egy-egy ember passzivitása még nem zavarná. A komplikáció abból adódik, hogy a demokrácia működtetése mégiscsak *kollektív cselekvési dilemma*. Ha túlságosan sokan passzívak, illetve ha a releváns csoportok azok, az társadalmi szinten már igenis érezteti a hatását.

De mégis mikor jön el a pillanat, amikor kényszert kell alkalmazni? Mikor „kritikusan” alacsony a részvétel? Mikor „kritikusan” alacsony a „népi” részvétel? Erre sem a neorománok, sem a baloldali populisták nem adnak választ, mégpedig azért nem, mert mint láttuk, azt sem határozzák meg egzakt módon, hogy *mennyi* részvételt tartanak elengedhetetlennek. Így bizony nem derül ki, hogy ezek a felfogások bármiben is különböznek-e a liberálistól, illetve mindattól, ami a liberális elméletbe belefér. Még ha esetleg ki is lehetne jelölni észszerű mércéket, további probléma, hogy jogot csak *általánosan* lehet alkalmazni. Olyan állami kényszer nincs, ami csak a „kritikus” tömeg elmaradásakor lép működésbe. Teljesen mindegy, hogy általában beszélünk „kritikus” tömegről, vagy csak a „néphez” tartozó polgárookra vonatkoztatva. Képzeljünk el egy törvényt, ami kiköti, hogy ha a lakosságnak kevesebb, mint, teszem azt, hatvan százaléka vesz részt a népszavazáson, akkor addig kell kényszeríteni az embereket, amíg a kívánt százalékszám össze nem jön. Ez abszurd lenne. Ha a részvétel ötvenhét százalékos, hogyan válasszuk ki az elengedhetetlennek vélt maradék három százalékot? Véletlenszerűen? Demográfia csoportok szerint súlyozva? És ugyan milyen joggal kényszeríthetnénk a három százalékot, ha a többieket nem? Ez diszkrimináció lenne. Ilyen nehézség egyedül a következetes neoathéni álláspontot nem terheli. A kollektív cselekvési dilemma itt nem is különálló probléma: nem kérdés, hogy mennyi részvétel elengedhetetlen. *Mindenkinek* cselekednie kell, ha a szabadságot össztársadalmi szinten akarjuk érvényesíteni.

Azonban van másik lehetőség is, ha fölül akarjuk írni a preferenciákat. Kiindulhatunk abból is, hogy a preferenciák jó része egész egyszerűen indokolatlan. Sokan például azért passzívak, főleg elmaradottabb társadalmakban, mert arra nevelték őket, hogy

a politizálást a hagyományos elitekre kell bízni. Ebben van valami. A baj csak az, hogy most is nehéz lesz határokat húzni. Ez rettenetesen komplikált filozófiai probléma, és nem is szeretnék részletesen belemenni. Csak a kiinduló dilemmát ismertetem. A határvonásra adott leggyakoribb megoldás a preferenciák formálódásának vizsgálata. Vagyis azt a kérdést kell föltenni, hogy a releváns információkat visszatartották-e, történt-e szisztematikus korlátozása a reflexiónak, és büntették-e a többségi véleménytől való eltérést (Sunstein 1993: 164-176). Ha az a válasz, hogy „igen”, akkor az ilyen közegben formált preferencia potenciálisan indokolatlannak minősül. Az még csak a kisebbik baj, hogy ilyen logika alapján az elnyomó közegben formálódó szabadságvágy is elvileg az indokolatlan preferenciák sorába kerülne. Ez máris abszurdum, de ismét, ez a kisebbik baj. A nagyobb baj az, hogy a republikánusoknak konkrét elképzelésük van arról, hogy a közeg mikor nem elnyomó: hát akkor, ha nincsen benne dominancia. A neoathéni elméletet ez rögtön körkörösé teszi. Ha csakis a cselekvő polgárok szabadok, eleve kizárt, hogy valaki a politikával *indokoltan* ne akarjon foglalkozni. Bármit is gondoljon a passzív ember a saját passzivitásáról, ez csakis a domináltság lenyomata lehet. Ez ismét rettenetesen szigorú következtetés. Teljesen kizárja a racionális véleménykülönbséget. A szabadságot képességként értő neorománok és baloldali populista republikánusok előnye az, hogy az efféle körköröséget el tudják kerülni. A megalapozott véleményformáláshoz az ő elméleteik implikációi szerint éppen elég, ha a „kritikus” tömeg, vagy a releváns csoport „kritikus” tömege vesz részt. Ez sokkal rugalmasabb gondolkodás – és ez is azért vonzó, mert nem igazán mutat túl a liberális elmélet keretein.

III.6 Politikai vagy perfekcionista republikanizmus?

A részvétel növelését nyilván nem csak kényszerítéssel, hanem bátorítással, neveléssel is meg lehet próbálni. Ez a negyedik, egyben utolsó kérdés, aminek kapcsán a fejezetben összevetem a liberális és republikánus elképzeléseket. A kérdés ugyanúgy épül, illetve nem épül az előzőekre, mint a kényszerítés kérdése. Az összefüggéseket itt nem tartom szükségesnek megismételni. Ami az állampolgári nevelésről szóló vitát illeti, ez rendkívül régi, és egyébként a liberalizmusban is jól ismert. Vajon az a jó, ha az állam „politikusan” viselkedik, és nem firtatja a polgárok átfogó erkölcsi nézeteit, vagy pedig az, ha igenis firtatja, és a saját szájíze szerint „tökéletesíteni” próbálja őket? A *politikai* álláspont kiindulópontja a modern társadalom pluralitása. Ma már vége annak a régi, premodern

világnak, amiben a közösség széleskörű erkölcsi konszenzust kényszerít ki. Az államból nem kell kollektív „erkölcsöszt” csinálni. Hogy a mindenféle háttérű és hitű polgárok mit gondolnak a jó életéről, annak értelméről, a túlvilágról meg egyebekről – vagy ha úgy tetszik, milyen *átfogó* erkölcsöt vallanak –, az az ő dolguk. Rájuk kell hagyni. Az állam dolga csak annyi, hogy a civilizált együttéléshez és a szabadság érvényesítéséhez szükséges alapvető normákat kikényszerítse. A *politikai* élet alapszabályairól kell csak észszerű konszenzus (Scheffler 2001). Emellett praktikus és morális megfontolások is szólnak. A praktikus megfontolás az, hogy az *átfogó* erkölcs terén, ha akarnánk, sem tudnák kierőszakolni a konszenzust. A modern világ ilyen. Ami az erkölcsi megfontolást illeti, ez már az, hogy hiába nem egyformán értékesek az egyes erkölcsi rendszerek, a túlzott „erkölcsöszködés” azért is problematikus, mert sérti a *semlegesség* liberális követelményét. Méltánytalanság történik, ha a kormány kitüntet egyes éltformákat, ezeket jelöli ki követendőként, a többit meg hátráltatja. Ehhez az államnak nincs magától értetődő joga (vö. Lovett 2019: 119).¹¹ A *perfekcionista* álláspont ezzel szemben az, hogy az állam a stabilitás érdekében igenis diszkriminálhat az életmódok között. A liberális államnak liberális szellemiségű, a szocialistának szocialista, a teokratának meg vallásos polgárookra van *leginkább* szüksége. A sor tetszőlegesen folytatható. Másfelől a perfekcionista hozzáállásnak erkölcsi indítéka is van. Ha elhisszük, hogy az áltaunk vallott morál objektíven helyes, akkor terjesztenünk is *kellhet*.

A republikánusok hagyományosan is úgy vélték, hogy az államnak támogatnia kell az erényes (esetleg: kötelességtudó) polgárok nevelését. Erre elengedhetetlenül szükség van, mert máskülönben az emberek nem fognak tudni helytállni a nyilvánosság szférájában, nem lesznek képesek az önálló gondolkodásra, nem lesznek tisztában a jogaikkal, de a felelősséggel sem, ami állampolgárként rájuk hárul. Az eszményített polgár emellett hajlandó önfeláldozásra is a közjó érdekében. Ezekre a dolgokra mind-mind szükség lesz ahhoz, hogy a szabadság garantálható legyen társadalmi szinten. A fókuszok persze variálhatóak. Iseult Honohan neoromán nevelési modelljében a deliberatív kompetenciák átadása a legfontosabb, és az, hogy a polgárok tudatában legyenek az egymásra utaltságuknak, vagyis annak, hogy közös erőfeszítés nélkül a republikánus demokrácia nem

¹¹ Ez *nem* jelenti, hogy a politikai modell szerint egyetlen életmód sem jobb, mint más. Az egyéni jogok védelme például konkrét megszorítás arra nézve, hogy milyen életmódokat lehet előnyben részesíteni.

fog tudni működni (Honohan 2002: 174). Andrew Peterson ehhez képest úgy véli, nem az egymásra utaltság tudatosítása a legfontosabb, hanem az, hogy a polgárok megismerjék a társadalomban jelen levő törésvonalakat és eltérő igényeket, hogy aztán tekintettel tudjanak rájuk lenni (Peterson 2011: 129).

Mindennek viszont semmi köze sincs a perfekcionizmus és a politikaiság dilemmájához. Az állampolgári nevelés nem eredendően perfekcionista ügy. Valamilyen formában a politikai álláspontba is belefér, a republikánusba és a liberálisba is (Barry 1995: 143; Mason 2000: 11; Nagel 1991: 160). A politikai álláspont *nem* anarchista. Nem követeli meg – szemben az anarchizmussal (Wolff 1970) –, hogy *senki*, semmilyen értelemben sem irányítson bennünket. Az egyéni autonómia ezt nem evidensen követeli meg. A liberális elméletben legalábbis nem. Az állampolgári nevelés az iskolában kezdődik, de egyébként nem ér véget ott: egy életen át tart, mindenféle formális és informális fórumokon, és ez ráadásul még az anarchisták szerint sem *mindig* baj, hanem csak akkor, ha a jellege elnyomó. A társadalom ilyen-olyan viselkedési mintákra szoktatja, bátorítja az embereket, hol direkt, hol kevésbé direkt módon, „lökdösve” (nudge) őket (Thaler – Sunstein 2009). A média társadalmi célú hirdetéseket, az irodalom-, művészet- és történelemoktatás politikai értékeket közvetít, az állam „emlékezetpolitizál”, részvételre bátorít és így tovább. A politikai (liberális és republikánus) álláspont szerint ezzel önmagában nincsen semmi baj sem. Még az autonómia kimunkálása sem evidensen egyéni vállalkozás. Kifejezetten *társadalmi* dimenziója is lehet. Kell hozzá egyéni erőfeszítés, de ha a szülők, a tanárok, a barátok, a szomszédok, az ismerősök, az ismeretlenek és igen, az állam nem működik közre, akkor nehezen képzelhető el a siker (Dagger 1997: 38).

A perfekcionizmus és a politikaiság dilemmája akkor merül föl, amikor már azt is firtatjuk, hogy az állami nevelés milyen *mértékig* avatkozhat a polgárok életébe. A mai republikánusok közül eddig kevesen foglalkoztak a dilemmával (Pettit 1997: 8; Maynor 2003: 60-116; Lovett – Whitfield 2015; és Weithman 2004). A következetesen értett neoathéni populizmus implikációja egyértelmű. Ez perfekcionista elmélet, ráadásul a „szigorú” fajtából. A neorománokkal más a helyzet, ők messzemenően megosztottak. Ez kissé meglepő lehet, tekintetbe véve, hogy a republikanizmus elvileg kiemelt hangsúlyt tesz az erényes polgárok nevelésére. Ám meglepetés ide vagy oda, van egy világos történeti

magyarázata annak, hogy miért vonzó ma sokak számára a politikaiság. A mai republikánusok modernizálni szeretnék a saját hagyományukat. Évszázadok óta vádolják őket azzal liberális részről, hogy túlságosan sokat várnak a polgároktól, és hogy a régen letűnt görög polisz szellemiségét próbálják totálisan megváltozott körülmények közt életben tartani. Meglehet, hogy épp ez az „óvidvatuság” épp a „romantikus”, Rousseau-i ihletésű „erényterror” erőltetése járult hozzá annak idején, a 19. században a republikanizmus hanyatlásához, és a liberalizmus felemelkedéséhez (Skinner 1991: 204-5; Sunstein 1988: 1541).

Csak hogy eléggé úgy fest, a politikai republikánusok átestek a ló túloldalára. Olyannyira nagy engedményeket tettek a politikai liberális elvárásoknak (vö. Brennan – Lomasky 2006; Rawls 1993), hogy ezzel megfosztották magukat az *eszközöktől*, amelyekkel meg tudnák valósítani az elvileg szigorúbb nevelési céljaikat. Ennek két következménye van. Az egyik következmény nyilván az, hogy a politikai neoromán elmélet alig különbözik a politikai liberalizmustól (Langlois 2007: 78-80). Nem csak a részvétel kényszerítése, hanem a bátorítása terén sincs számottevő kritikai éle. A másik következmény az, hogy a politikai republikanizmus súlyos önellentmondással küszködik. Ismét a kecske és a káposzta híres esete elevenedik meg a szemünk előtt. Jóllehet a neorománok nem konkretizálják, hogy a gyakorlatban mit akarnak, annyi világos, a politikai aktivitást *bátorítani* szeretnék (Pettit 1997: 81; Pettit 2014). Az ilyen hozzáállás viszont korántsem semleges, épp ellenkezőleg. Nagyon is kitüntet egy életmódot a sok közül. Ez azért probléma, mert a politikai álláspontot a semlegességen kívül nem lehet másra hivatkozva védeni. Nincs ehhez mérhető normatív „erőforrás”. Ami a republikanizmusba belefér, az legföljebb a *tolerancia*-elv. Ez viszont nem elég robusztus ahhoz, hogy a politikaiságot alátámassza. A politikaisághoz el kell ismerni a különféle életmódok, azaz a politikai passzivitás és az aktivitás egyenlő értékét. A tolerancia maximum a különbözőségek elviselését, megtűrését jelentheti, ami még *nem* politikaiság (Lovett – Whitfield 2015). Így hát tetszik vagy sem, a republikanizmus mindegyik fajtája a *perfekcionizmus* felé tendál (Maynor 2003: 60-116). Ez gyakorlati szempontból amúgy nem is túlságosan meglepő. Banális belátás, de attól még igaz, hogy egy széleskörű részvételre alapozó politikai rendszer nem fog tudni stabilan működni, ha az aktív polgár életmódját nem követendő példaként mutatja föl (Weithman 2004).

A következő kérdés az, hogy mindebből mi következik a republikánus-liberális vitára nézve. Maynor, hogy növelje a kritikai él látszatát, úgy csinál, mintha a liberális elmélet elkerülhetetlenül politikai lenne. Ezzel nagyon erős túlzásba esik (Langlois 2007). Valójában a liberalizmusba ugyanúgy belefér a politikaiság, mint a perfekcionizmus (Raz 1986). Különbözik is, a „tökéletesítés” önmagában üres fogalom. Csak egy általános hozzáállást jelent, ami elvben akármire irányulhat. Nem az a releváns kérdés, hogy a perfekcionizmus belefér-e az ilyen-olyan elméletekbe, hanem az, hogy ezek az elméletek milyen irányba akarják „tökéletesíteni” az embereket. Mi a cél? Mi az a bizonyos „tökély”? Az igaz, hogy a mai liberális erénykatalógusok nem pontosan ugyanazokat a dolgokat szokták felsorolni, mint a republikánusok. A közjó szolgálata (Viroli 2002: 69) helyett a szabadságszeretet és az autonóm és észszerű viselkedést szokták említeni (Macedo 1990; Raz 1986). De ez sem biztos, hogy perdöntő bizonyíték lenne bármire nézve. Az előző három alfejezetben láthattuk, hogy a részvétellel kapcsolatos neoromán elvárások semmivel sem szigorúbbak a liberális elméletbe beleilleszthető „maximális” elvárásoknál. Sem a részvétel értékének, sem a mennyiségének, sem a kényszerítésének tekintetében. Jelszavak ide vagy oda, a nevelés, a „tökéletesítés” konkrét céljai nem szükségszerűen térnek el.

Mi a helyzet a populista republikanizmussal? Láttuk, hogy ennek a következetes neoathéni irányzata rendelkezik a legszigorúbb implikációkkal. A „tökéletesítés” célja itt az, hogy mindenki részt vegyen a politikában. Az állami semlegesség mulasztásos károkozás. Ez a nézet nyilvánvalóan túlmutat a liberális kereteken. Hasonló a helyzet a baloldali populista republikanizmus implikációi kapcsán. Ennek prioritása a szegények, az alsóbb osztályok és a „baloldaliak” politikai mozgósítása, és ez azt jelenti, hogy a polgárokat „tökéletesítő” igyekezet sem vonatkozhat mindenkire egyformán. Az efféle szelektivitás egyértelműen túlmutat a liberális kereteken. De a kérdés ezúttal is az, hogy az efféle populista vonások vonzó alternatívát képviselnek-e. Efelől lehetnek kétségeink. A neoathéni perfekcionizmus nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen a modern élet változatosságával, hiszen nem veszi figyelembe a mai emberek eltérő igényeit. Nem mindenki szeret a politikával foglalkozni, ez ténykérdés. Ha ettől egy az egyben eltekintünk, azzal egy meglehetősen visszás morális abszolutizmus útjára lépünk, és még az sem biztos, hogy ezzel bármi is elérnénk. A részvételi elvárások túlhangsúlyozása, mint említettem, a normaszegés normává válásával fenyeget. A baloldali populista republikanizmusnak ilyen súlyos

hátrányai nincsenek, ez igaz. De ettől még ez sem evidensen helyesítható. Az államot egyetlen – igaz, elég homályosan körülhatárolt – frakció vagy „osztály” szolgálatába szeretné állítani, és mint szintén láttuk, ez csakis akkor fogadható el helyes útként, ha előbb elhisszük, hogy ez a frakció valóban „jól” fog kormányozni. Az efféle kalkulációk azonban kétségesek.

III.7 Következtetés

Amikor a mai republikánus politikafilozófusok alkotni kezdtek az 1990-es évek végén, mindenféle intézményi, politikai ötletekkel álltak elő a részvétel élénkítése érdekében. A helyi, deliberatív fórumok megerősítését, a népszavazások fölértékelését, a cselekvőkész polgár eszményítését, az oktatás szellemiségének átgondolását és sok minden egyebet javasolatk. Lehet, hogy mindez *abban* a történeti pillanatban, a korabeli politikafilozófiai diskurzushoz képest az újdonság erejével hatott. Az is lehet, hogy a korabeli liberális „fősodor” demokratikus „deficittől” szenvedett. De ha valamit be tudtam bizonyítani ebben a fejezetben, akkor az az, hogy ez teljesen esetlegesen alakult így. Nincsen neki *elméleti* alapja. A liberális elméletben rejlő demokratikus potenciál sokkal nagyobb, mint elsőre tetszik. Ha az akkori, sőt még ha a mai liberális fősodorban vannak is „bajok” a részvétel értékelése terén, ezek a bajok nem orvosolhatatlanok. Igenis van tér a megújulásra.

A participációs „deficit” persze relatív fogalom. A liberális elméleti keret rugalmasságát ennek fényében érdemes átgondolni. A fejezetből csak annyi derült ki, hogy a neoromán elvárásokat ez a rugalmasság elbírja. Ezek az elvárások: egalitárius és perfekcionista liberális elvárások. A demokratikus részvétel instrumentális értékelése, a „kritikus” tömeg és egyes ügyek kapcsán a leginkább releváns választói csoportok részvételének elvárása, a kevéssé áldozatos (és az egyéni autonómiát ennél fogva nem súlyosan sértő) részvételi formák kényszerítése és az ezekhez a célokhoz idomuló perfekcionizmus mind-mind olyan dolgok, amelyek a liberális elméletbe beleilleszthetők. Ha úgy ítéljük meg, hogy a neorománok részvételre vonatkozó elvárásai elég erősek, akkor még nem lesz okunk megszabadulni a liberalizmustól, hogy helyette a republikánusok frígiái sapkáját tegyük a fejünkre. De ismét, a „deficit” relatív fogalom. A populista elvárások nagyjával egészen más a helyzet, mint a neorománokkal. Ha ezeket fogadjuk el érvényesként, akkor a liberális elméleti keret igenis elégtelennek fog minősülni. Csakhogy

a fejezetben remélhetőleg arról is meggyőződhattünk, hogy a populista elvárások többsége vagy túlzó, vagy irreális, vagy egész egyszerűen helytelen. Persze nem mind ugyanolyan mértékig. A leginkább terhelt irányzat a neoathéni. A baloldali republikánus populizmus jóval kevésbé visszás. De ez valószínűleg akkor sem jelenti, hogy előnyben részesítendő lenne a neoromán/liberális alternatívával szemben. Természetesen nem akartam végső ítéletet mondani fölötte. Csak néhány megfontolást említettem, amely alátámaszthatja a konklúziómat.

IV. Szabadság és közösség

IV.1 Bevezetés

A demokráciát nyilván nem lehet polgárok nélkül működtetni. Mindegy, hogyan szabjuk meg a politikai részvételre vonatkozó elvárásainkat. Így is, úgy is bele fogunk ütközni ebbe a kihívásba. Akár önmagáért, akár másért értékeljük a részvételt, és akár sokat akarunk belőle, akár keveset, mindenképpen lesz *bizonyos* szintje, amit elengedhetetlennek fogunk tekinteni. És ez azt jelenti, hogy az embereknek, de legalábbis némely embereknek motiválnak *kell* lenniük. Ami kollektív cselekvési probléma. Ha az emberek nem motiváltak, hogy a magánéletük helyett néha a közélettel foglalkozzanak, és úgymond beletegyék a magukét a közösbe, akkor a demokrácia sem fog tudni működni. De kérdés, hogy mi garantálhatja a kellően széleskörű motiváltságot. A republikánusok a *közösségi* integrációra esküsznek (Honohan 2002: 171–174; Laborde 2008: 232; Pettit 1997: 126; Viroli 2002: 86). Az önkényuralom kiküszöböléséhez és a demokrácia működtetéséhez szerintük az kell, hogy az emberek azonosuljanak a politikai közösségükkel, és szolidárisak legyenek a polgártársaikkal szemben. Alapesetben a legtöbben nyilván a magánéletükre szeretnek koncentrálni. A politikával foglalkozás számukra teher, és nem fogják akárki kedvéért csinálni, hanem csakis azokért, akik valamilyen értelemben fontosak nekik. Ezért kell közösségi integráció: hogy fontosnak lássuk az állampolgári köteleket.

De mit jelent ez pontosan? A fejezet első felében áttekintem, hogy a republikánusoknak manapság milyen elképzeléseik vannak a közösségi integrációról, annak jellegéről, céljáról és hasznáról. Látni fogjuk, hogy akár az egalitárius és demokratikus elképzeléseik, ezek sem mindig mutatnak túl a liberális elméleten. Ennek jó példája az, hogy alapesetben ezek is pusztán instrumentális értéket tulajdonítanak az állampolgári köteleknek – ami a céljaik szemszögéből nézve korrigálandó hiba. A fejezet második felében a közösségi integrációs program korlátait ismertetem röviden: az ellene szóló főbb erkölcsi érveket és a benne rejlő veszélyeket. A fő probléma az, hogy a program sérti a republikanizmus egalitárius elvét. Ez a feszültség elméleti szinten nem igazán kezelhető. Ez azonban nem jelenti, hogy a republikánusoknak ne kéne mindkét erkölcsi megfontoláshoz,

az asszociatívhoz és az egalitáriushoz egyidőben ragaszkodniuk. Igenis kell, mégpedig azért, mert mindkettőnek fontos szerepe van abban, hogy a politikai programjuk működni tudjon.

IV.2 Mire jó a közösségi integráció?

Természetesen nem mindenki ért egyet azzal, hogy a demokráciához közösségi integráció kell. A leghíresebb alternatív garancia az *önérdek*. Az erre építő elképzelés régi, és a közhiedelemmel ellentétben nem is az „atomista” liberalizmustól származik. Időben sokkal messzebbre nyúlik vissza, Jacob Levy szerint egészen Szent Ágostonig (Levy 2017). A lényege a következő. A társadalom nem a családra, hanem a tömegközlekedés utasaira hasonlít. Idegenek alkotják, akik nem azonosulnak egymással, épp csak összefűjtá őket a szél. De ez nem baj, mert a demokrácia működéséhez valójában nem is közösségi integráció kell, hanem csak az, hogy a polgárok a *saját* egyéni és csoportérdekeiket legyenek hajlandók érvényesíteni. A jóléti állam tanulságos analógia lehet. Bár nem egyértelmű, hogy mi vezetett a kialakulásához, bizonyos spekulációk szerint az volt a döntő, hogy a 20. század derekára megváltoztak az erőviszonyok. A baloldali pártok és a szakszervezetek akkora befolyást szereztek, hogy a kormányoknak és a munkaadóknak muszáj volt engedniük (Korpi 1983; Esping Andersen 1985; Esping Andersen 1990; Stephens 1979). Magyarul mondvá, akkor jött létre a jóléti állam, amikor megerősödtek a politikai erők, amelyeknek az *érdekükben* állt bevezetni az újabb jóléti intézkedéseket, és meggyöngyültek azok, akiknek az *érdekükben* állt hátráltatni ugyanezeket az intézkedéseket. Hasonlóképpen, a politikai rendszerek is azért váltak demokratikusabbá az évszázadok során, mert a kirekesztett csoportok, a nemzeti és etnikai kisebbségek, a bevándorlók és a nők keményen harcoltak a saját politikai jogaikért, és mert bizonyos (főleg baloldali) pártok lehetőséget láttak a választójog kiterjesztésében, számítva a politikába újonnan beemelt csoportok támogatására. Nem az erkölcsi, hanem az érdek-alapú motivációk voltak döntőek (Levy 2017).¹²

Sok elméleti irányzat épít az önérdekre. Nem is mind a demokráciát védi: az önérdeknek egyéb téren is lehet jótékony társadalmi hatása. Bernard Mandeville méhekről szóló meséje és Adam Smith elmélete is azt hangsúlyozza, hogy a társadalmi gazdagságot

¹² Ennél hétköznapiabb példákat is el lehet képzelni. Rengeteg embert pont nem az összetartás, hanem a széthúzás érzete hajtja a politikában. Az ilyen embereknek aért van szenvedélyes hozzáállásuk a politikához, mert annyira ellenszenves nekik az „ellenoldal”, hogy hajlandóak erőfeszítést is tenni annak érdekében, hogy az ne kerüljön hatalomra.

nem a jóakarat, hanem a racionális, egyéni kalkuláció teremti meg. Mint Smith egyik elhíresült passzusában megjegyzi, nem a pék, a hentes és a sörfőző könyörülete ad ennünk, hanem a jól belátott önérdükük. Pénzt akarnak keresni, ezért dolgoznak. Azért kerül kenyér, hús meg sör az üzletek polcaira, mert valaki hasznot akar ebből hajtani. Máshogy, de szintén az önérdükre épít a marxi elképzelés is. Az egyetemes emberi emancipáció akkor jön el, ha a munkásság megnyeri az osztályharcot a burzsoáziával szemben. De ennek nem az az oka, hogy a munkások „jobb” emberek, vagy „jóindulatúbbak” lesznek, mint a burzsoák, és amikor ők kerülnek a vezető pozíciókba, „igazságosabban” fogják szétosztani a javakat. A szegények ilyesféle idealizálása a rousseau-i ihletésű, populista szocializmus sajátja. A marxi elképzelés más. Eszerint a munkásság azért harcol, mert „muszáj” neki. Azért csinál forradalmat, hogy a tulajdon osztályérdekét érvényesítse, az egyetemes emberi emancipáció „csak” származékos következmény (lásd Losoncz 2020; Tamás 2021). Végül, manapság főleg két politikaelméleti irányzat hangsúlyozza az önérdék és a konfliktus jótékony hatásait: az agonisztikus demokráciaelmélet és a politikai realizmus (Galston 2010; Szűcs – Gyulai 2016).

Hogy a demokráciához elsősorban közösségi integráció kell-e, vagy önérdékkövető polgárok, azt nem tudhatjuk biztosan. Csak spekulálni lehet. Tény, hogy léteznek alkotmányos demokráciák. Az is tény, hogy az önérdék és a közösségi kötelék is képes motiválni az embereket. De mi teszi *stabil*á ezeket az alkotmányos demokráciákat? Mekkora szerepe van az önérdéknek, és mekkora a közösségi köteléknek? Ezt nem nagyon lehet eldönteni. Se elméleti, se empirikus szinten. Főleg azért nem, mert a motivációk keverednek. Például a közösségi szellem erejében bízó republikánusok sem szélsőségesen altruista polgárokról álmodoznak. Erényesnek lenni nem annyit tesz, mint lemondani az utolsó falat kenyerrünkről is, ha van, aki nálunk is éhesebb. Hanem csak annyit: a közösség java szempontjából hasznos viselkedésre hajlandóak vagyunk. De az a bizonyos „közös”, tehát a demokrácia és a szabadság ügye, amibe bele kéne tennünk a magunkét, az nem csak a mások kedvéért van, hanem nekünk magunknak is jó. Az erényes viselkedés ezért *nem* egészen önzetlen. Némi „puritánságot” persze így is magában foglal. És ez sem véletlen. Az önérdükre alapozó gondolkodásnak vannak korlátai. *Történetileg* nézve igaz, hogy a nyugat-európai szocialista pártok először osztálypártokként határozták meg magukat, és osztályharcos retorikát használtak. De a szociáldemokrata áttörés és a jóléti állam létrejötte

későbbi fejlemény. Ekkorra, tehát a 20. század közepére ezek a pártok javarészt elhagyták már a régi retorikát, és helyette általánosabb hívószavakat használtak. Nem pusztán szociáldemokratákként határozták meg magukat, hanem egyben *nemzeti* pártokként is, a nemzeti kötelékben rejlő szolidáris komponenst hangsúlyozva. Azon az alapon követelték a jóléti rendszer bővítését, hogy a nemzet, a közösség egyenlő tagjaként mindenkit ugyanúgy megilletnek bizonyos jogok és erőforrások (Banting – Kymlicka 2017: 8-9).

De az önérdekre alapozó gondolkodás nem csak történeti, hanem *elméleti* szempontból is korlátokba ütközik. A republikánus keretben mindenképpen. Evidens, hogy nem mindenki tudja egyforma hatékonyan érvényesíteni a saját érdekét. A hátránynak sokféle oka lehet: a szegények, a többségi nyelvet nem elég jól ismerők, a fővárostól és a főbb adminisztratív központoktól távol élő, vidéki lakosok, a nyelvjárásban beszélők, a faji, etnikai és vallási kisebbségek mind-mind olyan csoportok, akiknek nehezebb képviselniük a saját érdekeiket. Akár azért, mert relatíve kevés gazdasági és kulturális tőkéjük van, akár másért. A többség jó eséllyel nem is veszi komolyan őket. Azért kell szolidáris, „közösségvállaló” komponens is a demokratikus rendszerbe, hogy az ilyen típusú egyenlőtlenségeket mérsékelje. Máskülönben, tehát ha mindenkire ráhagyjuk, hogy csak a saját egyéni és csoportérdekével foglalkozzon, az idővel az egyenlőtlenségek eldurvulásához és így dominanciához is vezethet (Busen 2019). Manapság, amikor a szakszervezetek, meg hát általában a civil társadalom szereplői gyöngék, ez pláne jogos megfontolás.

Nagyon fontos, hogy amiről itt szó van, a „motiválás” kérdése, nem egészen azonos a politikai kötelezettség híres és híresen szörszálhasogató filozófiai problémájával. Természetesen vannak átfedések. A politikai kötelezettség (liberális) problémája a következő. Minden ember egyén és mint ilyen, autonóm(iát érdemel). Így mégis mi indokolhatja azt, hogy egyes emberek másoknak parancsolhassanak? Konkrétan: erkölcsileg mi igazolja az állami autoritást és a törvénynek való engedelmességet? Nagyon sokféle módon próbáltak már erre válaszolni. Először is, lehet, hogy csak a *beleegyezés* igazolhatja az autoritást. Ez volt a korai felvilágosodás idején, Hobbes, Locke és mások részéről a bevett válasz (lásd Locke 1986). Abban az esetben helyeselhető a politikai autoritás, ha a neki alávetettek elfogadják, beleegyeznek a működésébe. A második lehetséges válasz az, hogy a politikai kötelezettség a *fair play* elvéből ered. Az államot csak közösen, együttműködés

útján lehet működtetni. Ha a működés igazságos és mindenki számára előnyös, akkor máris mindenki köteles erőfeszítést tenni, persze méltányos keretek közt, hogy hozzájáruljon a fennmaradásához (Rawls 1964). A harmadik lehetőség az, hogy a politikai kötelezettséget a *hála* indokolja. Az érv nagyon hasonlít az előzőre. Az állam létezése minden polgárának hasznos. Jótét helyébe márpedig jót szokás várni. A viszonzás kézenfekvő módja az, hogy legalább ne ártsunk a jótévőknek. Mivel a törvényszegés kárt okoz az államnak (és a polgártársainknak), így az a helyes, ha engedelmeskedünk, azzal, hogy az engedelmességünknek a közösség iránti jóindulattal kell párosulnia (Walker 1988: 205). Negyedszer, az is lehet, hogy *természetes* kötelességünk van engedelmeskedni a törvénynek. Alapvető erkölcsi parancs, hogy másokkal jót tegyünk, pláne, ha ez nem esik nehezünkre. Ha ki tudjuk menteni a fuldoklót a vízből, akkor ki is kell mentenünk őt. A törvénynek azért helyes engedelmeskednünk, mert ha nincs állam, nincs rend, és nincs törvény, akkor káosz lesz, és az ilyen-olyan jó cselekedeteinket se fogjuk tudni végrehajtani. Ez persze nem jelenti, hogy bármilyen állam megteszi. Ellenkezőleg, csakis az igazságos politikai berendezkedés lehet kellő garancia (Christiano 2008; Wellman 1997). Végül, az ötödik fontos válaszlehetőség az, hogy a *tagság* már önmagában is kötelezettséget származtat. Állampolgárokként tagjai vagyunk egy közösségnek, szerepünk van, és sajátos viszony van köztünk és a polgártársaink között. Teljesen mindegy, hogy a viszonyba beleszülettünk-e, vagy önként választottuk. Ha benne vagyunk, az kötelezettséget ró ránk (Horton 1992; Scheffler 2018; van der Vossen 2011).

Egyik megközelítés se hibátlan. A beleegyezés megkövetelése jól hangzik, csak éppen teljesen irreális (Gilbert 2006: 55-90). A legtöbb ember nem ír alá „papírt” arról, hogy helyeselné a politikai autoritást. A kivételt az állampolgárságot kérő bevándorlók képezik. Az sem megoldás, ha csak hallgatólagos beleegyezést követelünk, hiszen ezt lehetetlen azonosítani. Szinte tetszőlegesen meghatározható, hogy milyen viselkedést tekintünk a hallgatólagos beleegyezés jelének. Ami a fair play-t és a hálát illeti, ezek megkövetelésének csak akkor van értelme, ha bebizonyítható, hogy a jótétet jószándékból adták, és hogy a kedvezményezettek elfogadták azt. Ezt azonban a politikai rendszer esetében nem lehet bebizonyítani (Simmons 2001: 1-42). A polgártársaink jellemzően nem jószándékból tartják be a törvényt, és nem jószándékból fizetik be az adót, hanem egyszerűen azért, mert muszáj nekik. A természetes kötelezettségre hagyatkozó megközelítésnek is van hibája, mégpedig

az, hogy csak általában igazolja az állami kényszert, de azt már nem mondja meg, hogy adott, konkrét államnak vagy állampolgári közösségnek miért tartozunk bármivel is. Az igazságosság nem kötött helyhez, elvileg bárhol érvényesíthető. Végül, a tagsági, asszociatív elképzelés főleg azért problematikus, mert nem nagyon van normatív vonzata, és így elvben az igazságtalanul működő államokat is védi (Simmons 2001: 65-92). Mindebből egészen radikális következtetések is levonhatóak. A filozófiai (de nem politikai!) anarchista Simmons például úgy véli, a jelenlegi tudásunk szerint nincsenek politikai kötelezettségeink, hiszen az állami kényszert igazoló, meglévő elméletek egyike sem teljesíti maradéktalanul a célját (Simmons 2001). Hogy ez így van-e, vagy sem, persze vita tárgya.

A polgárok motiválásának kérdése annyiban fedi át ezt az egész kötelezettség-problematikát, hogy kiindulásként maga is megkövetel *valamiféle* megoldást rá. Hogy pontosan melyet, az nem világos. A mai republikánus politikaelméletnek szinte teljesen kidolgozatlan területe ez. Az egyik kivétel Andronache írása, amely a republikánus közösséget a tagsági, asszociatív kötelezettség modelljével kombinálja (Andronache 2009). Ez lehet rokonszenves megoldás, csak éppen számolni kell vele, hogy a tagsági modell preferálása itt nem magából a republikánus elméletből következik. Az Andronache-féle párosítás esetleges, csakis az a célja, hogy normatív szempontból vonzó elméletet gyártson. Egy másik kivétel Virolié, aki már igenis republikánus gyökerekre támaszkodva foglal állást a hála-alapú megközelítés mellett, igaz, részletes érvelés nélkül. Szerinte azért kell odaadónak lennünk polgárokként, vagy azért kell patriótának lennünk, mert a szabadságunkat a hazának köszönhetjük (Viroli 2002). *Republikánus* szempontból ez védhető megközelítés, és egyébként elég könnyen lefordítható a fair play-elvre is. Húzzuk alá kétszer, ezzel csak arra célzok, hogy az efféle kötelezettség-elméletek jól illenek a tágabb republikánus elméleti keretbe, illetve levezethetők belőle. Ez természetesen nem jelenti, hogy ezek az elméletek *általában* is védhetőek lennének, vagy hogy az imént említett kifogásokra máris választ kaptunk volna. Erről szó sincs. De akárhogy is, az előző fejezetből emlékezhethetünk rá, hogy a republikánusok nem szívesen takarékoskodnak az erénnyel. Nagy hangsúlyt helyeznek a demokratikus részvételre, és viszonylag sokat tartanak belőle szükségesnek ahhoz, hogy a demokrácia működni tudjon. Ebbe a politikaképbe jól illik a fair play és a hála-alapú kötelezettség-felfogás is. Ahhoz, hogy a demokratikus rendszer nyújtotta előnyökhöz, így a szabadsághoz, hozzá tudjunk jutni, viszonylag sok erőfeszítést

kell tennünk. A kollektív cselekvési dilemma itt tehát hatványozottan van jelen, és ezért kézenfekvő, hogy a közösség elvileg szigorú elvárásokat is támaszthat a polgárokkal szemben. Fokozottan nagy szükség van arra, hogy „beletegyük a magunkét” a demokrácia működtetésébe. Hálából vagy a fair play nevében, de tartozunk ennyivel a polgártársainknak.

Végül, a harmadik kivétel Pettit legitimitás-elmélete, ami szintén érinti a kötelezettség kérdését. Pettit szerint egyedül a *szabad* (tehát nem domináló) állam a legitim, és csakis vele szemben vannak igazi politikai kötelezettségeink (Pettit 2012: 130-8; lásd Douglass 2016). Ez a nézet a természetes kötelesség elméletének feleltethető meg – hiszen a kötelezettséget attól teszi függővé, hogy az állam megfelel-e bizonyos igazságossági elvárásoknak –, és szintén védhető republikánus szempontból. Emlékezhetünk, hogy Pettit a szabadságot *általános* erkölcsi irányítúként kezeli, és így a politikai rendszer igazságosságát is azon méri, hogy az mennyire szabad. Logikus következtetés, hogy a politikai kötelezettségről is ugyanez az elv határozzon. De amit az imént Viroli kapcsán mondtam, az most is áll. Pettit kötelezettség-elmélete jól passzol a tágabb republikánus elméleti keretbe, de ez még nem okvetlenül jelenti, hogy „jó” is lenne. Minden természetes kötelezettség-elmélet ugyanabba a korlátba ütközik: az igazságosság nem kötött helyhez, és ezért ha rá alapozunk, nem nagyon fogjuk tudni megmagyarázni, hogy miért tartoznak a polgárok adott, konkrét államnak bármivel is, és miért ne menjenek más hazába, hogy ott keressék az igazságosságot. Konkrétan: elég sok állam létezik manapság, ami a Pettit-féle legitimitás kritériumának megfelel. Ez a kritérium önmagában nem mondja meg, hogy egy franciának miért a francia, és miért ne a német állampolgárok kedvéért kéne erőfeszítést tennie.

Átfedés ide vagy oda, a közösségi integráció kérdése továbbra sem azonos a politikai kötelezettség problémájával. A racionális igazolás elvont dolog, önmagában kevés praktikus haszna van. Gondoljunk bele, még ha az emberek be is látják (ami kétséges), hogy az állami autoritás ilyen-olyan elvekkel igazolható, attól még nem biztos, hogy „jó”, vagy motivált polgárok lesznek. Ennek garantáláshoz több kell. A republikánusok *ehhez* ajánlják a közösségi integrációt, pontosabban annak egy változatát, a patriotizmust (Viroli 1995). A patriotizmus a standard definíció szerint a haza szeretetét és/vagy az iránta tanúsított hűséget jelenti, és magában foglalja a politikai közösséggel való azonosulást, annak erkölcsi

favorizálását és a készséget, hogy személyes áldozatok árán is segítsük (Dietz 2002; MacIntyre 2002: 44; Nathanson 1993:30; Primoratz 2002: 188). Az efféle érzületek a remények szerint motiválni tudják az embereket, hogy cselekedjenek, erőfeszítést tegyenek a közjóért, a szabadságért és a demokrácia működtetéséért is. A patriotizmus republikánus változata annyiban specifikus, hogy tartalmaz egy normatív klauzulát is. Kiköti, hogy nem minden állam méltó a szeretetre és a hűségre, hanem csakis a szabad állam, a köztársaság az. A republikánus patriotizmus, véli Viroli, a közösség szabadságának szeretete (Viroli 2002). Ez egyébként konkrét határt szab a politikai kötelezettségnek is. Ha a kormányzat szabadságellenes intézkedéseket foganatosít, és az autokratikus átmenet veszélye fenyeget, akkor a polgárok többé nem kötelesek engedelmeskedni. Éppen ellenkezőleg, lázadniuk kell, és kényszeríteniük a kormányzatot, hogy „jól” viselkedjen.

Csak hogy a normatív kikötés ezzel egyidejűleg dilemmához is vezet. A Viroli-féle definíció *instrumentális* jellegű. Ennek van előnye és hátránya is. Az, hogy a hazát nem vakon, feltétel nélkül kell szeretni, vagy nem feltétel nélkül kell hűségesnek lenni hozzá, erkölcsi szempontból teljesen érthető. A „haza” mindenféle módokon lealjasodhat. A „my country right or wrong” mottója éppen ezért veszélyes. Ugyan mi szeretni való volt a tömeggyilkos náci Németországban, vagy a szintén tömeggyilkos Szovjet-Oroszországban? Nyilván nem sok. A másik oldalon viszont azt is tudjuk, hogy aki csak addig barát, míg zsíros a konyha, az nem igazi barát. Ha csakis annak függvényében szeretjük a hazánkat, illetve csakis annak függvényében vagyunk hozzá hűségesek, hogy megfelel-e bizonyos elvárásoknak, akkor őt magát valójában egyáltalán nem szeretjük és nem is vagyunk hozzá hűségesek. Amit szeretünk, az a tőle várható „haszon”, így a republikánus esetben: a szabadság. Ez nem patriotizmus, hanem valami más. Végző soron pusztán érdekorientáltság. A szeretet és a hűség ugyanis pont arról szólnak, hogy valakit nem pusztán eszközként, hanem *önmagáért* is értékelünk, és bizony akkor is kitartunk mellette, ha az aktuális cselekedeti alapján éppen nem lenne érdemes erre (Singer 2009: 52-4). A hűség tesztje pontosan az, hogy hajlandóak vagyunk-e megfizetni érte. Hűségesnek lenni végül is annyit tesz, mint kitartani a „sajátjaink” mellett akkor is, ha ebből nincs személyes hasznunk (Kleinig 2014: 17-21, 82-4).

Republikánus szemszögből egyik véglet sem jó. Egyfelől az instrumentális patriotizmus csak névleg patriotizmus. Viroli itt ugyanabba a problémába szalad bele, mint amibe Pettit is beleszaladt a természetes elvekre hagyatkozó politikai kötelezettség-elméletével. Mivel a szabadságnak nincsen „hazája”, nem kötött helyhez, *akárhol* lehet szeretni. Ahogy a természetes kötelesség-elmélet, úgy a Viroli-féle instrumentális patriotizmus sem mondja meg, hogy miért kéne bárkinek adott, konkrét államban erőfeszítést tennie a demokrácia működtetéséért. Nem a helyi cselekvésre motivál ez az elképzelés, hanem csak *általában* a cselekvésre. Ezért a helyi közösséggel szembeni hűséget és szeretetet, amit a köztársaság működtetése elvileg megkövetelne, a patriotizmust pusztán a szabadsághoz kötő modell egyszerűen nem tudja szolgáltatni.¹³ Nem teszi stabilabbá a politikai rendszert. Gondoljunk bele, ha a szabadságszerető magyarországiak mind Ausztriába települnének, mondván, hogy ott szabadabb politikai rendszer van, azzal lehet, hogy maguknak jót tennének, de ezzel egyidőben alá is ásnák a magyarországi demokrácia perspektíváit. Az elképzelés abszurd, de azt így is megmutatja, hogy az instrumentális gondolkodás – az *ubi bene, ibi patria*¹⁴ – logikája merre vezet. Másfelől ha a republikánus patriotizmust úgy fogalmazzuk újra, hogy mint mindenféle patriotizmus, a hazának ez sem csak instrumentális, hanem egyben intrinzikus értékelését is jelentse (Miller 1995), akkor annak meg az a veszélye van meg, hogy erkölcsileg kissé labilissá teszi az egész konstrukciót, és a „vakhit” felé viszi egy lépéssel közelebb. Elméleti szinten elég nehéz megoldani az ilyen dilemmákat, maradéktalanul talán nem is lehet. A fejezet második felében erre még rátérek. A kecskét is kielégítő (értsd: a helyi demokráciát stabilizáló), és a káposztát is megkímélő (értsd: a kormányok erkölcstelen viselkedését el nem néző), kívánt végeredményt mindenesetre összefoglalja a Carl Schurz¹⁵ tulajdonított, kiegészített mottó: „my country right or wrong; if right, to be kept right, and if wrong, to be set right”. Ez a fajta patriotizmus erkölcsileg méltányolható az 1930-as évek Németországára és Oroszországára nézve is. Az igazán „jó” hazafiak itt azok az emberek voltak, akik pontosan a közösségükhöz való hűségből küzdöttek az aktuális kormányzatok *ellen*, és megpróbálták elérni, hogy a közösség visszatérjen az erkölcsösebb útra. Sophie Scholl, Szolzsenyicin és

¹³ Ezt maga Viroli is érzékeli, és ezért végső soron rákényszerül, hogy engedményt tegyen az általa minden erővel meghaladni kívánt nacionalizmusnak. Erre a következő fejezetben térek ki.

¹⁴ Latin szólás, azt jelenti: ott a haza, ahol jól érzed magad.

¹⁵ Carl Schurz (1829-1906) német forradalmár, később amerikai katona, politikus, újságíró.

mások. Az ilyesmi viszont csak akkor megy, ha a közösséghez tartozást és a morális megfontolásokat egyaránt, *önmagukban* is releváns cselekvési indokokként kezeljük, és egyiknek a fontosságát sem próbáljuk meg a másikéra visszavezetni (Hirschmann 1970; Kleinig 2015a: 31). Egy-egy döntési helyzetben mindkettő releváns szempont kell, hogy legyen. Ennek természetesen meglesz az a hátránya, hogy nem lesz egyértelmű, *elvi* szempontrendszerünk, hogy eldöntsük, mikor mire hallgassunk: a közösséghez való hűség vagy inkább az egyetemes erkölcs parancsára. Az időnként fölmerülő dilemmák megoldásához csak a gyakorlati észre tudunk így hagyatkozni. Ez filozofikus szempontból nyilván kevésnek hangzik. De ha republikánusként ragaszkodunk a patriotizmushoz és az egyetemes erkölchöz is, akkor másképp nem fog menni.

És egyébként lenne okunk ragaszkodni ehhez a kettősséghez. Először is, a patriotizmus teljesen „normális” érzület, így vagy úgy, de a legtöbb emberben akkor is megvan, ha a politika nem támogatja nyíltan. *Valamit* muszáj lesz kezdeni vele. Kísérletezhetünk a visszaszorításával is, de republikánus szempontból ez kissé veszélyes lesz, mert így alá fogjuk ásni a demokrácia működtetéséhez (elvileg) szükséges közösségi köteléket. Így a másik lehetőség, a patriotizmus „megszelídítésének” programja már csak azért is vonzó, mert a formális értelemben erősen demokratikus: a széles körben elfogadott érzületet nem próbálja erővel kigyomlálni a fejekből, hanem csak megreformálni akarja azt. Másodszor, kiemeltém már, hogy a patriotizmus potenciálisan stabilitást ad a demokratikus rendszernek. A remények szerint motiválni tudja az embereket, hogy politikailag aktívak legyenek, és erőfeszítést tegyenek a maguk és a polgártársaik java érdekében. Ez az érv, akár az előző, természetesen kontingens. A patriotizmusban pontosan azért van benne ez a „stabilizáló” potenciál, mert maga az érzület népszerű, vagy ahogy fönt mondtam: „normális”. Ez nem biztos, hogy örökre így marad. Ha egy partikuláris közösségi kötelék egyszer elveszti a relevanciáját az emberek szemében, akkor nyilván nem fogja őket cselekvésre motiválni többé. Ez a patriotizmus esetében is így van. Addig valid a mellette szóló normatív érv, amíg az érzület „élő”. Ez kétségtávol kontingencia, de a mai viszonyokra nézve nem jelenti egyből, hogy a patriotizmus melletti megfontolások gyöngék is lennének. A patriotizmus manapság (még?) igenis világszerte népszerű, és így van okunk reménykedni benne, hogy a „stabilizáló” funkciót el tudja látni. Harmadszor, a patriotizmus ezektől a demokratikus megfontolásoktól függetlenül is *lehet* hasznos (értsd: erényes). Persze nem

minden változatában az. Az elvakult, sovinizmusba hajló patriotizmus esetében a mérleg nyilván negatív, hiszen a kirekesztő, akár háborús veszélyt nehéz bármivel ellensúlyozni. De a republikánus (vagy liberális) normatív kikötésekkel kombinált, „mérésékelt” patriotizmussal már más a helyzet. A benne rejlő szolidáris elemnek köszönhetően ez alkalmas lehet rá, hogy az embereket az elesettebb, hátrányosabb helyzetű polgártársaikon való segítségre buzdítsa (Andronache 2009: 95; Nathanson 1993: 34). Ezen túlmenően egyébként nem egyszerű megmondani, hogy mit diktál a „mérésékelt” patrióta erkölcs. A legalapvetőbb szinten azt diktálja, hogy ne ártsunk szándékosan a politikai közösségünknek, mondjuk ne adjunk ki államtitkot, ne kémkedjünk és így tovább. Megkövetelheti, hogy részt vegyünk a honvédelemben, ha az országot külső támadás éri. Azt viszont határozottan *nem* követeli meg, hogy a kormány minden katonai intervencióját támogassuk, főleg akkor nem, ha az agresszív. Egyes esetekben a patriotizmus megköveteli, hogy ne vándoroljunk ki külföldre. A migrációs tendenciáknak a mi régiókban például van egy jól ismert „agyelszívó” hatása, ami különösen az egészségügyet sújtja. Egy frissen diplomált magyarországi, szerbiai, romániai orvosnak az az önös érdeke, hogy azonnal Németországba költözzön, mert ott messze magasabb jövedelmet és szakmai megbecsülést remélhet. A hazafiúi megfontolások ezzel szemben azt fogják diktálni, hogy maradjon, mert itthon nagyobb szükségük van rá azoknak, akikhez egyébként fontos közösségi kötelék fűzi (Kleinig 2015a: 33). Ismét: az ilyen megfontolás mindig csak egy a sok közül. Nem abszolút, és nem is feltétlenül elsőrendű. Nagyon gyakran az egalitárius megfontolások előtérbe helyezése az észszerű. Máskor az önérdéké. A patrióta szempont mellőzése nem teszi az embert egyből árulóvá, és pláne nem teszi rossz, erkölcsileg hibás emberré (vö. Margalit 2017). Rengeteg múlik az adott helyzet részletein.

Külön kérdés, hogy a patriotizmus támogatása politikailag hová sorolja az embert: vajon republikánus kuriózum-e ez, vagy megfér a liberalizmussal is? Tényszerűen igaz, hogy számos liberális irányzat a patriotizmus mindenféle változatát ellenzi, így a „mérésékeltet” is. Az önérdeket favorizáló elméleteket, Adam Smith-ét és másokét, már említettem. De vannak egyéb dolgok is. A liberális Rawls például a korábbi műveiben azt az álláspontot képviseli, hogy az igazságos társadalmi berendezkedés működéséhez nem kell patriotizmus, az is elég, ha az emberek az igazságosság elvont elveit elfogadják. Itt a politikai közösség koncepciója olyan emberek csoportjaként rajzolódik ki, akik együttműködnek,

kölcsönösen egymásra utaltak, és hajlandóak megegyezni a politikai erkölcs alapvető kérdéseiről (Sladeček 2008: 62-3). Van azonban némi kétértelműség. Rawls néhol azt sejteti, hogy a társulásnak kizárólag *instrumentális* értéke van, azaz csakis arra való, hogy az egyéni érdekek érvényesítését segítse (Rawls 1997: 604; vö. Pogonyi 2012: 80-85). Másutt ezt expliciten tagadja, mondván, hogy az emberek különben sem amorális, érdekmaksimalizáló lények (Rawls 1997: 605-6). Az efféle dolgok meg tudják téveszteni az eszmetörténészeket, így például Viroli és Mason is többé-kevésbé republikánus kuriózumként jelenítik meg a patriotizmust (Mason 2000; Viroli 1995). Ez azonban leegyszerűsítés. Tényszerűen igaz az is, hogy léteznek liberális patriotizmus-koncepciók (Baron 2002; Nathanson 2002). Idővel még Rawls álláspontja is változott valamennyit. Későbbi műveiben azt mondja, hogy az igazságosság identitás-kérdéssé is válhat (Rawls 1999: 466-70). Konkrétan: ha valahol érvényesül a „politikai liberális” igazságosság, az generálhat azonosulást az adott politikai közösséggel. Pogonyi ebben az instrumentalizmus meghaladásának jelét látja (Pogonyi 2012: 82). Ez talán így van, de amiről Rawls beszél, az továbbra sem „igazi” patriotizmus. Emlékezhetünk, hogy az igazságosság nem kötött helyhez. Akár a Viroli-féle patriotizmus, úgy a Rawls-féle modell is olyan kritériumokhoz köti a politikai közösséggel való azonosulást, amelyek elvileg *bárhol* érvényesülhetnek. Így ez sem a helyi cselekvésre motivál, hanem csak általában a cselekvésre. Hiszen gondoljunk bele: a politikai liberális elvek megannyi államban egyszerre érvényesülhetnek, és ezért ezek az elvárások alapján nem tudjuk kiválasztani a lojalitásunk megfelelő tárgyát. De Rawls esete sajátos. Az imént hivatkozott liberális patriotizmus-koncepciók ugyanilyen korlátokba nem ütköznek.

Másokba viszont igen. Két főbb elméleti oka van annak, hogy a liberalizmus és a patriotizmus viszonya ellentmondásos. Az egyik ok az, hogy a patriotizmus potenciálisan veszélyezteti az egyéni autonómiát. Scheffler ezt nevezi a „voluntarista” kifogásnak: a patrióta szellemiség kívülről, tehát az egyén akaratától függetlenül határozná meg, hogy a kinek milyen közösséggel kéne azonosulnia. Ez azért lehet probléma, mert a liberális erkölcs alapesetben azt diktálná, hogy az embernek csak olyan elvárásokhoz kelljen igazodnia, amik érvényességét ő maga is elismerte valamiféleképpen (Scheffler 2001: 98). De ez csak alapesetben van így. Nagyon sokan úgy vélik, maga Scheffler is, hogy az autonómia miatti aggodalom kissé eltúlzott. A probléma a liberális keretben is kezelhető. Az egyéni identitásnak mindig vannak az egyéntől független, kollektív szintű meghatározottságai. Ez

elkerülhetetlen (Soutphommasane 2012: 35). Valójában az a releváns kérdés, hogy az adott közösség, amihez tartozunk, mennyire rugalmas. Például ki lehet-e belőle lépni? Vagy: a közösségi identitás tartalma plurális-e? Lehet-e kritizálni belülről? Van-e fogékonyság a kritikára? Befogadó-e a közeg? Ha mindezekre a kérdésekre az a válasz, hogy „igen”, akkor autonómia-, vagy liberális szempontból a helyzet elfogadható (Tamir 2019). Scheffler is ilyesféle megfontolásokra, illetve ezek mellett a tagsági alapú kötelelőelméletre hagyatkozik. Az emberek egy sor erkölcsileg releváns viszonyba egész egyszerűen beleszületnek, és még ha utóbb meg is tagadják őket, naivitás azt gondolni, hogy pszichológiai értelemben egy az egyben meg tudnak tőlük szabadulni (Scheffler 2001: 106-7). A liberalizmus és a patriotizmus ellentmondásos viszonyának másik főbb (elméleti) oka az, hogy a patriotizmus erkölcsileg diszkriminatív, és mint ilyen, sérti a liberalizmus egalitárius elvét. Ezt nevezi Scheffler a „disztributív” kifogásnak (Scheffler 2001: 99). Mivel ez a kifogás jellemzően nagyobb figyelmet kap az irodalomban, így külön alfejezetet szenteltem neki alább.

IV.3 Miért veszélyes a közösségi integráció?

A társadalom közösségi integrációjának erősítése tényleg nem veszélytelen, és ezért nem is mindegy, hogy milyen formában történik. A nyugati irodalomban és politikafilozófiában tekintélyes hagyománya van a patriotizmus ellenzésének. Ez elsősorban konkrét történeti tapasztalatokra, a nacionalizmussal összefüggésbe hozható véres világháborúk, a holokauszt, az egyéb népirtások, a sovinizmus, a kirekesztés, a bevándorló-ellenesség és sok más, ezekhez hasonló dolgok tapasztalatára épül. De ezeken túlmenően elméleti megfontolások is szerepet játszanak. A patriotizmus elvégre erkölcsi diszkriminációt is jelent: a polgártársak igényeinek előnyben részesítését az idegenekével szemben. Ebből rengetegen azt a következtetést vonják le, hogy nem kéne a tűzzel játszani: a patriotizmus helyett az egyetemes erkölcsöt és a kozmopolita tudatot kéne inkább támogatni. Az anglofón világban például elég jól ismert Samuel Johnson megjegyzése, mely szerint a patriotizmus semmi egyéb, mint „a gazemberek utolsó menedéke”. Persze tény, hogy a dilemma bizonyos szempontból megdöbbenően akadémikus. Egyfelől nyilván nem csak a patriotizmusnak kétes a pedigréje. Az egyetemes emberi emancipációt hirdető kommunista ideológia is kiválóan alkalmas volt arra a 20. században, hogy népirtásokat igazoljanak vele. Az áldozatok száma több tízmillióra rúg világszerte. Másfelől az is ténykérdés, hogy *nem*

minden patrióta sovinszta. Éppen ellenkezőleg, a legtöbb ember semmi problémát nem lát abban, hogy *egyszerre* ismerje el minden ember alapvető jogait, és közben mégis kiemelt kötelességtudatot érezzen a polgártársaival szemben. A patriotizmus egalitárius kritikái kimerevítik a diszkriminatív elvet, és a legcsúfabb logikus következtetéseket hozzák ki belőle. Ebből fakadóan kissé talán valóságidegenek – hiszen *tényleg* nem minden hazafi sovinszta –, de ez még nem jelenti, hogy simán félresöpörhetőek lennének. Nagyon is valós veszélyre mutatnak rá.

A kritika többféleképpen is megfogalmazható. Az egyik, kissé esetlen megfogalmazás az, hogy a patriotizmus pusztán *azért* veszélyes, mert diszkriminál, és ezzel sérti az egyenlőség és a semlegesség elveit (Gomberg 2002; Tolstoy 1987a; Tolstoy 1987b). Az államok közti viszonyok korántsem mindig konfliktusmentesek. Itt nem muszáj rögtön háborúkra gondolni. Mi van például, ha két állam verseng bizonyos nyersanyagok fölhasználásáért? A patrióta szellemiség ilyenkor elvileg azt diktálná, hogy *ne* egyformán bíráljuk el a két politikai közösség igényeit, hanem a „sajátjaink” mellé álljunk. Ez nyilván nem összeegyeztethető az egalitárius, például liberális vagy republikánus erkölcs parancsával. És ezt nem csak a patriotizmus nevezett kritikusai, hanem még egyes támogatói is így látják. A moralitásnak két gyökeresen eltérő modellje ez (MacIntyre 2002: 53). És ebben a nézetben első látásra sok igazság is van. Csakhogy megvan az a baja, hogy az egalitarizmusból szélsőséges ideológiát csinál. Ha az erkölcsi diszkrimináció *általában* tilos, akkor nem csak a patriotizmus helytelen, hanem mindenféle erkölcsi diszkrimináció az, így például a családunk vagy a barátaink favorizálása is. Ez szélsőséges, disztópikus következtetés lenne, amit nyilván a patriotizmus imént hivatkozott kritikusai sem gondolnának komolyan. De elméleti jelentősége ettől még van a dolognak. Rávilágít, hogy az egyenlőség és a semlegesség, csakúgy, mint a patrióta diszkrimináció, maguk sem „veszélytelen” elvek. Ez sajnos könnyen elsikkad. Tolsztoj és Gomberg esetén látszik, hogy a patriotizmus kritikája miként válhat egyoldalúvá. Világos, hogy a patrióta diszkriminálásból elvben, logikusan levezethető a kirekesztő politika. De a másik oldalon az is igaz, hogy az egalitárius és semlegességi megfontolásokban is benne rejlik egy másfajta, ám hasonlóan szélsőséges politika veszélye: a mindenféle partikuláris kötődések, a családi, baráti és szomszédsági viszonyok erkölcsi relevanciájának teljes tagadása. Ha reflektálatlanul, pontosítás nélkül tesszük meg mércének a semlegességet és az egyenlőséget

– és például nem határozzuk meg, hogy melyek a releváns egyenlőtlenségek, vagy hogy milyen esetekben helyes semlegesnek lenni és mikor nem az –, akkor egykönnyen azt a (nem kívánt) benyomást kelthetjük, mintha az élet minden területén érvényesíteni akarnánk ezeket a „puritán” elvárásokat.

A patriotizmussal szembeni kritikát ezért nem a fenti, hanem a másik, védhetőbb formájában érdemes megvizsgálni. Ez már úgy szól, hogy az erkölcsi diszkrimináció nem mindig helytelen – családi, baráti alapon például nem az. Éppenséggel csak az a helyzet, hogy a patriotizmus a rossz *fajtából* való erkölcsi dikszrimináció. Egy teljesen „irreleváns” jegy, az állampolgári kötődés alapján szortírozza az embereket. Mint ilyen, nem sokkal védhetőbb, mint a faji alapú diszkrimináció (Kateb 2006; Keller 2007; Keller 2015). Itt persze rögtön adódik egy jó nagy kérdőjel: ugyan miért lenne az állampolgári kötődés irreleváns? Ezt nem olyan egyszerű megindokolni. A standard válasz az, hogy az állampolgári kötődés véletlenszerű. Senkinek semmi befolyása nincs arra, hogy hol, „minek” fog születni: magyar, szerb, román vagy akármilyen más állampolgárnak (Nussbaum 1996). Akkor meg miért diszkriminálnánk az embereket ilyesmi alapján? A rasszizmussal kapcsolatos párhuzam itt elég nyilvánvaló, hiszen a bőrszín is ugyanígy véletlenszerű. Ám az érv mégis sántít. Mégpedig azért, mert a beleszületettség (azaz: a véletlenszerűség) mint jegy egyáltalán nem a csak a rasszizmus és a patriotizmus kuriózuma. A „pozitívabb” (értsd: szélesebb körben méltányolt) kötődések, tehát a családi és a baráti kapcsolatok zöménél is szintúgy adottság. Az, hogy az ember az anyját, az apját és a testvéreit nem válogathatja meg, evidens. De a barátok nagy részével is ez a helyzet. Sokukkal nem is tudjuk megmagyarázni, mi köt össze, azon túl, hogy együtt nőttünk föl, vagy hogy az életünk egy pontján összefűjt velük a szél. Így azonban megint visszajutunk az előző problémához, a szélsőséges egalitarizmushoz. Ha csak a véletlenszerűséget használjuk kritériumként, akkor mégis muszáj lesz (szinte?) mindenféle erkölcsi diszkriminálást elvetnünk. Ami viszont túlzás lenne. Ezért a véletlenszerűség helyett másik kritériumot kéne használnunk.

Például a patriotizmust úgy is elkülöníthetjük a többi típusú partikuláris lojalitástól, hogy rámutatunk: még a legjobb esetben sem ugyanakkora haszon remélhető tőlük. Míg a családi, baráti és egyéb, közeli és személyes viszonyok megléte elengedhetetlen ahhoz, hogy

az ember teljes életet éljen, addig patriotizmusra ehhez nincs szükség (lásd Keller 2015; Primoratz 2015: 87). Ez egyéni szinten nyilván így is van. Nem minden „boldog” ember hazafi, sőt. A kollektív szint viszont kicsit bonyolultabb. A fejezet elején már elmondtam, hogy igazából nem lehet tudni, mire van szükség a szabad és demokratikus társadalom működtetéséhez. Egy lehetséges válasz az, hogy önérdékkövető, „jogtudatos” emberek kellenek. Ami egyébként lehet, hogy igaz is. Csakhogy a republikánus előföltevés nem ez, hanem az, hogy közösségi integráció kell. A patriotizmusnak itt tehát nagyon is van vélt haszna, mégpedig az, hogy hozzájárul a demokrácia fennmaradásához. Az érv természetesen spekulatív. De az ellenkező állítás, mármint, hogy a demokrácia működtetése patriotizmus nélkül is lehetséges, és hogy a patriotizmus ennél fogva haszontalan – ez ugyanennyire spekuláció. A haszon mint kritérium ezért szintén nem elég jó a különféle lojalitások közti differenciáláshoz.

Egy további opció az lenne, hogy a remélt hasznok helyett inkább a lehetséges károk szerint csoportosítsunk (lásd Kleinig 2015b: 118-9). A mérgező családi és baráti viszony, például egy alkoholista, erőszakos férj, egy féltékeny testvér vagy egy számító barát viselkedése is néhány, de legrosszabb esetben is csak egy tucat ember életét nyomoríthatja meg. A patriotizmussal más a helyzet. Az államok jelentős erőforrások fölött rendelkeznek, hadseregük van, rendőrségük és megannyi más dolog, amivel kényszerrel tudnak alkalmazni emberek tömegeivel szemben. Sokkal több rosszat képesek cselekedni, mint egy-egy ember magában. Például képesek rá, hogy háborúzzanak. A patriotizmus itt nyilván úgy jön képbe, hogy amikor a kormányzatok valami helytelen akarnak cselekedni, például agresszív háborút indítanak, akkor azt legitimálniuk is kell a polgárok előtt. Ez elsősorban a demokratikus államokban van így, de nem csak ott. Az autokráciák és a diktatúrák is rászorulnak a lakosság egy részének támogatására, de legalábbis tűrőképességére. A hazafias érzületre apellálás pedig a legitimáció egyik standard módja. Ennek Keller szerint konkrét oka van. A hazafiak hinni akarnak benne, mert hinniük *kell*, hogy az állam, amihez hűségesek, jó állam. Hogy az ebbéli hitüket megőrizték, figyelmen kívül kell hagyniuk egy csomó tényt, ami esetleg ennek ellenkezőjét támasztaná alá. A patrióták ennél fogva: illúziók rabjai. Ezért lesznek hajlamosak arra, hogy vakon engedelmeskedjenek a kormányzatnak (Keller 2015). Hogy ez elkerülhetetlenül így van-e, az azért kétséges. Ténykérdés, hogy

rengeteg patrióta a múltban és ma is kritikus a kormányával szemben. Emlékezhetünk: „if right, to be kept right; if wrong, to be set right”. És ez elméleti szinten sem abszurdum.

A patriotizmusban rejlő potenciális veszély ettől függetlenül azonban tényleg messze nagyobb, mint a legtöbb másik partikuláris közösség, a családi, baráti, szomszédsági, akár települési viszonyok veszélyei. Fontos persze, hogy az ehhez hasonló történeti érvek azt még nem tudják alátámasztani, hogy a patriotizmus definíció szerint rossz lenne. Csak azt támasztják alá, hogy abban különbözik a többi partikuláris közösségtől, hogy messze nagyobb az a potenciális rossz, amit okozhat. Említettem például, hogy nem csak a patriotizmus, hanem az egyetemes emberi emancipáció jelszava is alkalmasnak bizonyult arra a 20. században, hogy tömeggyilkosságokat legitimáljanak vele. A vallásosság nem csak a múltban, de a világ egyes részein ma is alkalmas erre. Ám ez bizonyára mégsem diszkreditálja a vallásosságot, és pláne nem az egyetemes emberi emancipáció eszméjét. Éppen csak a bennük rejlő kisebb vagy nagyobb veszélyekre világít rá. És ugyan miért lenne ez másként a patriotizmussal? Abból, hogy esetenként háborúk legitimálására használják föl, még nem egyből következik, hogy ki is kéne dobni az ablakon. Vannak persze partikuláris közösségek, ilyen a maffia és a terrrorszervezetek, amik definíció szerint is rosszak, hiszen a céljaik és pláne az eszközeik erkölcstelenek. De a patriotizmus esetében ez nincs nyilvánvalóan így, sőt.

A nagy kérdés ugyanakkor továbbra is az, hogy a patriotizmus belefér-e az egalitárius erkölcsbe. Azaz: van-e meggyőző válasz a „disztributív” kifogásra? Mielőtt ebbe belemennék, egy dolgot rögtön tisztázni kell: a kifogás egyformán érinti a liberális és a republikánus elméletet. A mai, modern irányzataikat legalábbis mindenképpen. Ha a „liberális patriotizmus” mint gondolat nem védhető, akkor a republikánus típus sem az, hiszen a republikánus elméletnek is vannak egalitárius elemei. Erre jól emlékezhetünk a *II*-es számozású fejezetből. Ami a disztributív kifogásra adott válaszokat illeti, ezekből elég sok létezik, és lehetetlenség lenne őket itt mind-mind áttekinteni. A lényegi tendencia a következő. Az a valami, amit hol „mérsékelt” (Nathanson), hol „etikus” (Primoratz), hol „liberális” (Baron) patriotizmusnak neveznek, az tulajdonképpen ugyanaz, mint ami

másoknál (Millernél) a „gyenge kozmopolitizmus” címkéje alatt fut.¹⁶ Ez a pozíció arról szól, hogy egyfelől tekintetbe kell vennünk minden ember emberi mivoltát, és ezért mindenkinek meg kell adnunk egy alapvető tiszteletet, de másfelől, ha bizonyos egalitárius megkötések érvényesülnek, akkor a hozzánk közel állók, így a polgártársaink igényeinek igenis szabad kiemelt figyelmet szentelhetünk. Magyarul mondva, a *feltételes* patrióta részrehajlás igenis megengedett lehet (Nathanson 1993: 34). Ha kizárólag a honfitársaink igényeire vagyunk tekintettel, az nyilván összeférhetetlen az egalitárius megfontolásokkal. A „mérsékelt” patriotizmus, ha valamit, akkor csakis azt jelentheti, hogy a honfitársaink igényeinek kiemelt figyelmet kell szentelnünk.

Ez egyelőre elég homályos és esszéizáló megfogalmazás. Elvégre: mégis mit jelent az, hogy „kiemelt” figyelem? Nathanson például azt mondja, hogy a patrióta részrehajlás addig megengedett, amíg nem sérti az egyetemes erkölcs parancsát (Nathanson 2002: 90). De ez abszurdum, hiszen erkölcsi szempontból teljesen súlytalanná teszi a hazafias megfontolásokat. Konfliktus esetén itt ugyanis *mindig* az egalitárius szempontnak kéne felülkerekednie. Baron másként közelíti meg a dolgot, szerinte a semlegesség nézőpontja „csak” arra való, hogy meghatározza, miként szabad diszkriminálni. A diszkriminálással önmagában nincsen baj, akkor van baj, ha közben olyasmiket csinálunk, amiket nem szívesen látnánk általános gyakorlatként. Ez tulajdonképpen újabb variáció a bibliai (továbbá kantianus és a többi) arany szabály témájára. A hazafias részrehajlás csakis akkor helyes, véli Baron, ha általánosan igazolható (Baron 2002: 71). Ez már lehet működőképes elv, habár megvan az a baja, hogy a patriotizmusnak nem kizárólag a mérsékelt típusát támaszthatja alá. Univerzalizálni a totális „önzést”, azaz a honfitársak igényeinek kizárólagos tekintetbe vételét is lehetne. Vagyis: olyan általános szabály is elképzelhető, hogy mindenki csakis a „sajátjaival” törődjön. De a legkonkrétabb elképzelése az imént említettek közül egyértelműen Millernek van. Szerinte az egalitárius és semlegességi megfontolások az „országhatáron túlra” nézve lényegében csak azt követelik meg, hogy minden embernek tiszteletben tartsuk az alapvető jogait. Ezt jelenti minden ember emberi mivoltának tekintetbe vétele. A patrióta részrehajlást az állam által nyújtható egyéb, vagy

¹⁶ A négy említett szerző ettől függetlenül egyáltalán nem ugyanolyan elméleti célokat határoz meg. Baron és Nathanson azt próbálják meg kimutatni, hogy a patriotizmusnak lehetséges mérsékelt változata (Baron 2002; Nathanson 1993). Primoratz arra keresi a választ, hogy a patriotizmusnak milyen erkölcsi relevanciája lehet egyáltalán (Primoratz 2015). Miller a nacionalizmus és a liberalizmus összekapcsolását védi (Miller 2016).

ezen túlmenő javak elosztásakor megengedett alkalmazni. Magyarul mondva, az egalitárius és a patrióta elvek azért egyeztethetők össze, mert nem is ugyanaz a tárgyuk. Ez nem egészen azt jelenti, hogy az emberi jogokat nem érintő javak elosztásakor teljesen figyelmen kívül kéne hagyni a külföldiek igényeit, és ehelyett mindig a hazai polgárokat kéne favorizálni. Csupán annyit jelent, hogy az államoknak ezen a téren helyeselhetők az erős diszkrecionális jogkörei, és ha van észszerű indok elvetni egy külföldről érkező (nem emberi jogi alapú) igényt a hazai igények javára, akkor ez igenis védhető diszkriminálás (Miller 2016: 23-4, 36-7). Míg minden államnak kötelessége befogadni a háborúk, üldöztetés és éhínség elől menekülőket, addig a gazdasági bevándorlók igényei már sokkal gyöngébbek. Ezeket az igényeket is figyelembe kell venni – hiszen emberi lényekről beszélünk –, de ha elég észszerű érv szól a kizárás mellett, akkor az igenis igazolható lehet. Erre a következő fejezetben még kitérek. Egy másik lehetséges példa a nemzetközi segélyezés lehet. Széles körben elfogadott nézet, hogy a tehetős államoknak segíteniük kéne a szegényebbekben. De a másik oldalon nyilván van egy észszerű határa annak is, hogy a hazai össztermék mekkora hányadát kéne nemzetközi segélyezésre fordítani. Ha a semlegességi és egyenlőségi elvárásokat tényleg *szó szerint* vennénk, akkor ez a határ elméletben rendkívül „messze” is lehetne, és a német kormánynak például nem nagyon lenne (erkölcsi) joga több pénzt fordítani a hazai egészségügyre, mint amit a szegényebb államok egészségügyének fejlesztésére költ. De ez megintcsak abszurdum lenne. Miller elve épp ezért vonzó. Hibátlanak azonban nem hibátlan. Az emberjogi kritériumnak megvan az a baja, hogy végeláthatatlan definíciós vitát nyit meg. Éspedig: mi mindenhez fűződik emberi jog? Miller a nagyjából bevett emberjogi katalógussal operál (élet, testi integritás, szabadság és a többi). Ezt a mai progresszívek nem ritkán szűknek tekintik. Ha viszont mindenféle szociális jogokat is bevennénk a katalógusba, akkor a patrióta diszkriminálás megint rögtön talaját vesztené. Ebben az esetben az államoknak azoknak a javaknak az elosztásában is érvényesíteniük kéne az állampolgársági alapon nem diszkrimináló, semlegességi elvet, ahol Miller nem érvényesítené.

De léteznek egyéb válaszok is a disztributív kifogásra. Az egyik legelterjedtebb közülük az „erkölcsi munka megosztásának” elképzelése. Ennek lényege a következő. Nyilván rengeteg baj van a világon. De mivel ezen nem olyan egyszerű segíteni, a bajokat csillapító „erkölcsi munkát” muszáj lesz racionálisan megszervezni. Valószínű, hogy az

emberek „helyben”, tehát otthon tudnak a leghatékonyabbak lenni: itt ismerik a nyelvet, a helyi viszonyokat és szükségleteket, itt vannak a legkiterjedtebb társadalmi kapcsolataik és így tovább. Mindezért az lesz az észszerű, ha mindenki elsősorban otthon cselekszik, hiszen összességében (azaz „mi”, az emberiség) eképpen tudjuk a legtöbb „jót” cselekedni. A patrióta diszkriminálás így, globális perspektívából nézve, a hatékonysági megfontolások miatt válik megengedetté (lásd Primoratz 2015: 89). Ha úgy tetszik, ez a „think globally, act locally” mottó morálfilozófiai alkalmazása. Ez ellen két „viszontválaszt” szokás fölhozni. Először is, az egész koncepció fényévnnyi távolságra van attól, amit maguk a patrióták gondolnak a motivációikról (Miller 2016: 25). Az ő szemükben a patriotizmus nem pusztán az egyetemes erkölcsi köteleességek szétoztásának praktikus eszköze. Ellenkezőleg, a patrióták az állampolgári köteleket önmagában is fontosnak, értékesnek tartják, és az egyetemes célkitűzésektől függetlenül is indok számukra a cselekvéshez (Primoratz 2015: 89-90). Ez egyébként nem okvetlenül tragédia a „munkamegosztás” tézisére nézve. A konzekvencialista – tehát a cselekedeteket a következményeik felől mérlegelő – etika szemszögéből például nem az. Ha a „mérésékelt” patrióta diszkriminálás általános gyakorlattá tétele globális szinten több hasznot csinál, mint kárt, akkor nem mindegy, hogy a patrióták mit gondolnak a saját motivációikról? A szándéketika – tehát a cselekedeteket a mögöttük álló szándékok alapján mérlegelő etika – szemszögéből persze már más a helyzet. Ennek esetében a motivációkkal kapcsolatos kritika igenis hitelteleníti a „munkamegosztás” elméletét. De van egy másik „viszontválasz” is. Éspedig az, hogy a „munkamegosztás” tézise egyszerűen irreális. Nincsenek mindenütt egyformán jó lehetőségek, nem mindenütt van helyben is elég erőforrás ahhoz, hogy a koncepció működni tudjon. Vannak országok, amik rendkívüli módon rászorulnak a külső segítségre, és vannak emberek, akikkel helyben egyáltalán nincs, aki „törődne” (Miller 2016: 25). A válságövezetek, valamint a háborúk, éhínség és üldöztetés elől menekülő emberek a tipikus példák. Természetesen lehet azt mondani, hogy akiken helyben nincs, aki segítsen, azokért az összes többi állam közösen felel, kvázi korrigálandó a helyi erkölcsi kudarcokat (Goodin 2002: 154-7). Csakhogy ezzel arra a súlyos anomáliára is rögtön rámutatnánk, hogy az univerzális erkölcsi célok szemszögéből a „munkamegosztás” elmélete igazán csak egy ideális világban működne. Az egalitárius célok szemszögéből legalábbis mindenképpen. Akkorák manapság a globális egyenlőtlenségek, hogy a gazdag, nyugati államok „mérésékelt” patrióta „önzése” is súlyosan

rontja a szegények fölzárkózásának esélyeit. Ha tehát a disztributív egyenlőség a mérce – és amúgy persze nem evidens, hogy ennek kellene az elsődleges mércének lennie –, akkor az erkölcsi munka megosztása mégsem lesz célszerű.

A disztributív kifogással szembeni válaszok közül még egy utolsót említek. Ez úgy szól, hogy ha valakivel valamiféle viszonyban vagyunk, és ezt a viszonyt önmagában is fontosnak, értékesnek tekintjük, akkor az *definíció szerint* azt is jelenti, hogy az illető (csoport) iránt speciális kötelességtudatunk van (Primoratz 2015: 90-3). Ha valakit a „barátomnak” nevezek, de semmilyen módon nem favorizálom az idegenekkel szemben, akkor nem tudom, miről szól a barátság. És ez az elgondolás az állampolgári kötelékre is vonatkoztatható. Republikánus szempontból rögtön adja magát az érv, hogy állam és patriotizmus nélkül igazságos társadalmi berendezkedés nem tud működni. Ez már eleve indokolhatja, hogy az állampolgári köteléket önmagában is fontosnak, értékesnek tekintsük. De további indok lehet az is, hogy végső soron ez a kötelék teszi lehetővé a demokratikus kontrollt, azt tehát, hogy a közösség tagjai együtt rendelkezhessenek afölött, hogy a társadalom intézményei milyen irányban fejlődjenek a jövőben (Miller 2016: 26-7). Kérdés, hogy mindez bármilyen értelemben érv lehet-e a disztributív kifogással szemben. A lényeg itt az, hogy a viszonyok – legyenek barátiak, családiak, szomszédságiak vagy éppen állampolgáriak – mind-mind lehetnek önmagukért fontosak az embereknek, és nem igazán érdemes olyan erkölcsi perspektívában gondolkoznunk, amely egyáltalán nem veszi ezt figyelembe. Egyszerűen számolnunk kell a realitásokkal. Ennyi világos. Csakhogy amiről itt szó van, az a szó szoros értelmében még nem ellenérv. Az asszociatív szempont hangsúlyozása *megmagyarázhatja* az erkölcsi diszkriminálást, akár alá is támaszthatja az intuitív helyességét, de az egalitárius elvvel való konfliktust még nem oldja meg. Végső soron Scheffler is erre jut. Torz moralitás-koncepció az, ami nem veszi számításba a partikuláris kötődéseinket, és mindazt (az erkölcsi diszkriminálást), ami velük jár. Ami „jár”, az viszont elkerülhetetlenül sérti a semlegességi és egalitárius megfontolásokat. Legföljebb annyi várható el, hogy a kétféle „erő” ellensúlyozza egymást. Az a szélesebb moralitás-koncepció lesz a jó, amelyikben a partikuláris kötődések okozta erkölcsi diszkriminálás mellett garantált a javak *méltányos* elosztása is. Értsd: az a jó, ha a diszkriminálás által okozott károk megfelelően korlátozottak. A két, erkölcsileg egyformán releváns szempontnak, az egalitáriusnak és az asszociatívnek ellensúlyoznia kell egymást (Scheffler

2001: 86-95, 108-9). Hogy ez pontosan miként fog történni, azt Scheffler nem árulja el. De nem nagyon lehet másra gondolni, mint arra, amit néhány oldallal föntebb már megpendítettem. A gyakorlati ész lesz az egyedüli segítség, ha a különféle (konkrétan: az egalitárius és az asszociatív) erkölcsi megfontolások közti eseti dilemmákat el kell majd döntenünk.

Ennyit a disztributív kifogásra adott válaszokról. Természetesen nem tekintetem át a diskurzus egészét, még a nagyját se, hiszen csak vázolni szerettem volna a fontosabb nézeteket.¹⁷ A következő kérdés az, hogy ha abban maradunk, hogy a felsorolt válaszok egyike sem meggyőző, akkor mégis mit kéne szembeszegeznünk a patriotizmussal. Bár elvileg sok minden szóba jöhetne, a republikánus keretben van egy konkrét megkötés: *valamiféle* közösségi integrációra óhatatlanul szükség lesz a demokrácia működtetéséhez. Az önérdekre vagy bármi egyébre alapozó megközelítések itt nem jönnek számításba. Alternatív közösségi integrációra lesz szükség. Ilyenből pedig csak egy van, ami a disztributív kifogással semmilyen módon nem ütközik. Ez a kozmopolitizmus – ami viszont szintúgy több mindent jelenthet. Jelenthet identitást, erkölcsi nézetet és politikai, intézményépítési programot is (Scheffler 2001: 111-130). A három össze szokott függeni, habár nem muszáj nekik. A kozmopolita identitás „világpolgári” önképet jelent a partikuláris, és a kozmopoliták részéről nem ritkán provinciálisnak beállított helyi kötődésekkel szemben. Az erkölcsi vetület lényegében nem több, mint az univerzális és egalitárius elvek következetes és szigorú alkalmazása. Végül, a kozmopolita politikai program a nemzetállami rend meghaladását célozza, hogy azt vagy olyan, „többszintű” modellel váltsa föl, ami a szuverenitást még tovább aprózza, vagy éppen ellenkezőleg, olyannal, ami valamiféle „világállamban” centralizálja azt (lásd Halldenius 2010; Slaughter 2018). Nagyon sok különböző elképzelés létezik. A mai republikanizmuson *belül* ezek három főbb típusa van jelen.

Az első opció paradox módon éppen az állami szuverenitás megerősítését követeli kiindulásként. Ahhoz, hogy az állami szervek végre tudják hajtani a polgárok akaratát – föltéve persze, hogy demokratikus államokról beszélünk –, nem csak az kell, hogy az államot belülről ne dominálják, hanem az is, hogy *kívülről* se dominálják. Sem más államok, sem

¹⁷ Igor Primoratz már hivatkozott tanulmányai mellett korrekt összefoglalója a diskurzusnak: Costa 2020b.

nagyvállalatok, sem senki. Ennek garantálásához, tehát a szuverenitás megerősítéséhez azonban elkerülhetetlenül szükség lesz nemzetközi együttműködésre: nemzetközi jogi szabályozásra, a létező szervezetek (ENSZ, WTO és a többi) megerősítésére és a demokratikus elszámoltathatóságuk növelésére, piaci szabályozásra, globális újraelosztásra, menekültügyi rezsimre, és arra is, hogy a kisebb és kevesebb erőforrással rendelkező államok szövetkezzenek egymással a nagyhatalmak dominanciáját ellensúlyozandó (Laborde – Ronzoni 2016; Pettit 2016). A második opció a „többszintű” szuverenitás modellje, amely szerint az állami monopóliumokat két „irányban” egyszerre kéne gyöngíteni: mind a nemzetek fölötti, mind pedig a nemzetek alatti, lokális szint javára, ugyanakkor erősítve a globális újraelosztást is (Bohman 2008: 200; Schuppert 2014). Végül, a harmadik opció a „világköztársaság” és a hozzá rendelt „világalkotmány” lenne (Martí 2010).

Ezek a dolgok „papíron” jól hangzanak. De az első opciót leszámítva rövid- és középtávon egyiknek sincs semmi realitása. Az elsőnek is csak azért van, mert alig mutat túl a már amúgy is létező gyakorlaton. Ráadásul a nemzetközi szervezetek működéséről szerzett eddigi tudásunk erőteljesen kétségbe vonja, hogy az ilyen szervezetek, pláne az egyesek által vizionált „világköztársaság” szabadabban és demokratikusabban tudna működni, mint a nemzetállamok. Republikánus szempontból ezért manapság egyáltalán nem evidens, hogy támogatni kéne-e a létrehozásukat. Még nagyobb kérdés, hogy az említett intézményi programokhoz elengedhetetlen kozmopolita „közösségi” identitás mennyiben adott, illetve mennyiben várható el, hogy rövid- vagy középtávon adott lesz világszerte. A választ nem tudhatjuk egész biztosan. Kizárni nyilván nem zárható ki, hogy az optimista becslések a megalapozottak, és hogy a partikuláris, államokhoz és nemzeti közösségekhez kötődő identitások napjai meg vannak számlálva. Pontosabban: ezek az identitások lehet, hogy idővel tényleg el fogják veszíteni a *politikai* jelentőségüket, és csakis a magánéletben maradnak szilárdak, ha egyáltalán bárhol. De rövid- és középtávon igazából még ez sem valószínű. Bőven van tehát ok a „pesszimizmusra” (már ha osztjuk a kozmopoliták intézményépítési vágyait).

Ennek döntő jelentősége van. Rámutat, hogy a disztributív kifogás megoldatlansága miatt egyelőre nem lesz muszáj túlzottan aggódnunk. Vagy legalábbis helyén kell kezelnünk

a problémát. *Republikánusokként* mindenképpen. Itt végül is költség-haszon számítást kell végeznünk! Egy ideális világban, ahol az optimista várakozások lennének a megalapozottak, a kozmopolitizmus lenne az egyértelmű opció a republikánusok számára. Ha létre lehetne hozni egy demokratikusan elszámoltatható globális intézményi rezsimet – mindegy, hogy „többszintű” vagy „világállami” jellegű lenne-e –, és adott lenne a „világpolgári” politikai identitás, ami ezt stabillá is tenné, akkor a kecske és a káposzta dilemmájában ismét nem kéne döntenie. A stabilitás és az egalitarizmus elvont szempontjai egyszerre érvényesülnének. A baj az, hogy nem élünk ideális világban. Tetszik, nem tetszik, a mi tökéletlen világunkban *nincs republikanizmus patriotizmus nélkül*. Manapság és a belátható jövőben legalábbis nincs. Az alternatívákhoz – vagy konkrétan a nemzetközi szervezetekhez – viszonyítva még mindig az államok felelnek meg leginkább a republikánusok szabadságra, egyenlőségre és demokráciára vonatkozó elvárásainak. Másrészt a patriotizmus még mindig messze nagyobb politikai relevanciával bír a legtöbb ember számára, mint a kozmopolita identitás. Ez világszerte így van. Ha tehát abból a republikánus spekulációból indulunk ki, hogy a szabad és demokratikus politikai rendszer működése közösségi integrációt kíván, nem pedig önérdékkövető polgárokat, akkor a konklúzió manapság csakis az államokhoz kötődő partikuláris közösségi integráció támogatása lehet.

A kozmopolita intézményépítési program manapság inkább intellektuális erőfeszítés, mintsem komoly „haszonnal” kecsegtető politikai vállalkozás. Ez nem biztos, hogy örökre így marad, sőt. Az, ami ma van, történeti jelenség. Nem öröktől fogva van így, és valószínűleg nem is örökre marad fenn. De belátható időn belül igenis így marad. A közösségi integrációról szóló filozófiai vita efféle kontextusba helyezése, és a patriotizmus melletti *feltételes* elköteleződés azonban nem jelenti az egalitárius megfontolások totális háttérbe szorulását. Elvégre emlékezhetünk, a republikánus patriotizmus a „mérésékelt” fajtából való. Szó sincs arról, hogy az erkölcsi kötelességeink véget érnének az országhatárnál. Arról van csupán szó, hogy számolnunk kell az egalitárius és az asszociatív szempontok állandó feszültségével. A „mérésékelt” patriotizmus programja nem arról szól, hogy magát a patriotizmust megfeleltesse az egalitárius és semlegességi elvárásoknak. Ez egyszerűen lehetetlenség lenne. A program valójában azt a kérdést feszegeti, hogy a patriotizmussal járó erkölcsi diszkriminálás mikor lehet „bocsánatos bűn”, már föltéve, hogy az egalitárius szempontot kezeljük kiinduló mérceként. Erre elvont, elméleti szinten nem

hiszem, hogy lehet válaszolni. A patriotizmus vélt erénye manapság és a belátható jövőben az, hogy stabilitást tud nyújtani – bár nem mindig nyújt – a köztársasági kormányzatnak. A hátránya az, hogy mélyítheti a globális egyenlőtlenségeket. Az egalitarizmus erénye az, hogy minden ember emberi mivoltát számításba veszi. A hátránya az, hogy a politikai túlhangsúlyozása esetlegesen gyöngítheti a köztársasági kormányzat stabilitását. Ha mindkét típusú hasznot garantálni és mindkét hátrányt minimalizálni szeretnénk, akkor az lesz a jó, ha az egalitárius és az asszociatív szempontot erkölcsileg egyaránt relevánsnak tekintjük, és gyakorlati ésszel igyekszünk egyensúlyozni köztük.

IV.4 Következtetés

Egy szó, mint száz, republikánusokként *ma még* van okunk ragaszkodni a patriotizmushoz. Akkor is, ha ennek kétségkívül vannak veszélyei, elvégre láttuk, hogy a disztributív kifogás a maga módján nagyon is jogos. Az ellene fölhozható érvek közül ötöt soroltam föl. Lehet, hogy léteznek jobb érvek, vagy ha még nem is találta meg őket senki, lehet, hogy egyszer majd meg fogja. De egy ilyen rövid fejezetben ezügyben nem lehet igazságot tenni. Csak annyira törekedtem, hogy vázaltszerűen áttekintsem a fontosabb érveket. Az első az, hogy ha a patrióta diszkriminálást egalitárius megkötések korlátozzák, akkor megengedett lehet. A második érv az, hogy a diszkriminálás helyes, ha általánosan igazolható. A harmadik az, hogy az egalitárius és a patrióta megfontolások nem muszáj, hogy ugyanazokra a dolgokra, ugyanazokra a „javakra” vonatkozzanak. A negyedik érv az erkölcsi munka megosztásáról szólt, az ötödik pedig az asszociatív köteleességekről. Láttuk, hogy az öt ellenérv közül egyik sem adott igazán megnyugtató választ a disztributív kifogásra.

Így két lehetőség közül választhatunk. Ha ragaszkodni szeretnénk a republikanizmushoz, akkor feltételesen bár, de támogatnunk kell a „mérésékelt” patriotizmust is. Ez azért van, mert a republikánus spekuláció szerint *valamiféle* közösségi integrációra óhatatlanul szükség lesz a demokrácia működtetéséhez. A realitások talaján maradva ilyenből manapság csak egy látszik vállalhatónak: a „mérésékelt” patriotizmus. Ez egyben csapdahelyzet is. Erről a következő fejezetben mondok még valamit. A másik lehetőség az, hogy ha mindenképpen ellenezzük a patriotizmust – például mert túlságosan veszélyesnek tekintjük –, akkor nincs mese, a republikanizmust is el kell engednünk. Ez a konkrét történeti adottságokból következik. Ahogy pár bekezdéssel korábban említettem: manapság és a

belátható jövőben republikanizmus nincs patriotizmus nélkül. Egy radikálisabb kozmopolita számára ez azt kell, hogy jelentse: a republikanizmus jelenleg úgy ahogy van, elvetendő. Akkor lesz ez csak másképp, ha az államokhoz kötődő partikuláris közösségi identitások politikai „szavatossága” lejár. Akkor tehát, ha ezek elvesztik a politikai relevanciájukat az emberek szemében, és népszerűbbé válik a „világpolgári” attitűd. A „mérsékelt” kozmopolitákra ez nem vonatkozik. Közéjük sorolhatóak a Pettit-, valamint a Laborde és Ronzoni-féle, az állami keretek meghaladását nem túlságosan erőltető republikánus koncepciók is. A radikálisabb kozmopolitáknak viszont más opciók után érdemes nézniük. A republikanizmus helyett ott vannak számukra a liberalizmus egyes patriotizmus-ellenes irányzatai, a közösségi integráció helyett az ön- vagy csoportérdekre alapozó liberális, marxista vagy másfajta politikafilozófiák és megannyi egyéb minden is.

V. Melyik közösség? Ki hazája?

V.1. Bevezetés

Az eddigi fejezetek legfőbb tanulságai összefoglalhatóak egy-két mondatban: az „igazi”, tartalmas szabadság (és egyenlőség) garantálásához demokrácia *is* kell. A demokrácia működtetéséhez szükséges erényes, áldozatkész állampolgárok viszont nem szoktak lepotyogni az égből. Erős *közösségi* kötelek kellene a társadalomban, olyanok, amelyek kinevelik, „előállítják” az efféle állampolgárokat. Ugyanakkor az eddigi fejezetekből az is kiderült – és az én gondolatmenetem szemszögéből ez volna igazán érdekes –, hogy ezeknek a nézeteknek az elfogadásához nem muszáj republikánusnak lenni. A liberalizmusnak is lehetséges, sőt létezik is változata, ami ugyanígy közelíti meg a politikai közösség kérdését. Mindez egyelőre elég általános és elvont. Nem nagyon derült még ki, hogy egy republikánusnak (vagy akár egy hozzá hasonlóan gondolkodó liberálisnak) *melyik* közösséget kéne politikailag relevánsnak tekintenie és miért. Hagyományosan ez a kérdés az állam mérete kapcsán merült föl leginkább. Közismert, hogy a politikáról gondolkodó európai filozófusok, az antik görögöktől kezdve Montesquieu-ig bezárólag szinte kivétel nélkül úgy tartották, hogy köztársasági államforma csak kis területű és alacsony lakosságú államban, vagy talán csak városokban tud jól működni. Az egyik részleges kivétel Machiavelli, aki, habár osztja az említett aggályokat, közben azt is figyelembe veszi, hogy a városállamok katonailag gyöngék, és nem tudják megvédeni magukat a külső hódítóktól. Ahhoz pedig, hogy a köztársasági kormányzat stabil legyen, nyilván nem csak a belső korrupciótól, hanem az idegen zsarnokságtól is mentesnek kell lennie. Ezért aztán – mondja Machiavelli – egy pontig igenis fontos, hogy a köztársaságok terjeszkedjenek, és ne csak egy-egy várost kormányozzanak. Egyébként Montesquieu a maga részéről szintén mindkét fenyegetéssel számol, mind a külsővel, mind pedig a belsővel, de mivel meg van róla győződve, hogy köztársaság csakis kis területen működhet jól, azt a következtetést vonja le, hogy az efféle kormányzat eredendően instabil (lásd Miller 2008: 133-7). Vagy a külső hódításnak, vagy pedig a korrumpálódásnak teszi ki magát. A kettőtől egyszerre nem igazán tudja megvédeni magát, ezért hát nem is élhet sokáig.

Ráadásul ezeknek a filozófusoknak nem is olyasfajta fogalmuk volt a „városról”, mint ami nekünk van, manapság. A 14. századi nagy pestisjárvány előtt is csak Velencének és Milánónak volt százezernél több lakosa, Pisában, Veronában és Luccában külön-külön csak néhány tízezen éltek, és persze közülük sem volt mindenki polgár. Hogy miért csak ilyen szűkös keretek között (volt) lehetséges a köztársasági kormányzat, annak mindenféle lehetséges okairól spekuláltak, de a legkézenfekvőbb dolog persze az, hogy a köztársasági erényhez szükséges szimpátiát, vagy régiesebben szólva, az „állampolgári barátságot” nem gondolták lehetségesnek ott, ahol az emberek közt nincsenek személyes, *face to face* kapcsolatok. Márpedig a nagy államokban ilyesmi nincs, vagy csak alig van. Helyette viszont ott az arc nélküli, roppant tömeg. Természetesen az Amerikai Egyesült Államok megalakulása minden ebből fakadó kételyt egyszer és mindenkorra eloszlatott, elméleti és gyakorlati szinten egyaránt. Az egyik híres „alapító”, James Madison koncepciója a föderalizmusról elég meggyőzően mutatta meg, hogy a köztársaságot veszélyeztető despotikus tendenciák elméletben a nagy államokban is kivédhetőek, ha területileg is dekoncentráljuk a döntéshozatalt. Másrészt a puszta tény, hogy a szabadságot garantáló intézményi rend az Egyesült Államokban fönn tudott maradni, és az aggodalmakkal szemben nem vált zsarnokivá, történeti igazolást is adott az alapítók föltevésének.

Az állam méretén túlmenően azonban maradt egy csomó nyitott kérdés. Például mi köze a republikánizmusnak a nemzethez és a nacionalizmushoz? Van hozzájuk köze egyáltalán? Mihez kéne egy republikánusnak kezdenie, ha az állam többnemzetiségű, többkultúrájú, többvallású, és ezek a különbözőségek politikai karaktert is szereznek? Hol legyen az államhatár? És persze: mit gondoljon egy republikánus a bevándorlásról? A hátralevő fejezetekben ezeket a kérdéseket járrom körül. A sort a nacionalizmussal kezdem. Az előző fejezet konklúziója az volt, hogy a mai viszonyok közt republikánizmus nem lehetséges patriotizmus nélkül. Ha igazak a közösségi integráció fontosságával kapcsolatos spekulációk, akkor tetszik, nem tetszik, egyelőre az államra és az állampolgári kötelékre lesz muszáj építkezni. Csakhogy ezt a konklúziót ki lehetne bővíteni egy további történeti realitás figyelembevételével is. Az államok elsőprő többsége manapság *nemzetállam*. Vajon ez azt jelenti, hogy a republikánus patriotizmus ügye is elkerülhetetlenül össze fog fonódni a nacionalizmussal? Ezzel kapcsolatosan megoszlanak a vélemények. A kérdéssel Maurizio Viroli foglalkozott a legrészletesebben, amellet érvelve, hogy a republikánus hazafiság nem

hajlik elkerülhetetlenül nacionalizmusba, sőt. Éppenséggel a nacionalizmus „ellenszereként” is értelmezhető lenne. Alább amellet érvelek, hogy Viroli vállalkozása kudarc. A nacionalizmus meghaladásának erőltetése egyben az állam meghaladása felé is mutat, legalábbis, ha a republikánus megfontolásokból indulunk ki. Ez nem kívánt és egész biztosan nem szándékos implikációja az elméletnek.

V.2. Hogyan haladható meg a nacionalizmus? Meghaladható egyáltalán?

A republikánus politikaelmélet újjászületésének nyitánya a 90-es években – Pettit munkái mellett – Maurizio Viroli 1995-ös, figyelemre méltó könyve volt a hazaszeretetről (Viroli 1995). Ebben Viroli azt a kissé provokatív álláspontot fogalmazza meg, hogy a patriotizmus és a nacionalizmus, minden összemosás ellenére, valójában *nem* ugyanazok a dolgok, vagy legalábbis nem kell ugyanazoknak lenniük. Mind analitikusan, mind pedig történetileg szétválaszthatóak. *Analitikus* szinten: míg a patrióta számára a releváns politikai közösség az állam, addig a nacionalista számára a nemzet az; míg a patrióta számára a releváns kötelék közjogi (értsd: az állampolgárság), addig a nacionalista számára vérségi (értsd: etnikai); míg a patriotizmus bevallottan mesterséges, tanult dolog, addig a nemzeti érzés – legalábbis maguk a nacionalisták szerint – természetes (Viroli 2002: 86). És ezekből nem is ugyanazok a dolgok következnek politikailag. A patriotizmus lényegi célja a minden állampolgárt egyformán kezelő haza védelme, azzal, hogy a republikánus színezetű patriotizmus célja egyben a haza, tehát az állampolgárok közös *szabadságának* a védelme is. A republikánus patriotizmus lényege – volt erről szó az előző fejezetben – végső soron éppen ez volna: a *közös* szabadság szeretete. A nacionalizmus, a benne rejlő etnikai elem miatt inkább arra tör, hogy lehetőség szerint összeegyeztesse a nemzeti és a közjogi határokat – akár a külföldön rekedt „nemzetrészek” meghódításával, akár a hazai kisebbségek asszimilálásával. Ezek nem kis analitikus eltérések. Ám Viroli szerint mégsem ezek, hanem a *történeti* különbségek az igazán meghatározóak. Lényegében arról van szó, hogy a patriotizmus kronológiailag megelőzi a nacionalizmust. Míg a nacionalizmus ízig-vérig modern, a 19. század óta létező jelenség, addig a (köztársasági) patriotizmus (eszme)története jócskán idősebb, hiszen legalább az ókori Rómáig nyúlik vissza. Tény persze, hogy a modernitásban valami megváltozott. A 19. században, a nemzeti ébredés korában a patriotizmus és a nacionalizmus teljesen összekeveredtek egymással, Mazzinitól Petőfi Sándorig ennek számos példája ismert. Csakhogy, mint Viroli mondja, ez az összekeveredés nem természetes, és nem is

szükségszerű. A nacionalizmus viszonylag új, történeti jelenség. Ahogy jött, ugyanúgy el is tűnhet. Semmi különösebb okunk nincs ennek ellenkezőjét várni. A kortárs republikánus projekt pedig kezelhető így is: az etnikai nacionalizmus sírásójaként.

Viroli egyáltalán nem légius térben írja ezeket. Ami azt illeti, a könyve utóbb nem is csak a republikánus újjászületés nyitányának egyik szereplőjévé vált, hanem egy másik diskurzusba is szorosan illeszkedett, abba, az 1980-as évek eleje óta tartó, a patriotizmusról általában szóló diskurzusba, amit a negyedik fejezetben vázoltam. Ennek is volt, vagyis hát *van* tétje bőven. Szó, mi szó, a nacionalizmus a 20. század első felében a világháborúk és a holokauszt, és aztán az 1990-es években a jugoszláviai, a ruandai és a kaukázusi háborúk és népiirtások nyomán megint elég rossz hírt szerzett magának. Ez a rossz hír a politikafilozófusok és a közvélemény jó részének a szemében szinte *mindenféle* közösségi lojalításra árnyékot vet, a patriotizmusra és a kommunitarizmus főbb formáira is ugyanúgy. Az összetartozás politikai megidézése – szól a vészharang – veszélyes, mert „mi”-re és „ők”-re osztja a világot, kizár, kirekeszt, erkölcsileg diszkriminál (vö. „disztributív kifogás”), és innen egyenes út vezet a pusztító háborúhoz. Csakhogy ha igaz a republikánus spekuláció, akkor a közösségi integrációnak lehet, hogy van hasznos oldala is. Erről volt szó az előző fejezetben. Ha ezt a hasznos oldalt meg szeretnénk menteni, akkor ki kell találni, hogy miként választható le arról a sok csúfságról, ami a modern történelem során ráragadt. A „mérésékelt” patriotizmus Nathanson- és Baron-féle koncepciója erre a kihívásra adott megoldási kísérlet. Viroli ugyanehhez az elméleti útkereséshez járul hozzá. Lényegében azt javasolja, hogy a patriotizmus republikánus, szabadságpárti, kimondottan nem-etnikai alapú változatát tegyük népszerűbbé, mert ezzel akár föl is válthatjuk a nacionalizmust mint a politikai közösség manapság meghatározó formáját. Ez volna a kiút. Viroli szerint így kéne megmenteni a közösségi összetartás előnyeit, és közben megszabadulni a hátrányaitól, megoldva egy újabb problémát, ami kísértetiesen emlékeztet a kecske és a káposzta híres esetére.

És természetesen nem is a republikanizmus az első és egyedüli politikafilozófia, ami a nacionalizmustól mentes patriotizmus kidolgozásával kísérletezik. Nagyon hasonló próbálkozás a Habermas-féle „alkotmányos patriotizmus” koncepciója is. Ennek az volna a lényege, hogy az állampolgári köteleket a nemzeti egység helyett inkább bizonyos, az

alkotmányosságba (impliciten bele)foglalt normák, értékek és procedúrák alapján definiálja. Ahogy Habermas mondja, a politikai közösség csakis *politikai*, de nem etnikai kultúrát követel (Habermas 1998: 513-4). Ez az a valami, ami közös kell, hogy legyen az emberekben ahhoz, hogy igazán polgárokká legyenek. Egy alkotmányos elveken nyugvó közös kultúrára van szükség, amely csakis erkölcsi értelemben egységesíti a társadalmat (illetve egy erkölcsi minimumot próbál az emberek fejébe plántálni), de ennél többet nem akar, etnikai, nemzeti vagy más, ehhez hasonló követeléseit pedig pláne nincsenek. Ennek az lenne a vélt előnye, hogy a társadalom kollektív identitását messzemenően racionalizálja. Az említett, releváns normák ugyanis az elgondolás szerint nem prepolitikaiak és eszerint előírtak, hanem észszerűen igazolhatóak és igazolandóak, nyilvánosan megvitathatóak kell, hogy legyenek, és ráadásul ez a vita mindenki számára nyitott is kell, hogy legyen, garantálva a majdani eredmény lehető legszélesebb elfogadhatóságát (Müller 2007: 31, 89). Mindez természetesen nagyon jól hangzik, legalábbis ezen az elvont, elméleti szinten. Nagyon is kérdéses azonban, hogy az efféle vállalkozások, akár Habermasé, akár a republikánusoké sikerrel járhatnak-e a gyakorlatban.

A (liberális) nacionalizmus hívei első körben mindig valami olyasmit pedzegetnek, hogy a hazafiságot a közjogi kötelékhez és mindenféle elvont eszményekhez kapcsoló elképzelésekkel az a legnagyobb baj, hogy teljesen sterilek. És ha belegondolunk, azért tényleg van valami nonszensz abban a reményben, hogy az emberek majd pusztán az alkotmányos normákra vagy az állampolgári kötelekre esküdnek föl, ezekkel azonosulnak, és ezek kedvéért hoznak személyes áldozatokat. Ez azért mégiscsak elég szokatlan volna. Sokkal inkább jellemző a kulturális és történeti alapokra is hivatkozó politikai identifikáció – ez empirikusan elég könnyen alátámasztható. Úgyhogy, ha a *mai* világban, a *mostani* kereteket adottnak véve stabilnak és reálisnak szeretnénk hinni akár a Viroli-féle, akár a Habermas-féle koncepciót, akkor ahhoz először is föl kéne adnunk, hogy az embereket úgy kezeljük, ahogy vannak, és ehelyett egy elképzelt, teljesen fiktív emberképből kéne kiindulnunk. Normatív elméleteknél az ilyesmi persze nem teljesen szokatlan, de azért nehézségnek igenis nehézség. És nem is kicsike. A liberális nacionalisták, például David Miller és Yael Tamir szerint nagyon is számít, hogy manapság a legtöbb ember lojális a nemzetállamához, és hogy a nemzeti érzés, a nemzeti identitás *politikai* értelemben többé-kevésbé fontos, de legalábbis nem lényegtelen a számára (Miller 2008: 142-3; Tamir 2019;

lásd Andronache 2006b: 401-2). Miller és Tamir ezzel *nem* azt szeretnék sejtetni, hogy nálunk például a többség tényleg nagymagyarországos matricát ragasztgat az autójára, fáj neki Trianon, és elvárja a kormánytól a haterrevíziós politikát. *Ebben* az értelemben nyilván csak egy nagyon szűk réteg nacionalista. De van egy másik, jóval korlátozottabb értelem, amiben viszont a többség igenis az. Ez pedig az, hogy a sok különféle identitásai közül a többség a nemzetet kezeli a leginkább politikaiként, és így a kisebb-nagyobb közösségek közül, amihez tartozik, a nemzetállamot ismeri el a politika elsődleges keretként, nem pedig, mondjuk, a települést, ahol él, de nem is valamiféle nemzetek fölötti szövetséget, mint amilyen például az Európai Unió. A többségnek ugyancsak jelent valamit a hazája függetlensége, nem szeretné, ha megszűnne mint nemzetállam, és alapesetben erkölcsileg viszolyog az elárulásától is (mondjuk, az idegen országoknak való kémkedéstől).

A liberális nacionalista Miller szerint ezeket a dolgokat nem kéne félvállról venni: különben is, ha van valami, amit a többség elfogad, vagy ami a többséget orientálja, akkor mégiscsak erős érvek kellene, ha ezt a valamit a politikából (vagy a politikafilozófiai koncepciókból) egy az egyben ki szeretnék hajítani. Fontos, hogy ezt jól értsük. Miller *nem* azt mondja, hogy ha ezt a bizonyos valamit sokan pártolják, akkor az egyből helyessé is teszi. Az erkölcsi igazolást a többségi döntés természetesen nem cserélheti föl egy az egyben, és ezzel nyilván Miller is tisztában van. Valójában ő csak annyit mond, hogy ha *nincsenek* elég erős érvek valami, azaz itt konkrétan a hazafiság ellen, akkor ilyen esetben igenis van súlya annak, hogy a hús-vér emberek mit akarnak. A demokratikus politika realitása már csak ilyen. Mint Kleinig hozzáteszi, „ötvenezer francia persze tévedhet”, de az erkölcsi igazolás ettől még nem légüres térben folyik. Ha csakugyan el tudjuk oszlatni a súlyosabb morális aggályokat, akkor a népszerű status quo (itt a nacionalizmus) szénája máris elég jól áll (Kleinig 2015b: 111). Hogy ebben az esetben milyen mértékig tudjuk ezeket az aggályokat eloszlatni, arról az előző fejezetben valamennyi szó már volt.

Habár Miller koncepciója alapvetően liberális, ő maga mondja, hogy az általa támogatott nacionalizmus a republikanizmusra is ráfér (Miller 2008: 133). De mégis *mennyire* kell nacionalistának lennie egy liberálisnak vagy akár egy republikánusnak? Andronache is észreveszi, hogy Miller gondolatmenetének ebből a szempontból van egy elég különös vonása. Miller azt mondja, hogy a nacionalizmus mellett szóló fő érv nem

elméleti, hanem nagyon is empirikus: a köztársasági kormányzat működéséhez bizalom és szimpátia kell a polgárok között, efféle, politikai relevanciával is bíró bizalmat és szimpátiát pedig manapság leginkább a nemzeti kötelék tud teremteni. A nacionalizmus és a republikanizmus szövetsége tehát pusztán pragmatikusnak tűnik. Miller mondandójának magva így is lefordítható: a köztársasági kormányzat erős politikai közösséget kíván, ma pedig *történetesen* a nemzeti érzés tudja hatékonyan betölteni ezt a szerepet. De ez egyáltalán nem szükségszerű. Úgyhogy, ha a nemzeti érzés egyszer esetleg kimenne a „divatból”, azzal a normatív relevanciája is egyből elveszne (Andronache 2006b: 407-8).

Van ennek így értelme? Habár a Miller-féle álláspont elég kényelmesnek tűnik, úgy vélem, hogy összességében mégis problematikus. Valójában sem a nacionalizmussal, sem az államhoz fűződő kötelékkel *nem* lehet pragmatikus szövetséget kötni. Ez az a csapdahelyzet, amire az előző fejezet végén utaltam. Nem úgy értem a dolgot, hogy a pragmatikus szövetség semmiképpen se lehetne helyeselhető, hanem úgy, hogy a gyakorlati kivitelezése lehetetlen. Az efféle szövetség ugyanis észrevétlenül aktivizmusba csap át. Ennek elég kézenfekvő oka van. Akár maga az állampolgári erény, ugyanúgy az azt támogatni hivatott közösségi kötelék sem marad fönn csak úgy magától. Mindkettő folyamatos törődést, megújítást követel. Ha viszont a közösség, pláne, ha az állam aktívan tesz is azért, hogy a favorizált kötelék, a nemzeti érzés erős maradjon, akkor már bőven túl is lépi a pragmatikusság határait. A nacionalizmus folyamatos újratermelése ugyanis óhatatlanul gyöngíti a vele versengő alternatív közösségeket, így a kulturális kötődésről elvileg leválasztott, pusztán a közjogi identitásra vagy elvont ideálokra alapozott patriotizmust is. Ez pedig csapda. Miller pragmatikus szövetséget szeretne kötni a nacionalizmussal, de ennek végére mégis egy elkerülhetetlenül aktivista politikához jut el, ami, tetszik vagy sem, erőteljesen csökkenti annak esélyét, hogy a nemzeti érzés valaha is kimenjen a divatból. Hasonlóképpen: az állampolgári kötelék támogatása is gyöngíti a kozmopolita identitás terjedésének perspektíváját. Republikánusként ez nagyon is veszteségnek tekinthető. Emlékezhetünk, hogy a kozmopolitizmus az az elméleti álláspont, ami elvont szinten bár, de egyszerre elégíti ki a republikánusok egalitárius és stabilitásra vonatkozó elvárásait. Elméleti szinten ez az *ideális* álláspont. Az előző fejezet végén is csak azért vettem el, mert a mai történeti pillanatban irreális. A csapdahelyzet az, hogy ha

pragmatikus szövetséget kötünk akár a patriotizmussal, akár a nacionalizmussal, akkor az elméleti szinten legelőnyösebb kozmopolitizmus perspektíváit rögtön aláássuk.

De vissza a nemzeti identitás kérdéséhez! A liberális nacionalista elképzelés az, hogy a politikai közösség integrálását a közjogi kötelék önmagában nem tudja megoldani, ezért ugyancsak kell mellé egy közös „szocietális kultúra”, ahogy Kymlicka, vagy egy „közkultúra”, ahogy Miller nevezi (Kymlicka 2001: 25; Miller 1995; Soutphommasane 2012: 74). Ezek közös nyelven alapuló, és közös történelemre hivatkozó kultúrák, amik értelmessé teszik a mindennapi életet, és amikre egy sor szokás, de ami a szempontunkból fontosabb, erkölcsi és *politikai* nézet is rá szokott épülni. Európa legtöbb társadalmában manapság ilyen nézet a világi jog elsőbbsége a szentjoggal szemben, egyház és állam elválasztása, a magántulajdon és a privát élet védelme, a szólás, a lelkiismeret szabadsága és egy csomó minden más is. A szocietális kultúrák etnikai és vallásos gyökérzetet a liberális álláspont szerint nem követelnek – habár tény, hogy valamilyen formában jobbra azért rendelkeznek ilyennel. Ami viszont kiemelten fontos, az az, hogy a demokratikus közvita a nacionalisták szerint, Habermas elképzeléseivel szemben, nem tud csak arról beszélni, hogy milyen helyi értelmezések adhatóak az ilyen-olyan elvont, alkotmányos elveknek, mert ennek a vitának mindig van kulturális dimenziója is. Mint Soutphommasane mondja, amikor arról vitatkoznak Britanniában, hogy megengedhető-e a szabadtéri hamvasztás a hinduknak, vagy a nikáb viselése a muszlim nőknek, akkor a vita egyben arról *is* szól, hogy ezek a dolgok összeegyeztethetőek-e a „brit értékekkel” (Soutphommasane 2012: 80). Ezeket az értékeket nem kell fix, statikus valamikként elképzelni, még a konzervatívok sem igazán szoktak így gondolni rájuk. Egy évszázadokon át húzóódó, kollektív értelmezési folyamat formálja őket, és ez a folyamat soha nem is tekinthető lezártnak. Persze mindenféle kritériumok meghatározhatóak azzal kapcsolatosan, hogy maga az értelmezési folyamat mely esetben működik jól. A liberális kritérium a nyitottság, vagyis az uralkodó szokásoktól eltérő, azokat kritizáló véleményeknek nyújtott méltányos megjelenési lehetőség (Soutphommasane 2012: 79).

Meg lehet spórolni ezt a kulturális dimenziót? Maga Viroli, sőt Habermas is kénytelen beismerni, hogy *egészen* azért nem. A kettejük esete persze kicsit más. A végső következmény viszont lényegében ugyanaz. Megint Andronache hívja föl rá a figyelmet,

hogy Viroli koncepcióját is bizonyos belső feszültség terheli. Viroli szerint az eredendően *partikuláris* patriotizmust a szabadság szeretete kéne, hogy motiválja, a szabadságé, ami viszont (nála is) *univerzális* ideál (Andronache 2006a: 112-4). És hogy miért probléma ez? Természetesen azért, mert mint korábban említettem, a szabadságot akárhol lehet szeretni. Ehhez nem kell semmiféle lokális kötődés. Akkor meg hogyan alapozhatná meg a patriotizmust egy efféle érzület? Viroli megoldása erre a problémára úgy szól, hogy a republikánus hazafiakat nem a szabadság elvont ideálja, hanem a „mi szabadságunk”, tehát az adott, partikuláris politikai közösség szabadsága kéne, hogy motiválja. De ez újabb kérdést vet föl: mégis kik vagyunk „mi”? A Viroli-féle republikánus remény *elvileg* az volna, hogy ez a „mi” pusztán az állampolgárok, közjogi kötelék által összefűzött közössége is lehetne. És ennek ellenére maga Viroli is beismeri, hogy ez mégsem ilyen egyszerű. A modern köztársasági társadalmakban (de jellemzően a premodernekekben is) ennek a bizonyos „mi”-nek szinte mindig van prepolitikai gyökérzete, az erényre nevelés például valamilyen közös nyelven folyik (különben nem is lehetne hatékony), valamilyen közös történelemre és kultúrára hivatkozik, és ez nem nagyon tűnik elkerülhetőnek (Viroli 1995: 12-3). Az olasz köztársaság bizonyos értelemben nem tud nem olasz lenni, a magyar nem tud nem magyar lenni és így tovább. Kevés a kivétel. Ilyen például Kanada és Svájc. De ezek az esetek nem másítják meg a tényt, hogy a patriotizmus és a nacionalizmus Viroli-féle elválasztása az esetek elsöprő többségében csakis egy eléggé elvont, analitikus szinten működik, de a gyakorlatban már nem. A különbség, amit Viroli látni vél, nem éles, inkább csak hangsúlyi jellegű.

Mi a helyzet a Habermas-féle alkotmányos patriotizmussal? Hogy elkerülje a sterilitás említett vádját, Habermas arra hivatkozik, hogy habár a hazafiságot azok a bizonyos elvont elvek motiválják, ezeknek az univerzális elveknek helyi, partikuláris értelmezései is vannak mindenütt, vagy hát mindenütt folyik róluk egy soha le nem zárható vita, deliberáció (Habermas 1999: 225). Ez a vita pedig nem légtüres térben folyik. Mindig van neki történeti dimenziója: az adott társadalom múltja, közös élményei, emlékezete mélységesen beleivódik az alkotmányos elvekről adható helyi elképzelésekbe. Az a bizonyos „politikai kultúra”, amit fentebb említettem, elméletileg éppen ezekből a dolgokból állna össze (Laborde 2002: 609-610). Habermas persze ragaszkodik hozzá, hogy ennek prepolitikai, etnikai, vallásos vagy ezekhez hasonló elemei nincsenek, ám akár Viroli

koncepciója esetében, úgy most is kétséges, hogy ez így van-e. Miller szerint nem: elvégre az alkotmányokat sem eszperantóul, hanem nemzeti nyelveken írják (még a kulturális olvasztótégely hírében álló Amerikában is), és az egyes társadalmak történetei is mindenekelőtt azoknak a népeknek, nemzeteknek, mindenféle etnikai csoportoknak a történetei, akik az adott területen élnek (Miller 2008: 149; lásd Markell 2000: 52). Ugyanakkor – teszi hozzá Soutphommasane – Habermas azzal sem számol, hogy az alkotmányos patriotizmus által megkövetelt, felvilágosult, liberális politikai közkultúra kialakítása valószínűleg megköveteli, hogy a társadalom már előzetesen is szorosan integrált legyen. Ezt a fajta integrációt másfajta kötelék, mint a nemzeti, eddig nemigen tudta biztosítani a modernitásban (Soutphommasane 2012: 65-7). Vagyis az alkotmányos patriotizmus azért nem lehet alternatívája a nacionalizmusnak, mert nem is ugyanarra való. Ezt még egyes védelmezői is elismerik (Müller 2007: 76-7). Míg a nemzeti érzés „dolga” elvileg az volna, hogy integrálja a társadalmat, és megteremtse a kölcsönös bizalmat és az összetartozás tudatát, addig az alkotmányos patriotizmus *önmagában* ezt nem tudja (vagy mindenesetre nem szokta) létrehozni. De talán nem is akarja. Ami azt illeti, Soutphommasane szerint a helyzet egyenesen az, hogy az alkotmányos patriotizmus „dolga” éppen az volna, hogy folyamatosan kritizálja, lazítsa azokat a nemzeti-közösségi kötelekeket, amelyek egyébként támasztékot kéne, hogy szolgáltatassanak a köztársaságnak és persze az alkotmányos elvekről szóló vitának is (Soutphommasane 2012: 67-8). Ennek pedig nyilván az az oka, hogy a Habermas-féle koncepció prioritása bizonyos racionális, erkölcsi elvek érvényesítése, nem pedig a politikai stabilitás. Mint ilyen, rászorul a nacionalizmusra *is*.

V.3 A nemzetállam szerkezeti adottsága: az etnokulturális elfogultság

Van egy elég nyilvánvaló közös nevező a két elméleti vállalkozás, a Viroli-féle és az alkotmányos patriotizmus kudarcában. Ez pedig az, hogy mindkét vállalkozás az állammal, pontosabban a nemzetállammal számol mint a politika elsődleges keretével. Önmagában ebben semmi meglepő nincsen. Teljesen reális számítás ez, elvégre a politikának manapság *tényleg* a nemzetállam a fő kerete. Csakhogy a nemzetállam elég sajátos, az emberi történelemben egyébként viszonylag új intézményi rendnek számít, és van egy nagyon fontos tulajdonsága, ami miatt makacsul ellenáll mind a Viroli-féle, mind pedig az „alkotmányos” vállalkozásának. Ez a tulajdonság az, hogy a nemzetállam, minden igyekezet

ellenére, etnokulturálisan *nem* semleges rezsim, mítosz, hogy egy kis erőlködés árán esetleg mégis az lehetne. Kymlicka mutat rá a méltán híres könyvében, hogy hiába a faji, etnikai, nemzetiségi, vallási meg egyéb diszkriminációt tiltó törvények sokasága, hiába az egyéni jogok kiterjesztése, akkor is adottság, hogy minden államnak van hivatalos nyelve, szimbolikája (zászlója, címere), állami ünnepei és elfogadott hivatalos mitológiája, ezek pedig szinte *mindig* a helyi etnikai többség kultúrájának jegyeit viselik magukon (Kymlicka 1995). Alig van kivétel a szabály alól.¹⁸ A legfontosabb kérdés persze a nyelv. Még az Egyesült Államokban is, ahol az angol törvény szerint nem hivatalos nyelv, *de facto* akkor is az. A republikánusokat, de az alkotmányos patriotizmus védelmezőit is, ez a dolog különösen érzékenyen érinti. Ahhoz, hogy az állampolgárok gyakorolni tudják az erényt, tehát részt vegyenek a közéletben, (az alkotmányos elvekről) vitatkozzanak, és érvényesítsék az igényeiket, ahhoz elengedhetetlenül szükséges, hogy legyen legalább *egy* közös nyelv, amin szót tudnak érteni. Ha a köztársaság támogatni akarja ezeket a részvételi formákat, akkor a közös nyelv megtanulását is propagálnia kell – és ezzel máris a nacionalizmus malmára hajtja a vizet, hiszen Magyarországon magyarul, Szerbiában szerbül, Romániában meg románul fogja taníttatni a polgárait. Ez pedig *óriási* akadály a patriotizmus és a nacionalizmus totális szétválasztása előtt.

Az pláne bonyolítja a képet, hogy a kettő, tehát a nacionalizmus és a republikánus (vagy az alkotmányos) patriotizmus céljai között különben sincs mindig feszültség. Úgy elég „könnyű” az állampolgári, közjogi alapú politikai közösséget propagálni, ha ehhez a közjogi kötelékhez már eleve minden „nemzetrész” hozzátartozik. Ilyen esetben, a nemzetállam Kymlicka által említett szerkezeti adottságai (a hivatalos nyelv, a szimbolika és a többi) miatt, a nemzeti kultúra amúgy is automatikusan újratermelődik, és nem kell különösebben félni attól, hogy esetleg el fog tűnni. Az persze igaz, hogy nem nagyon tudunk nacionalizmusról, amit maradéktalanul ki lehetne elégíteni. Mindenütt vannak sérelmek, mindenünnen hiányolnak valamit: a magyar nacionalisták Trianont fájlatlják, a szerbek Koszovó, Bosznia, Krajina és Kelet-Szlavónia elvesztését, a románok Moldovát, a szlovákok Kárpátalját, az osztrákok Tirolt, az olaszok Isztriát, az írek Ulstert, a németek

¹⁸ Főleg inkább csak *volt* néhány kivétel: azok az országok, például az apartheid Dél-Afrika, vagy más módon az Osztrák-Magyar Monarchia is, ahol a politikai berendezkedést a kisebbség uralta. Az ilyen rezsimek egytől-egyig nem-demokratikusak.

Elzászt, az ukránok újabban a Krímet, a skótok, a baszkok, a katalánok és sokan mások meg az elveszett, netán sohasem volt függetlenségüket. Mégis, ezzel együtt is el lehet mondani, hogy Európában – és tényleg Európa az igazán releváns, hiszen itt jelentkezett a republikánus és az alkotmányos patriotizmus koncepciója is – a nemzeti feszültségek a legtöbb országban, és főleg a nagyobbakban ma már *viszonylag* mérsékeltek. Ahhoz képest is, hogy mi volt itt harminc-negyven évvel ezelőtt (ETA, IRA, jugoszláv polgárháború), és ahhoz képest is, hogy manapság hány, akár háborús konfliktus van a világ többi részén. A nemzeti és az államhatárok *többször* egybeesnek, főleg nyugaton – ami mögött egyes országokban, mint például Spanyolországban és Franciaországban, nyilván ott van a kisebbségeket erőszakosan asszimiláló, esetenként súlyosan elnyomó, népiertő, több évszázados politika is.

Ám akármennyire is fontos ez erkölcsi szempontból, a gyakorlat szempontjából az a lényeg, hogy Európa nagy részén az alkotmányos és a republikánus patriotizmus céljai *ma* már a nacionalista törekvések viszonylag kis költségével, mindenesetre a föladásuk nélkül is elég simán érvényesíthetőek. A jelentős, külföldre szakadt „nemzetrészekkel” bíró Magyarország, Szerbia és Oroszország, valamint a független állammal nem rendelkező baszk és a katalán közösségek ebből a szempontból inkább a kivételek Európában, mintsem a szabály. Ezeknek az eseteiben viszont tény, hogy a (republikánus vagy az alkotmányos) patriotizmus és a nacionalizmus céljai között igenis van ellentét. Ha például 2011-ben, tehát a megelőző évben elfogadott állampolgársági törvény hatályba lépése előtt Magyarországon valaki azt mondta, hogy a politikai közösség határai megegyeznek az országhatárokkal, akkor az nem csak azt jelentette, hogy az országhatáron belül nyelvi, faji, etnikai, vallási hovatartozásra tekintet nélkül mindenki elismert tagja ennek a politikai közösségnek, hanem azt is jelentette, hogy az Erdélyben, Felvidéken, Vajdaságban/Délvidéken és Kárpátalján élő kisebbségi magyarok meg nem azok. Ezért hát Magyarországon sokkal nehezebb, de legalábbis sokkal inkább dilemmát okoz republikánus (vagy esetleg alkotmányos) patriótának lenni, mint mondjuk Németországban vagy Franciaországban. Míg Magyarországon a közjogi kötelék hangsúlyozása egyet jelent a nacionalista célok föladásával – vagy konkrétan a határon túli magyarok kizárásával a politikai közösségből – , addig Németország és Franciaország esetében ilyesmiről nem beszélhetünk, hiszen ezeknek

a nemzetállamoknak lényegében nincs már „etnikai” diaszpórájuk.¹⁹ (Németországnak a 80-as években még volt, de az erdélyi szászok kivándorlása ennek is végét vetett.)

A nacionalizmus és a modern demokrácia kifejlődésének történelmi összefüggése egyébként teljesen közismert dolog. Hogy az összefüggés egyben szociológiai szükségszerűség is volt-e, vagy csak pusztán esetlegesség, arról híres vita folyt az 1980-as években Elie Kedourie és Ernest Gellner között (Kedourie 1961; Gellner 2009). Kedourie úgy véli, hogy a nemzeti eszme ideológiai konstrukció, amit az európai értelmiség szenvedélyes igyekezete terjesztett el, és aminek az elterjedése nyugodtan elkerülhető lett volna. Ezzel szemben Gellner azt próbálja bebizonyítani, hogy az ipari forradalommal beálló társadalmi átalakulás szinte automatikusan generált nemzeti fejlődést. Mégpedig azért, mert a modern gazdaság és az állam működtetése messze nagyobb integrációt és koordinációt kíván, mint a korábbiaké, egységesített, alapvető képzést, az idő szorosabb összeszervezését és egyebeket. Mindehhez közös nyelv kell – és így máris fölmerül a társadalom kulturális homogenizálásának az igénye, amely igényt a premodern társadalmak sohasem támasztották.

A kulturális homogenitás, a kontextustól független kommunikáció képessége, a kifejezés és a megértés standardizálódása (...n)élkül nem létezne mobilitás, az emberek nem lennének helyettesíthetőek, s lehetetlen lenne a tömegtársadalom anonim tagjai közti kommunikáció. (...) Az egységes értelmezést a munka jellege követeli meg, amely jobbára nem fizikai, hanem szemantikai jellegű: lényegében üzenetek továbbításából és fogadásából áll, s túlnyomórészt a tömegtársadalom egymást nem ismerő tagjai között zajlik, akiktől általában nem várható el, hogy tisztában legyenek partnereik egyéni szokásaival (Gellner 2004: 82-3).

Ezek persze spekulációk. Egész biztosan csak annyit tudunk, hogy a történelmi összefüggés valós, és hogy a modern állam etnokulturálisan nem semleges. Ez afféle szerkezeti adottság, amivel nem lehet csak úgy leszámolni. Viroli mégis ezzel próbálkozik – mérsékelt sikerrel. Végül soron azt is mondhatnánk, hogy a kudarc kivételesen *tényleg* abból fakad, hogy egy premodern, a görög-római antikvitásból és a reneszánsz Itáliából importált eszmét próbál Viroli a gyökeresen más, modern környezetben alkalmazni. *Történetesen* úgy változott meg

¹⁹ A 2010-es állampolgársági törvény és a 2012-es választási törvény ezt a helyzetet megváltoztatta Magyarországon. A kulturális és az állampolgári kötelek nem áll többé élesen szemben, hiszen a határon túli magyarok könnyített eljárással juthatnak magyar állampolgársághoz. A változás azonban csak részleges: természetesen továbbra sem minden határon túli magyar kérelmezi az állampolgárságot.

az intézményi környezet (értsd: létrejött a modern állam), hogy a nacionalizmustól teljességgel mentes patriotizmus létrehozása ennek keretei között lényegében lehetetlenné vált. A modern állam és a nemzet szorosan összetartoznak, nincs mese.

V.4 A Viroli-féle patriotizmus rejtett implikációi: anarchizmus és kozmopolitizmus

Akkor tehát mi a teendő a republikánusok számára? Mit jelenthet alternatívát keresni a nacionalizmussal szemben? Erre nincs egyértelmű válasz. Egy biztos: mint Demeter is megjegyzi, az alternatívakeresés nyilván nem jelentheti a visszatérést abba a modernitás előtti korba, amikor nemzetek még nem léteztek. De mi mást jelenthet? A legkézenfekvőbb válasz automatikusan adódik a fentiekből: ha a nacionalizmustól mentes patriotizmus előtt álló (egyik) fő akadály az intézményi keret, akkor pontosan ezt az intézményi keretet kéne meghaladni (Demeter 2018: 206-10). Ha az állam szerkezetileg, tehát elkerülhetetlenül nacionalista, akkor talán le kell mondani magáról az államról – legalábbis, ha érvényesíteni szeretnénk a Viroli- vagy a Habermas-féle elképzeléseket. Az eredeti cél, mint emlékszünk, a nemzeti, kulturális dimenzió teljes kiküszöbölése a politikai identitásból, a releváns közösségi integrációból. Ezt igazán csak kétféle módon lehetne megcsinálni: *vagy* anarchizmussal, *vagy* kozmopolitizmussal. Demeterrel szemben úgy vélem, az állam földarabolása kisebb régiókra („decentralizálás és föderalizálás”) még nem megoldás: ezekben a régiókban is mindenütt lesz helyi többség, aminek a kulturális jegyei óhatatlanul rávetülnek az intézményi berendezkedésre. A politikai közösség *méretének* réges-régi, de az Egyesült Államok alapítása óta meghaladottnak hitt kérdéséhez való visszatérés tehát nem megoldás. A republikánus és az alkotmányos koncepciók ennél messzebb vezetnek. Viroli ezt nem veszi észre. Neki a jelek szerint nagyon is sokat jelent az olasz függetlenség, már-már szentimentális kötődései vannak a hazája egyes történeti alakjaihoz, különösen Mazzinihez. Ez zavaros helyzetet teremt. A Viroli által támogatott patriotizmus-modell rejtett implikációi ugyanis, Viroli szándékai ellenére, forradalmiak: az állam, így a szabad Olasz Köztársaság fölszámolása felé mutatnak. *Ez* a köztársaság sohasem lehet teljesen mentes a nemzeti vonásaitól. Ha ezeket a vonásokat tényleg mindenképpen ellenezzük, akkor nincs mese, olyan köztársaság kell, ami semmilyen értelemben sem „olasz”. Ezt a végeredményt Viroli egészen biztosan furcsálná. Hogy a patriotizmus anarchizmusba, nem pláne kozmopolitizmusba csap át? Ez egészen meglepő implikáció. És mégis, a nacionalizmustól való erőltetett óvakodás elkerülhetetlenül előállítja. Az alkotmányos

patriotizmus koncepciója egy fokkal átgondoltabb. Noha Habermas abban téved, hogy ez a fajta patriotizmus lehetséges volna nemzetállami keretben is (konkrétan Németországban), akkor már nagyon is jófelé tapogatózik, amikor multinacionális föderációkban (például az EU-ban) szeretné megvalósítani (Habermas 1998; Habermas 1999; Habermas 2001; vö. Miller 2008: 147-55).

Hogy az anarchizmus miért lehet kiút, az talán nem kíván különösebb magyarázatot: ha semmilyen állami intézményrendszer sincs az emberek „feje” fölött, akkor a helyi többség etnokulturális jegyeinek nincs mire rávetülniük, és nincs mi, ami fölülről újratermelhetné egyes kultúrák előnyét másokkal szemben.²⁰ A kozmopolitizmus esete kicsit bonyolultabb. A mai republikánus politikafilozófiának egyébként viszonylag jól földolgozott kérdése ez. Amire most fölhívnam a figyelmet, az csak annyi, hogy a különféle, korábban ismertetett republikánus kozmopolitizmusok közül sem mind váltja be a nacionalizmus meghaladásának reményét. A mérsékeltebb, az államokat csak szövetkezésre ösztönző, azon kívül pedig csak a már amúgy is meglévő nemzetközi intézmények demokratikus elszámoltathatóságát, valamint a nemzetközi szolidaritást és a menedékjogot erősíteni igyekvő álláspont biztos, hogy nem (Laborde and Ronzoni 2016; Pettit 2016). Világos lehet, hogy miért nem: természetesen az államot helyben hagyó kiindulópontja miatt. Van viszont két másik elképzelés, ami elméletben igenis beváltja a nacionalizmus totális meghaladásának reményét. Ezek közül a radikálisabb az, amelyik valamiféle „világköztársaságot” szeretne és hozzá tartozó „világalkotmányt” (Martí 2010). A másik a globális szuverenitás „többosztályú” modellje (Bohman 2008: 200; Schuppert 2014).

Az evidens kérdés persze ismét az, hogy ezeket az elméleti álláspontokat, akár a republikánus anarchizmust, akár a radikálisabb kozmopolitizmust érdemes-e politikailag is komolyan venni. Intellektuális termékeként ezek a pozíciók koherensek, sőt amellett, hogy ezek a nacionalizmus-ellenes kiindulópont leginkább logikus következtetései, elméletben szintén ezek elégítik ki leginkább a republikánus erkölcsi elvárásokat is. Azt is, ami a stabilitásra, és azt is, ami az egyenlőségre vonatkozik. De ezzel együtt is bizonytalan, hogy érdemes-e a kozmopolitizmusra vagy az anarchizmusra kimondottan *republikánus* politikai programot alapozni. Bizonytalanság azért van, mert mint emlékezhetünk, a republikánus

²⁰ A republikánus anarchizmusról lásd Adams 2019; Kinna – Prichards 2019.

spekuláció szerint a demokrácia stabilitása nagyon nagy mértékben függ attól, hogy milyen erős a társadalom közösségi integráltsága. Sajnos számolni kell a realitásokkal. Igaz, hogy semmi okunk föltételezni, hogy a történelem véget ért volna: az emberek politikai-közösségi identifikációi mindig is változtak, úgyhogy nyilván a nemzet sem lehet örök (Chung 2004). Nagyon is könnyen lehet, hogy egyszer kimegy majd a „divatból”, habár ezt biztosan *nem* tudjuk. Csakhogy rövid- és középtávon nem ez az érdekes. Demeter nagyon helyesen mutat rá, hogy az intézmények és az eszmék kölcsönösen támogatják egymást. Pontosan ebben rejlik a nacionalizmus ereje. Még ha Gellner tévedne is, és esetleg Kedourie-nek volna igaza abban, hogy a nemzeti eszme eredetileg értelmiségi kitaláció, akkor is az a helyzet, hogy ez az eszme az utóbbi kétszáz évben hatalmas intézményrendszert kapott maga mögé, ami folyamatosan újratermeli (Demeter 2018: 206-11). Ezért olyan nehéz, de kockázatos is harcolni ellene. Márpedig harcolni igenis *kell* ellene, ha tényleg el akarjuk tüntetni. Ha jónak gondoljuk, hogy a nacionalizmus történeti jelenség, akkor nem köthetünk vele pragmatikus békét, hiszen az ilyen pragmatizmus – Miller esetében látszott is, hogy – észrevétlenül és akaratlanul is aktív támogatásba fordul át. Aki nincs kimondottan a nacionalizmus ellen, az vele van. Úgyhogy, ha nem tetszik, akkor bizony „pusztítani” kell. Ezt a harcot ráadásul két fronton egyszerre kell vívni. Az egyik front az *eszméké*. A republikánus vagy az alkotmányos vállalkozás megvalósítása ezen a téren „propagandát” jelenthet, a nemzeti identifikáció elleni kiállást, és a közjogi, anarchista, kozmopolita meg ezekhez hasonló identitások népszerűsítését. A másik front az *intézményeké*: hogy a nacionalizmust meghaladni kívánó eszmék valamilyen konkrét formát is kapjanak, ahhoz az államokat vagy el kéne tüntetni (anarchia), vagy pedig beléptetni ilyen-olyan multinacionális föderációkba (esetleg a világköztársaságba). Mindez viszont nagyon is komoly kockázatokat vet föl. Teljesen mindegy, hogy melyik fronton kezdünk.

Amíg az eszmék és a szokások nem érik utol az intézményi átmenetet, addig az anarchiát és a kozmopolita rendet is csak erőszakkal lehet működtetni (Laborde 2002: 601). Ameddig sem az egyes társadalmak lakói, vagy ezek többsége, nem akar államok nélkül élni, de ami még magától értetődőbb, a kormányok sem mondanak le önként a főbb jogosítványaikról, addig az államot nélkülöző, új társadalomszervezési formákat csakis *kényszerrel* lehet megcsinálni. Márpedig a nemzetközi politika realitása manapság olyan, hogy kényszerrel egyedül államok alkalmazhatnak, más egyszerűen nincs, aki erre képes

volna. Úgyhogy, ha megpróbáljuk elképzelni, hogy az intézmények megváltoztatása felől indulva akár az anarchia, akár a világköztársaság felé miként tudnánk elmozdulni a gyakorlatban, akkor eléggé úgy fog tűnni, hogy ennek egyelőre csak elég sötét útjai lehetségesek. A nagyobb és erősebb államoknak, akár háborúval, akár zsarolással, de mindenképpen rá kell erőltetniük az akaratukat a kisebbekre: vagy úgy, hogy meghódítják a területüket, majd föderalizálják az egész rendszert, vagy pedig úgy, hogy egy az egyben lebontják ezeknek a kisebb államoknak az intézményrendszereit, és aztán elhagyják a területüket, anarchiát hagyva maguk után. Mindkét lehetőség nyilván nonszensz, nincs is manapság anarchista, sem kozmopolita, aki bármelyiket is komolyan támogatná, pláne, hogy az efféle politikák alighanem előbb vezetnének elnyomó világbirodalomhoz, mint világköztársasághoz.

A járhatóbb út mindenképpen az, amelyik nem az intézmények, hanem az eszmék és a szokások megváltoztatása felől indul el. De hiába járhatóbb, ez sem könnyű, és pláne nem veszélytelen. Először is a nacionalizmus nem abban az értelemben eszme, mint a liberalizmus, a konzervativizmus vagy a szocializmus. Nem, vagy *elsősorban nem* egy aránylag jól körülhatárolható értékrend, amit meggyőzéssel, neveléssel, kellő együttes reflexióval az emberek fejébe lehetne plántálni, vagy onnan kigyomlálni. A nacionalizmus ennél sokkal *banálisabb*, ezt Michael Billig részletesen is bemutatja a híres könyvében (Billig 1995). A nemzeti eszme nem azért olyan elterjedt, mert az elit sikeresen népszerűsíti – ez teljesen hamis előítélet –, hanem azért, mert láthatatlanul és mélységesen beleivódik a mindennapi szociális interakciókba. Megannyi apró-cseprő módon, a polgárok nap, mint nap emlékeztetik egymást, hogy valamelyik nemzethez mind hozzátartoznak, és hogy a világ, amiben élnek, (egyebek mellett) nemzetekből áll össze. De az egész folyamat annyira ismerős a számukra, hogy észre sem veszik, és nem is emlékeztetésként tekintenek rá. A sportolásnak, a szabadidő eltöltésének, az öltözködésnek, az illemnek, a megfelelő beszédnek más és más szokásai léteznek egyes országokban, ezekre a szokásokra sztereotípiák épülnek, amik aztán visszaköszönnek a médiában is. De a nacionalizmus a politikai diskurzusnak, a kulturális termelésnek, sőt még annak is háttérrel szolgált, ahogy az újságokat szerkesztik – ugyebár külön van a *belföld* és a *külföld* rovat. A legtöbb ember számára teljesen evidens, hogy a világról ennek a distinkciónak a fényében gondolkodjon (Billig 1995: 8, 41, 109; Edensor 2002: 95; lásd még Özkırımlı 2005: 175, 190). És ez nem

is csak a gondolkodást, hanem a cselekvést is érinti, aminek persze praktikus okai vannak. Lehet egy ember akármennyire kozmopolita vagy anarchista, alapvetően akkor is nemzeti intézmények keretében fog cselekedni, még akkor is, amikor éppen a nemzeti keret *ellen* szeretne politikailag cselekedni: otthon szavaz, otthon adózik, valamilyen nemzeti nyelven beszél és publikál és így tovább.

Ugyanakkor arra is érdemes emlékezni, hogy Európában a 19. századi nemzeti mozgalmak a „siker” (tehát a kulturális homogenizáció) érdekében mindenféle elnyomó eszközöket is igénybe vettek: korlátozták, de sokszor üldözték is a kisebbségi nyelvek használatát, telepítés-politikával megváltoztatták bizonyos régiók etnikai összetételét, rosszabb esetekben elűldözték, sőt tömegesen gyilkolták is az „idegen” népességet. Az egész a 20. század derekán érte el a tetőpontját az európai zsidóság nagy részének kiirtásával, majd a második világháború utáni soha nem látott léptékű lakosságcserekkkel, amelyek hatására lényegében eltűnt a kelet-európai németiség, az ukrainai lengyel kisebbség, a balti államokba pedig orosz telepések tömege érkezett meg. Az efféle enyhén szólva jogtipró politikai intézkedések viszont ma már egyszerűen *nem* állnak rendelkezésre. Mint Miller mondja – egyébként a nacionalizmus történetiségét hangsúlyozó Weinstockkal vitatkozva –, a kozmopolita, transznacionális, anarchista vagy bármi egyéb identitás népszerűsítése érdekében egy liberális demokrácia manapság nem nyúlhat már azokhoz az eszközökhöz, amik a 19. században (és később) „beváltak” a nemzeti mozgalmaknak (Miller 2008: 145-7; Weinstock 2001). És hogy ezek nélkül mire lehet menni, mennyire alakíthatóak át a közösségi kötelékek, azt egyszerűen nem tudhatjuk.

De még ha mindezekről a (nem kis) nehézségektől eltekintünk, akkor is számolni kell vele, hogy a nacionalizmus „pusztítása” egyben kockázatos is lehet republikánus szempontból. Ennek pontosan a népszerűsége az oka. A liberális nacionalisták teljes joggal mondják, hogy a modern államnak, egyben a demokráciának támasztékot adó fő közösségi kötelék *manapság* még mindig a nemzeti érzés. Ez erősíti az összetartást és a bizalmat a társadalom tagjai között (Miller 2008: 142-3). Egyáltalán nem tudjuk, hogy van-e valami, ami ezt a szerepet rövid- vagy középtávon be tudná tölteni helyette. Lehet, hogy van ilyesmi, de erről csak spekulálhatunk. Ezért, ha az állam „propagandát” folytat a nemzeti érzés ellen, azzal előfordulhat, hogy maga alatt és persze a demokratikus berendezkedés alatt is vágja a

fát (Laborde 2002: 604). Ez némi óvatosságra, körültekintésre inthet. Az antinacionalista nevelés sikere rövid távon kontraproduktív is lehet, ezzel érdemes számolni. Meggyöngülhet a társadalmi bizalom, a részvételi hajlandóság, a civil kötelék és a többi. A republikánusok számára, a közösségi integrációra tett nagy hangsúly miatt ez különösképpen dilemmát okoz. A mi kontinensünkön a nagy kérdés az, hogy az EU lehet-e valamiféle transznacionális (vagy posztznacionalista) politikai lojalitás tárgya. Habermas optimista: a kommunikációs forradalomnak köszönhetően a technikai körülmények már adottak az EU-s szintű nyilvánosság működtetéséhez. Ennek a nyilvánosságnak a terében elvben lehetségessé vált, hogy az európai polgárok ne csak nemzetek tagjaiként, hanem egy közös demokratikus vállalkozás tagjaiként is gondolhassanak egymásra. Miller sokkal pesszimistább: szerinte hiába adottak a technikai körülmények, egyelőre nem nagyon látszanak jelei a nemzeti identitást fölülíró európai politikai identitás terjedésének. Még csak közös alkotmány sincs, ami valamiféle EU-s alkotmányos patriotizmus alapja lehetne. Lehet, hogy a nemzetek kifejlődése a 19. században művi volt és esetleges, de azóta, hogy ezek az identitások sikeresen elterjedtek, összességében elég stabilnak bizonyultak. Tanulságos lehet – teszi hozzá Miller –, ha azokat az eseteket is megnézzük a 20. század második feléből, amikor az egység építése kudarcot vallott.

Elvégre valami olyasmit, mint amit Habermas és sokan mások szeretnének Európában, azt „kicsiben” kipróbáltuk már Jugoszláviával és Csehszlovákiával. Habár önmagukban semmit sem bizonyítanak, de azért némi óvatosságra ezek az esetek is inthetnek. A szerb, a horvát, a szlovén, a cseh és a szlovák nacionalizmusok a 19. század során fejlődtek ki és intézményesültek, hozzájuk képest a jugoszláv és a csehszlovák mint transznacionális identitás-vállalkozások évszázados késésben voltak, és nem is igazán tudták fölvenni a versenyt (Miller 2008: 147-55). Egyébként a jugoszlávizmus ebből a szempontból ellentmondásos dolog volt. A szocialista Jugoszláviában ugyanis (a második világháborút lezáró, magyar-, német- és olaszellenes népiertástól eltekintve) az államhatalom sohasem törekedett a kulturális homogenizálásra. A Szovjetunióhoz hasonlóan a nemzeti különbségeket itt is hivatalosan elismerték (adminisztratív értelemben is, például a föderáció közismerten *nemzeti* köztársaságokból állt össze), de a Crna Gora-i, a macedón, majd az 1970-es évektől a boszniai muszlim közösség esetében az állam kifejezetten támogatta is a helyi nemzeti mozgalmak indulását, persze kizárva a szeparatista és az alulról,

tehát a *Kommunista Szövetségtől* függetlenül szerveződő elemeket. A jugoszláv identitás ezeket a nemzeti identitásokat nem helyettesíteni, hanem mellettük létezni volt hivatott, azzal, hogy *politikai* értelemben viszont igenis fölülírta őket. Ez főleg a szeparatizmus tilalmát jelentette, tehát azt, hogy a szerb hazafiság például addig a pontig volt megengedett, ameddig nem veszélyeztette a föderáció egységét. Ugyanakkor a *nyelv* kérdésében a rezsim elég szigorú álláspontot foglalt el: a hasonlóságokra hivatkozva nem ismerte el a szerb, a bosnyák, a horvát és a Crna Gora-i nyelvek különállóságát, hanem ehelyett az egységes „szerbhorvát” nyelvet alkalmazta mint a föderáció *de facto* hivatalos nyelvét. Ezt azonban semmilyen törvény nem mondta ki, tehát a föderációs szinten nem, csak a tagköztársaságokban volt *de jure* hivatalos nyelv (Beretka 2019).

V.5 Következtetés

Millernek annyiban igaza van, hogy manapság nagyon kevesen vannak azok (pláne, ha nem számítjuk az EU-s bürokrácia alkalmazottait), akik *politikai* értelemben elsősorban európaiak és csak másodsorban valamely nemzet tagjai. De ez egyáltalán nem biztos, hogy hosszú távon is így marad, habár számolni kell vele, hogy az intézményi (lásd: banális nacionalizmus) és az erkölcsi tényezők (lásd: joguralom) miatt az átmenet, ha lesz is, nagyon lassú lesz. Pláne, hogy a polgárok ellenállhatnak is a nevelésnek, mint ahogy elég gyakran szoktak is. Ez már csak azért is dilemmát okoz, mert amíg a nemzeti érzés népszerű, addig az antinacionalista „propaganda” egykönnyen el is idegenítheti az embereket a kormányaiktól, és megrendítheti a bizalmukat az állami intézményekben. Elvégre gondoljunk bele: ugyan miért azonosulna bárki azzal a kormánnyal, ami semmibe veszi a népszerűbb eszméket, és olyan társadalomszervezési modellt hirdet, ami a legtöbb embernek nem tetszik? Ugyanúgy, ahogy egy szabadságpárti ember nem érezhette magát igazán „otthon” a náci vagy a kommunista diktatúrákban, a nemzeti identitásának *politikai* jelentőséget tulajdonító ember sem érezheti magát otthon egy antinacionalista ideológiájú rezsimben. Az állam pedig minden valószínűség szerint nem tűnik el belátható időn belül – és így a nemzet sem fog. Rövid- és középtávon ezzel kell számolni. Úgyhogy, ha addig is stabil köztársasági kormányzatot szeretnénk, akkor *republikánusokként* nem biztos, hogy praktikus egy az egyben tagadnunk a nemzeti igények jogosságát. Nem árt ismét aláhúzni: a nemzeti keret egyáltalán nem ideális, egyáltalán nem problémamentes republikánus szempontból. Viroli kételyei megalapozottak.

De ha történeti perspektívában gondolkozunk, akkor a nemzetállam védhetősége nemcsak azon múlik, hogy maradéktalanul megfelel-e a legfőbb eszmei ideáloknak, vagy elmarad-e tőlük, hanem azon is, hogy a valaha kipróbált alternatívákhoz viszonyítva milyen a „pedigréje”. Az a politikai praxis, ami erkölcsileg nem ideális, *legitimnek* még igenis lehet legitim. És hát tetszik vagy sem, az is igaz, hogy köztársasági kormányzat a modernitásban szinte kizárólag nemzetállamban tudott eddig működni. Ismét: semmi sem zárja ki, hogy a jövőben működni tudjon egy nem-nemzeti köztársaság, és hogy ez sokkal jobban meg fog felelni a republikánus erkölcsi követelményeknek. Azt sem állítom, hogy a nacionalizmus *általában* legitim dolog lenne. A számlájára írható történelmi bűnök lajstromának se vége, se hossza. Csakis azt állítom, hogy ha a *republikánus* spekulációból indulunk ki, és elhisszük, hogy a demokrácia működtetése közösségi integrációt kíván, akkor egyelőre igenis van okunk ragaszkodni a nemzetállamhoz. Nemcsak a patriotizmus, hanem a nacionalizmus is hozzátartozik a republikánus politikai programhoz (vö. Dagger 2020). Manapság legalábbis igen. Elméleti szempontból ez kudarc. Egy republikánusnak a kozmopolitizmus sokkal csábítóbb koncepció lehetne, hiszen ha rövid- és középtávon reális lenne az elképzelés, akkor az eredmény egyszerre elégítené ki a stabilitási és az eglaitárius elvárásokat. A baj az, hogy a mai világban nem reális az elképzelés.

VI. Kisebbségek és multikulturalizmus a köztársaságban

VI.1 Bevezetés

A Habermas- és a Viroli-féle koncepciók mögött egy teljesen érthető motiváció áll: ha egyszer szembenéztünk vele – ha előbb nem is, hát a tömeges bevándorlás nyomán már biztosan –, hogy a nyugati társadalmak kulturálisan rendkívül sokszínűek, akkor mégiscsak van abban valami ellentmondás, ha *egyenlőségpárti* liberálisnak vagy republikánusnak képzeljük magukat, és közben semmi kivetnivalót nem látunk a nacionalizmusban (Laborde 2002: 593). Elvégre a nacionalizmus diszkriminál a kultúrák között, ez a lételeme.²¹ Úgyhogy, ha a multikulturális társadalomban érvényesíteni akarjuk az egyenlőségpárti elkötelezettségeinket, akkor az államot meg kéne próbálni leválasztani a nemzetről, hogy ezután igenis a kultúrák találkozásának semleges terepe lehessen, és kulturális alapon senkit se hozzon helyzetbe másokhoz képest. Ismét, a motiváció érthető: a baj csak az, hogy az állami kereteket helyben hagyva kudarcra van ítélve. Hiába Habermas és Viroli minden igyekezte, a modern államot etnokulturális szempontból nem lehet semlegessé tenni – Kymlickának ebben igaza van. Akkor hát mi a teendő? Tényleg csak az a két lehetőség maradt, hogy az államot vagy egy az egyben kidobjuk (és kozmopolitizmusra vagy anarchizmusra cseréljük), vagy pedig, ha mégis ragaszkodunk hozzá, akkor az eredendően diszkriminatív nacionalizmust is el kell fogadnunk mellé? Nem, erről azért nincsen szó. A nacionalizmusokat ki is lehet játszani egymás ellen. Erről szól a multikulturalizmus.

Kérdés, hogy a republikánizmusnak van vagy *lehet-e* önálló mondanivalója a multikulturalizmusról. Manapság többen mondják, hogy igen, és hogy ez a válasz a dominanciától óvó szabadságeszményből ered. A republikánusok ismét merészet vállalnak: újszerű, de legalábbis a fősodorbelinek mondott liberalizmushoz képest újszerű értelmezését akarják nyújtani a multikulturalizmusnak. Az alábbi fejezetben ezt a vállalkozást kritizálom. Először is, amellet érvelek, hogy a republikánus szabadság *önmagában* kevés ahhoz, hogy határozott választ adjon a multikulturalizmus kérdésére. Ilyesmiért más – erkölcsi, politikai

²¹ Egyébként emiatt Viroli nem egyedüli republikánusként bírálja expliciten a nacionalizmust, hasonló álláspontot képvisel Iseult Honohan is (Honohan 2002: 276-82).

vagy egyéb – nézetekhez kell nyúlnunk. Egyáltalán nem véletlen, hogy a republikanizmusból (akár a liberalizmusból) ugyanúgy kihozható a multikulturalizmus-párti és az multikulturalizmus-ellenes álláspont is. Ennek nyilván az az oka, hogy a republikanizmus *elvont* elmélet. Ha csak a szabadságnál maradunk, akkor is látszik, hogy ezek az álláspontok szinte mind, elvben elfogadható szabadságigényeket jelenítenek meg. Hogy közülük melyiknek adunk nagyobb súlyt és melyiknek kisebbet, az jellemzően magától a szabadságtól független erkölcsi, politikai vagy empirikus megfontolások függvénye. Másodszor, akármennyire is hangsúlyos eleme neki, a republikanizmus *nem* egyszerűsíthető le a szabadságeszményre. Így még amikor egyértelműnek is tűnik, hogy mit „diktál” a szabadság, a republikánus elmélet egyéb normatív elkötelezettségei ennek az iránynak továbbra is ellentmondhatnak. Az ambivalencia nemigen tud föloldódni. Harmadszor, azt is kétségbe vonom, hogy a „republikánusnak” nevezett válasz meghaladná a liberalizmust. A multikulturalizmusról szóló republikánus álláspontot a dominanciától óvó szabadságeszményre alapozzák. Az újszerűség ennek a megalapozó eszménynek az egyediségéből kéne, hogy fakadjon. Ez az eszmény azonban korántsem egyedi, mint ahogy a II-es számú fejezetben már megmutattam.

VI.2 A multikulturalizmus politikai programja

A liberális Kymlicka mutat rá, hogy a nacionalizmusokat nem csak tagadni vagy kritikátlanul pártolni, hanem egymás ellen kijátszani is lehet – és így talán ismét megoldhatóvá válik a kecske és a káposzta többször emlegetett esete. Ez ebben a konkrét esetben azt jelenti, hogy (Kymlicka szerint legalábbis) az állam mint intézmény megőrizhető, és a nemzeti igények is méltányolhatóak úgy, hogy közben mégis elég jól kiegyenlítjük a játékkeret. A nemzetállam szerkezeti adottságaival nem lehet leszámolni (hiszen szerkezetiek), de a hatásai azért igenis ellensúlyozhatóak. De mégis hogyan? Nem lesz elég, ha az állam *passzívan* tolerálja a különbözőségeket, mert ez a politika – akár a Miller-féle „álpragmatizmus” – a nemzetállam szerkezeti adottságai miatt elkerülhetetlenül a többségi nacionalizmus malmára hajtja a vizet. Persze a nemzetállamnak ez az etnokulturális elfogultsága nem mindenki számára egyformán nyilvánvaló. A többségi társadalom tagjai alapesetben nem látják, hiszen az például, hogy van hivatalos nyelv, föl sem merül „témaként”, ha ez a nyelv történetesen az anyanyelve az embernek. Az ilyesféle dolgokat a mindennapi életben csak a kisebbségek érzékelik a saját bőrükön, mert nekik

külön erőfeszítést kell tenniük, ha használni akarják az anyanyelvüket, és megélni a kultúrájukat (Crowder 2013: 48). Ez az az erőfeszítés, amin Kymlicka szerint valahogy segíteni kéne. De a passzív tolerancia önmagában tényleg nem megoldás: a kisebbségi kultúrák védelme érdekében *aktív* állami beavatkozásra is szükség van, és mindenekelőtt bizonyos *kollektív jogok* bevezetésére. Ez a multikulturalizmus politikája. Az egyéni emberi jogokból ugyanis nem vezethető le válasz egy csomó kérdésre, ami a kulturális igények tekintetében rendkívül fontos. Milyen a jó nyelvpolitika? Hol húzódnak az országon belüli adminisztratív határok? Miként oszoljon meg a hatalom a döntéshozatal különféle szintjei között?

A kollektív jogok nem minden kisebbség esetében ugyanazok lesznek. Kymlicka szerint érdemes szétválasztani az őshonos, *nemzeti* kisebbségek és a *bevándorló* közösségek eseteit (Kymlicka 1995: 11-33). Ezeknek a különféle kisebbségeknek nem ugyanazok az igényeik, és ha mégis ugyanazok lennének, akkor sem igazán eshetnének azonos elbírálás alá. A nemzeti kisebbségek területileg koncentráltan élnek, évszázados (néha évezredes) kötődésük van egyes régiókhoz, ezek a régiók gyakran a határ mentén vannak, és előfordul, hogy a határ túloldalán ott van az adott kisebbség, akár területi igényeket támasztó „anyaországa” is. Ha valahol ilyen, nemzeti kisebbség létezik, annak majdnem mindig erőszakos történeti eredete van: például egy nemzetállam meghódította egy másik területét (ezért van ma kisebbségben két és félmillió magyar Romániában, Szlovákiában, Szerbiában, Ukrajnában és Horvátországban), egy régió háborúval kivívta a függetlenségét (ezért van szerb kisebbség Koszovón), vagy ennek ellenkezője, a központi államhatalom következetesen elnyomta, elnyomja a kisebbség nemzetállami törekvéseit (ezért van baszk és katalán kisebbség Spanyolországban, írek Ulsterben, albánok Észak-Macedóniában és így tovább). A lényeg mindenesetre az, hogy a helyben élő nemzeti közösségek alapesetben *nem* önszántukból kerülnek kisebbségbe, és ezért általában komoly mozgalmak vannak, hogy megőrizhessék a helyi intézményi sajátosságaikat, az életmódjukat, és ellenálljanak az asszimilációs nyomásnak. A kollektív jogok, amiket követelni szoktak, és amik a Kymlicka-féle multikulturalizmus szerint járnak is nekik, azok a széleskörű nyelvi jogok, az önálló iskolarendszer, a kisebbségi nyelvű tömegmédia, de minden más előtt: a *politikai önkormányzat*. Ennek területi (autonóm tartomány) és személyi elvű változatai is léteznek (nemzeti, kulturális tanács), a lényegi célja pedig az volna, hogy a kisebbségi közösség

kevésbé legyen kiszolgáltatott a többségi társadalomnak, erőteljesebb demokratikus kontrollt szerezzen a számára fontos helyi intézmények fölött, és ezeket az intézményeket a kisebbség felé tehesse elfogultnak etnokulturális értelemben (Dobos 2020; Salat 2001).

Ellentétben a nemzeti kisebbségekkel, a bevándorlók már *önként* szakadtak el az eredeti nemzeti közösségeiktől, és ha van is kötődésük hozzá, az elszigeteltség miatt ez relatíve gyöngye. Sok esetben a második generáció nem is beszéli már a szülei anyanyelvét, így a többségi társadalomtól való eltérés nem is ebben, mármint a nyelvben áll, hanem egyebekben, például vallási (eredetű) szokásokban, erkölcsi nézetekben, viselkedési mintákban, illemszabályokban, öltözködésben és ilyesmikben. De mivel a bevándorlók *önként* szakadtak el az eredeti nemzeti közösségeiktől, hallgatólagosan azt is elfogadták, hogy a régi életmódjukat egy az egyben nem reprodukálhatják az új otthonaikban, és hogy nem is volna ehhez úgy joguk, mint a nemzeti kisebbségeknek. Ez viszont nem jelenti, hogy muszáj lenne asszimilálódniuk is a befogadó társadalomba. Elég lehet, ha csak integrálódnak. Ez több mindent jelenthet. Miller például az integráció három oldalát különíti el, a társadalmi, a polgári és a kulturális (Miller 2016: 132-3). A *társadalmi* integrációt azon szokás mérni, hogy a különféle csoportokhoz tartozó emberek közt mennyi interakció van, például milyen gyakoriak a vegyes barátságok, házasságok, a munkahelyi, egyesületi együttműködés, a klubtagság vagy a szomszédság. A *polgári* integráció ehhez képest a társadalmi és a politikai életet orientáló normákról szól. Ezek a normák komplexebb és egészen banális dolgokra egyaránt kiterjednek, így például nemcsak azt határozzák meg, hogy mi a vallás helye, vagy hogyan kell vitatkozni a közéletben, de azt is, hogy hogyan illik sorban állni a postán. Ahhoz, hogy egy társadalmat ebben az értelemben viszonylag jól integráltnak tekintsünk, nem kell, hogy a társadalom tagjai egyetértsenek szubsztantív politikai kérdésekben, de az már igenis kell, hogy egyetértsenek arról, hogy ezek a célok milyen játékszabályok keretei között követhetőek. Végül, a társadalom akkor integrált *kulturálisan*, ha van közös kultúra, vannak közös értékek és élmények, és főleg van közös identitás. A példák közt ebben az esetben is egyaránt vannak egészen banális és jóval elvontabb dolgok: ugyanazokat a híreket, műsorokat, filmeket, könyveket fogyasztjuk-e, van-e közös nyelv vagy vallás, mindannyian azonosulunk-e a településünkkel, az állammal és a nemzettel? A nagy kérdés persze az, hogy az integráció(k) tekintetében mi lehet a bevándorlók részéről észszerű, jogos elvárás. Kymlicka szerint az, hogy a bevándorlók a

maguk módján idomulhassanak a befogadó társadalomhoz. Ez is sok mindent jelenthet, például fölmentést bizonyos jogi szabályok alól (a klasszikus eset az, hogy a turbánt hordó szikh férfiaknak ne kelljen sisakot fölvenniük motoron, biciklin), új vallási ünnepek munkaszüneti nappá tételét, a kötelező iskolai tananyag kulturális „színesítését”, felekezeti, esetleg kisebbségi nyelvű iskolák, szervezetek támogatását és így tovább.

VI.3 A multikulturalizmus melletti érvek

Kymlicka két liberális eszményre, az *egyenlőségre* és az egyéni *autonómiára* hagyatkozik, amikor a multikulturalizmus politikája mellett érvel. Egyenlőség alatt a maga részéről szerencse-elvű egalitarizmust ért (luck egalitarianism). Eszerint minden hátrány, ami a „balszerencse” eredménye, és nem mi magunk vagyunk érte felelősek, az igazságtalan, úgyhogy tenni kell ellene valamit. Márpedig arról a legtöbben nem tudnak szabadon dönteni (leszámítva persze az elsőgenerációs bevándorlókat), hogy többségi vagy kisebbségi kultúrához fognak-e tartozni. Ezért hát evidens, hogy a kisebbségi sorssal járó hátrányokért sem kéne senkit felelőssé tenni (ismét, leszámítva az elsőgenerációs bevándorlókat).²² Ez Kymlicka egyenlőség-érve. A másik érv ezzel szemben az, hogy kulturális tagság, de különösen nyelv és történeti hagyományok nélkül nem lehet autonóm életet élni. A kultúra elengedhetetlen *kontextus* ad a gondolkodásunknak, értelmessé teszi a minket körülvevő világot, és fogódzókat ad az egyéni döntéseinkhez. Ezt a szerepet *elvileg* akármelyik kultúra elláthatja, de a valóságban az a helyzet, hogy a legtöbb ember ragaszkodik a *saját* kultúrájához, az elvesztését pedig valós veszteségként, traumaként éli meg. Ha ezt tiszteletben tartjuk, akkor megintcsak világos, hogy az egyenlőség garantálása mellett van egy másik, az autonómiával kapcsolatos okunk is támogatni a kisebbségi kultúrák fennmaradását (Kymlicka 1995: 80-5).

Az egyenlőségre és az autonómiára hivatkozó érvelés persze nem az egyedüli lehetséges érvelés a multikulturalizmus politikája mellett. Egy másik nagyhatású megközelítés Charles M. Taylor hegeli ihletésű elismerés-elmélete (Taylor 1994). Ez a megközelítés arra hívja föl a figyelmet, hogy az egyéni jellem *dialogikusan* működik, tehát nem csak az a fontos az emberek számára, hogy mit gondolnak saját magukról, hanem az is,

²² Természetesen nem minden első generációs bevándorlót számítok ide, vannak kivételek. Akik például *kényszerből* váltanak lakhelyet, a háború, az éhínség vagy az üldöztetés elől menekülők nyilván nem önhibájukból válnak kisebbségi lakosokká másutt.

hogy mások mit gondolnak róluk, mert egy fókig ezeket a külső véleményeket is akarva-akaratlanul elfogadják. Ha például a szlovákiai nyilvánosságban az az úton-útfélen előforduló üzenet, hogy a magyarok buták, akkor én, teszem azt, szlovákiai magyarként ettől sérülhetek, pláne, ha elhiszem az üzenetet. Úgyhogy van egy igény a társadalom ilyen-olyan csoportjainál, és végső soron az egyénekben is, hogy olyannak ismerjék el őket, amilyennek ők saját magukat egyébként elképzelik – minimális szinten a társadalom értékes, alapvető tiszteletet érdemlő tagjaiként, ám optimális szinten mint kulturálisan sajátos embereket. Emberekként ugyanis nem csak arra van igényünk, hogy felismerjék bennünk azt, ami összeköt minden más emberrel, hanem arra is, hogy elismerjék a (releváns) különbségeinket is (Taylor 1994: 38). Amikor egy szlovákiai magyar kollektív jogokat, például területi autonómiát követel, akkor Taylor szerint végső soron azt kéri, hogy a törvény őt ne csak egyénként és polgárként, hanem *magyarként* is elismerje, és ennek legyenek kézzelfogható eredményei is. Az egésznek van egy nyilvánvaló kollektív vetülete. Az egyén kulturális különlegességének elismerése egyben annak a közösségnek az elismerése is, amelyikhez az egyén tartozik. Ez annyit tesz, hogy a közösségnek (erkölcsi értelemben) „joga van” ahhoz, hogy a sajátosságait megvédje, sőt védelmet kérjen akár az államtól is. Ha a szlovák állam egyszer esetleg területi autonómiát nyújtana a félmillió magyar kisebbségnek (erre belátható időn belül persze semmi esély), azzal taylori nyelven szólva azt közölné, hogy elismeri a kisebbségi magyarok identitását értékesként és különlegesként, és eszközöket, intézményeket szeretne nyújtani az identitás védelmezéséhez.

Egy harmadik megközelítés az Iris Marion Young, Seyla Benhabib és mások által osztott „demokratikus” multikulturalizmusé (lásd Crowder 2013: 124-45). Habár ennek több változata is van, a lényege körülbelül az, hogy egy-egy társadalmi berendezkedés igazságossága elsősorban nem attól függ, hogy milyen jogokat garantál, hanem attól, hogy mennyire teszi lehetővé a demokratikus részvételt. Minél több egyén és *csoport* jut szóhoz a demokratikus eljárás során, minél többen tudnak hangot adni az igényeiknek, elvben annál jobb. És mivel a demokratikus multikulturalizmus egy baloldali kritikai elmélet, a hangsúlyt nyilván arra teszi, hogy a hagyományosan marginalizált csoportok, a nemzeti, etnikai, vallási és szexuális kisebbségek politikai részvételét elősegítse, és cserébe csökkentse a privilegizáltabb csoportok, azaz Európában a fehér, többségi nemzethez tartozó, heteroszexuális férfiak relatív befolyását a politikai folyamatra. Ezt a változást úgy lehet

elérni – mondja Young –, ha a kulturális kisebbségek javára pozitívan diszkriminál a törvény, ha ezeknek a kisebbségeknek az igényeit is jogosként ismerik el, és ha a tagjaik külön képviselőt nyernek a demokratikus eljárás ilyen-olyan szintjein. Például meg lehetne azzal próbálkozni, hogy a parlamentben és más politikai intézményekben csoportos (nemzetiségi, faji, nemi, egyéb) kvótákat vezetünk be, és esetleg azzal is, hogy némely közpolitikai területeken a döntéshozatalban vétőjogot adunk egy-egy érintett csoport képviselőinek. Ez a „demokratikus kulturális pluralizmus” eszméje (Young 1990: 163, 184-7; Young 2000: 141). Ennek a fajta gondolkodásnak pedig nem is csak az intézmények kialakításával, hanem a demokratikus vita, a deliberáció *jellegével* kapcsolatosan is lehetnek elvárásai. Például Benhabib szerint az a jó, ha a vitát nem korlátozzák szigorú észszerűségi követelmények (tehát nem csak azok az igények legitimek, amelyek jogossága, racionalitása elvben mindenki számára belátható), hanem a kulturális kisebbségek „autentikus” igényei is megjelenhetnek, és nem kell visszaszorulniuk a civil szférába (Benhabib 2002: 106).

A sornak ezzel persze még mindig nincs vége. A multikulturális politika mellett egy csomó minden mást is föl szoktak hozni: mondjuk, hogy ez a politika jóváteheti a nyugati gyarmattartók régi bűneit, és történeti igazságot szolgáltatathat (Iverson 2006; Moore 2005; Simpson 2000), sőt esetleg még azt is, hogy a modern társadalom sokféle kulturális értékei közül amúgy sem tudjuk biztosan megmondani, melyik érdemesebb a másikonál, és ha ez így van, akkor nincsen jogunk diszkriminálni sem közöttük (Crowder 2013: 146-66; Parekh 2006). Természetesen egyáltalán nem mindegy, mire hagyatkozva védjük a multikulturalizmust, mert az ilyen-olyan érvelésekből nem pontosan ugyanolyan modellek jönnek ki végül. A nagy kérdés mindig az, hogy *meddig* mehet el a különbözőségek támogatása. Kymlicka ennek tekintetében nagyon világos határt szab. Szerinte addig és nem tovább lehet támogatni a kisebbségek kulturális prakszisait és kollektív jogait, amíg azok nem veszélyeztetik a kisebbségi közösségek tagjainak egyéni jogait és autonómiáját. A nemzeti, etnikai és egyéb csoportok közti egyenlőtlenségek csökkentése nem járhat együtt a csoporton belüli elnyomással. Úgy is lehetne mondani, hogy a liberális multikulturalizmus politikája – legalábbis Kymlicka szerint – egyben a kultúrák liberalizálásának is a programja (Kymlicka 1995: 95). Jó okunk van rá például, hogy megkönnyítsük a közel-keleti bevándorlók integrációját, de ezért cserébe meg kell követelni, hogy a bevándorlók lemondjanak a kényszerházasság, a burka- és nikábviseelés vagy a nemi szervek

megcsonkításának a szokásáról, már föltéve, hogy van ilyen szokásuk. Vagy: jó, ha Romániában *lehet* magyar nyelven iskolába járni, de az már nem helyes, ha az állam minden ottani magyar gyermeknek ezt kötelezővé is teszi. Ezzel ugyanis megfosztaná a szülőket a joguktól, hogy a gyermekeik sorsáról a saját legjobb belátásuk szerint döntsenek, és ehelyett a közösség vélt kulturális érdekeit helyezné előtérbe.

Kymlickának ez a nézete többféle irányból is támadható. Libertárius (vagy klasszikus liberális) szemszögből, az egyéni felelősséget hangsúlyozva például azt lehet mondani, hogy ha a kisebbségi közösségek tagjai nem látnak kivetnivalót a közösségeik egyéni autonómiát korlátozó prakszisaiban, akkor az államnak ezt rájuk kéne hagynia, mert semmi *joga* beavatkozni ezeknek az embereknek a döntéseibe. Nincs sok értelme annak, ha valakit az akarata ellenére próbálunk meg emancipálni (Demeter 2018: 266-7). Ha egy muszlim nő nem szeretné levenni a nikábot vagy a burkát, az az ő dolga. Akiket igenis zavarnak a régimódi kulturális prakszisek, azoknak úgyis lesz annyi eszük, hogy *kilépjenek* a közösségeikből. Az állam dolga pusztán annyi, hogy ezt a kilépést lehetővé tegye. Ez a „kulturális laissez-faire” politikája (Kukathas 1992: 107-122). Egy másik kritikus vélekedés már az, hogy az egyéni autonómia hangsúlyozása nyugati *imperializmus*, és mint ilyen, nem is lehet helyes. Elvégre a valóságban az a helyzet, hogy nem minden kultúra liberális, sőt az európai (eredetű) kultúrákat leszámítva a legtöbb egyáltalán nem az. Akkor meg milyen alapon megyünk ezzel szembe? Miféle multikulturalizmus az, ami az „igazi”, mélyreható kulturális különbözőségeket nem ismeri el, és ehelyett észrevétlenül a nyugati mintákhoz akar mindenkit hasonlítani? Az egyéni autonómia értékének erőltetése igenis homogenizál. Ugyan mi maradna például egy amish, egy ortodox zsidó vagy egy vahábita közösségből, ha kivonnánk belőle az illiberális elemeket? Valami maradna, persze, de akkor is megszűnne a sokak szerint védelemre szoruló hagyományos életmód. Az a jó multikulturalizmus, ami nem vezet ide. Ezt a kulturális relativizmusba hajló álláspontot nagyon sokan osztják, főleg komunitáriusok és posztkoloniális kritikai baloldaliak, de helyel-közzel még némely (liberális alapokból kiinduló) pluralisták is (Parekh 1992; Saharso 2000; Tully 1995; lásd Crowder 2013: 102-23, 146-66).

VI.4 Egy republikánus alternatíva?

Van-e a republikanizmusnak bármi egyedi, tehát az eddig felsorolt érvelésektől markánsan eltérő mondanivalója a multikulturalizmusról? Többek szerint *igen* (Bachvarova 2013; Laborde 2008; Lovett 2010a; Lovett 2010b; Pettit 1997: 275). Hogy ez a multikulturalizmus pontosan milyen lesz, arról megintcsak van némi vita. Egyedül annyi világos (vagy hát annyiról van egyetértés az imént hivatkozott republikánusok között), hogy a kiindulópont most is a dominanciától óvó szabadságeszmény kell, hogy legyen. És hát mi tagadás, tényleg van valami ebben az eszményben, ami alkalmassá teszi rá, hogy a multikulturális politika támasztéka legyen. A domináló hatalom nemcsak egyén-, de csoportközi is lehet, és az embert nemcsak egyénként, hanem valamilyen csoport tagjaként is sújthatja. Ez teljesen evidens. A kollektív jogok efelől is értelmezhetőek. Vagyis ezek a jogok nemcsak arra lehetnek jók, hogy garantálják a szerencse-elvű egyenlőséget, az autonómiát, az elismerést, a demokráciát vagy a történelmi igazságtételt, hanem bizony arra is, hogy tompítsák a nemzetállamot szerkezetileg jellemző *hatalmi* aszimmetriákat. Például ha lenne székely területi autonómia, az arra *is* jó lenne, hogy megerősítse a székely közösség pozícióit, és csökkentse a kiszolgáltatottságát a román többség akarata előtt. Ha a kisebbségek kvóták szerint kapnának helyeket a politikai intézményekben, akkor az garantálhatná, hogy az őket érintő döntések ne születhessenek meg a képviselőik megkérdezése nélkül.

És ennek a megközelítésnek tényleg *lehetnek* előnyei. Bachvarova szerint két ilyen is van. Először is ez a megközelítés egyértelműen láttatja, hogy mikor elnyomó egy kulturális praxis és mikor nem az. A Kymlicka-féle autonómia-kritérium szép és jó, de megvan az a hiányossága, hogy néha nehezen alkalmazható. Bachvarova a többnejűség példáját hozza föl. A mormonoknál ez a szokás a férfiak és a nők körében egyaránt elfogadott, tehát ennyiben nem is látszik sérteni senkinek az autonóm döntését. Csakhogy az elfogadottság mögött ott lehet egy erőteljes nyomás is a közösség uralkodó részéről. Ennek az egésznek a problematizálásához viszont a közösség szerkezetét is meg kell vizsgálni, vagyis hát azt, hogy milyen szerkezeti viszonyok jellemzik belülről. *Akkor* mondhatjuk elnyomónak a többnejűséget, ha kiderül, hogy a mormonoknál a férfiak és a nők hatalmi státusa nem azonos. Önmagában az autonómia-kritérium felől ez még nem látszik (Bachvarova 2013: 669). Ami pedig a republikánus megközelítés második előnyét illeti, Bacharova szerint ez az, hogy valamivel érzékenyebb a szerkezeti egyenlőtlenségek

károosságára. Míg a liberális multikulturalizmus főleg azzal van elfoglalva, hogy a kisebbségi kultúrákat „vizsgáztassa”, addig a dominanciától óvó normatív keret egyszerre szolgálhat a többségi kultúra mércéjeként is (Bachvarova 2013: 669-70).

De mégis mennyire eredeti ez az egész? Bachvarovának annyiban biztosan igaza van, hogy jó, ha a kulturális prakszisok megítélésekor figyelembe vesszük a hatalmi tényezőt, és ha van normatív eszközünk, amivel nemcsak a kisebbség, de a többség kultúrája is megítélhető. De Bachvarovával szemben már úgy látom, hogy ezek a dolgok nagyon is benne vannak (vagy benne lehetnek) a Kymlicka-féle, egyenlőséget és egyéni autonómiát hangsúlyozó megközelítésben is, és nem kell hozzájuk sem republikanizmus, sem a dominanciától óvó szabadságeszmény. Ami az első érvet illeti, Bachvarova úgy tesz, mintha a (liberális) egyéni autonómia lényegében ugyanazt jelentené, mint a második fejezetben ismertetett negatív szabadság – tehát azt, hogy megtehetem, amit kívánok. Így elég könnyen látszik a republikánus megközelítés előnye: ha készpénzként kezeljük az egyéni preferenciákat, és nem vesszük tekintetbe, hogy milyen *közegben* formálódtak, akkor tényleg nehéz lesz megmondanunk, hogy melyik kulturális szokás az igazán elnyomó és melyik nem az. Csakhogy Bachvarova érve teljesen hamis látszatra épít: az egyéni autonómia alatt korántsem *csak* ezt lehet érteni. Valójában az autonómia tekinthető tanult képességnek is, aminek a megtanulása nagyon is kollektív folyamat. Úton-útfélen rászorulunk külső segítségre, legközvetlenebb módon persze a szüleinkre és a barátainkra, de közvetettebb módon másokra is, mert mondjuk az, hogy van iskola, egy társadalmi együttműködés eredménye (Dagger 1997). És nem is lesz akármelyik vélekedésünk autonóm. Hanem csakis azok minősülnek autonómnak, amiket olyan közegben formáltunk, ahol elvben minden releváns információ rendelkezésre állt (tehát mérlegeltük, vagy mérlegelhettük volna az alternatívákat), és ahol senki sem korlátozta erővel, félelemkeltéssel vagy máshogy a reflexiót (tehát lehetőségünk is volt mérlegelni az alternatívákat). Ezek minimális előfeltételek, a liberális diskurzusban közhelyszámba mennek (Christman 1988; Christman 1991: 344-7; Sunstein 1993: 164-76). És elég föltűnően ugyanarra utalnak, mint amire Bachvarova megközelítése is: hogy *méltányos* körülmények kellenek a véleményformáláshoz. Ennek érvényesítéséhez Bachvarova szerint az autonómia-kritériumot ki kell bővíteni a republikánus szabadság-kritériummal. Valójában viszont erre semmi szükség. Amit Bachvarova hiányosságként kér számon, az jellemzően eleve benne

van már az autonómia-koncepciókban. Ha például a mormon közösségeket a férfiak uralják, és a nőknek egyszerűen nincs lehetőségük méltányos keretek közt reflektálni a szokásaikra, az nem csak a republikánus szabadság-kritériumot, hanem az autonómia-kritériumot is rögtön sérti. Elvégre ha ezek a nők elnyomottak, akkor máris kételkedni lehet benne, hogy a többbnejűséget elfogadó vélekedéseik autonómok-e. És ha ez a kétely fölmerül, akkor a Kymlicka-féle mércét máris megütöttük. Magyarul mondva, a mormon kultúra elnyomó jellegét innen, az autonómia-kritérium felől nézve is észre lehet venni, ehhez nem kell különálló szabadság-kritériumot használni.

Bachvarova másik érve szintén zsákutca. Ő maga is bevallja, hogy az egyéni autonómia védelme a liberális elmélet számára általános elv, tehát nemcsak a kisebbségi, de a többségi kultúra megítélését is meghatározza. De a liberális multikulturalizmusnak Bachvarova szerint ezzel együtt is megvan az a baja, hogy nem firtatja külön, hogy a többségi kultúra mennyire védi az egyéni autonómiát ténylegesen, és ezért nem is alkot neki explicit szabályozást úgy, mint ahogy a kisebbségi kultúrának. Mit jelent ez pontosan? Vajon azt jelenti, hogy a liberális elmélet kettős mércét alkalmaz? Bachvarova *ezt* expliciten tagadja, habár amit mond, az nem sokban marad el ettől (Bachvarova 2013: 669). A liberális multikulturalizmus szerinte külön kezeli a többségi és a kisebbségi kultúrák megítélését, amennyiben a kisebbségi igényeket attól függetlenül is aláveti az autonómia-kritériumnak, hogy maga a kritérium amúgy, társadalmi szinten milyen mértékig érvényesül. Hogy ez tényleg így van-e, az azért jócskán kétséges. Ha Kymlicka adottnak is veszi, hogy a többségi kultúra az európai (eredetű) társadalmakban relatíve liberális, és ezért nem is szab rá különálló kritériumokat, akkor azt nem azért teszi, mert ne gondolná fontosnak az egyenlő elbánást, hanem azért, mert empirikus realitásokból szeretne kiindulni. De még ha Bachvarova vádja esetleg megalapozott is lenne – és ismét, ebben egyáltalán nem volnék biztos –, abból se az következne, hogy maga a liberális elmélet rossz, hanem csak annyi, hogy Kymlicka és mások nem elég következetesen érvényesítik a követelményeit. És ez messze nem az, mint amit Bachvarova demonstrálni szeretne. Ha rossz is a liberális multikulturalizmus (expliciten leírt) programja, ennek Bachvarova kifogásai felől nézve sem lehet az az oka, hogy a mögötte rejlő elvek, az autonómia- és az egyenlőség-kritériumok elégtelenek, hanem legföljebb az, hogy maga a program nem eléggé kidolgozott. Amit viszont Bachvarovának nem sikerült bebizonyítania, az az, hogy újra kéne rakni a

multikulturális politika alapjait, vagyis hogy az egyenlőség- és az autonómia-érvek helyett inkább a republikánus szabadságra kéne hagyatkozni.

Összességében tehát mindaz, amit Bachvarova a republikánus megközelítés előnyének, kritikai élének tekint, az valójában semmilyen módon nem tekinthető nóvumnak. És ráadásul az sem igaz, hogy a domináló hatalom kritikája egyből republikánussá tenné az embert – emlékezhetünk erre a *II*-es számú fejezetből. Meg kell jegyezni, hogy ebben a tekintetben már Bachvarova is óvatos, habár kicsit más okból (Bachvarova 2013: 671). Egyrészt a domináló hatalom kritikájáról ő maga is tévesen azt hiszi, hogy „importtermék” a kortárs liberalizmusban. Azt viszont Pettittel ellentétben már nem gondolja, hogy ez a fajta kritika egyből republikánussá is tenné az embert (lásd Pettit 2014: 23-4). Mintha elfogadná tehát, hogy a multikulturális politikát igazoló érvelés a liberális elméleten *belül* maradva is variálható, úgy is, hogy a domináló hatalom károosságára is érzékeny legyen. Ha Kymlicka szerencse-elvű egalitarizmusa például rossz, akkor maximum ki kell cserélni a viszonyegyenlőségre, és máris ugyanott vagyunk. És ez önmagában nem is biztos, hogy rossz ötlet. Meglehet, hogy tényleg nem a leghatékonyabb eljárás egy szerencse-elvű, *disztributív* egalitarizmusra alapozni, amikor a megoldásra váró egyenlőtlenségi-probléma inkább egy *viszonyról*, a többségi és a kisebbségi kultúra viszonyáról szól. Másrészt Bachvarova szándékosan és világosan leválasztja a dominanciától óvó szabadságeszményt a republikanizmusról, mondván, ezt az eszményt minden multikulturális programnak használnia kéne, a liberálisokénak, a komunitáriusokénak és a demokratáknak is. Ez a kitétel pedig nagyon is helyes. A republikanizmus ugyanis nem csak ennyi. *Messze* nem. Az egy dolog, hogy a kortárs rekonstrukciók (például Pettit és Skinner részéről) a szabadságeszményre teszik a hangsúlyt, sőt esetenként ezt tekintik az egyedüli morális iránytűnek (Pettit 2014), de ettől még a republikánus elmélet nem egyszerűsíthető le pusztán erre a szabadságeszményre, sem történeti, sem normatív szemszögből. A republikánus gondolkodásnak van egy sor másik eleme is, például a közjóról, az állampolgárságról, a politikai részvétetről, és ami a szempontunkból a leglényegesebb: a politikai közösségről. Bachvarova világosan elmondja, hogy mindebből semmit sem kell elfogadni ahhoz, hogy a dominanciától óvó szabadságeszményre alapozzuk a multikulturális politikát. Ennyiben az itt rekonstruált álláspont sem föltétlenül nevezhető „republikánusnak” egy az egyben, hiszen

nem illeszkedik egy szélesebb elméleti koncepcióba. Pusztán arra mutat rá, hogy a multikulturalizmus mellett a domináló hatalom kritikájára hagyatkozva is lehet érvelni.

VI.5 A multikulturalizmussal kapcsolatos republikánus dilemma

Ismét, ez az óvatosság *indokolt*. Mert habár a dominanciától óvó szabadságeszmény tényleg jó támasztéka lehet a multikulturalizmusnak, ugyanez nem okvetlenül mondható el a republikánus elmélet egészéről. Ennek az elméletnek ugyanis láttuk, hogy *van* eleme, és pedig a patriotizmus (vagy a nacionalizmus), ami bizony némi feszültségben van a multikulturalizmussal. Ez magától értetődik. A multikulturalizmusnak, mint minden identitáspolitikának, megvan az a hajlama, hogy párhuzamos társadalmakat csináljon (Barry 2001: 128; Demeter 2018: 288-91). Ez azért van, mert az embereket *nem* pusztán az állam polgáraiként (tehát az egyformaságuk szerint) kezeli, hanem ilyen-olyan etnikumú, vallású, kultúrájú alcsoporthoz tagjaiként (tehát a különbözőségeik szerint). Ez a hozzáállás óhatatlanul kitermel, de legalábbis *intézményesít* némi megosztottságot, és mint ilyen, potenciálisan ellentétben van a republikánusok igyekezetével, hogy a társadalmat egységes politikai közösséggé szervezzék. Egyáltalán nem véletlen az, hogy a Franciaországban hivatalos rangra emelt republikanizmus mereven tagadja a multikulturalizmust, és hogy lényegében azt várja el minden polgártól, bőrszínre, nyelvre, származásra tekintet nélkül, hogy politikai értelemben francia polgár legyen és semmi egyéb. Ha az eltérő kultúrájú polgárok külön iskolákba járnak, másik médiumokat fogyasztanak, más intézményeket tekintenek a politizálás fő terepeinek, akár elkülönülve is élnek, az gyöngítheti a társadalom integráltságát, a kommunikációt és végső soron az összetartozás tudatát is. Előfordulhat az is, hogy a megosztottság intézményesítése csökkenti az általános szempontok figyelembevételét a politikában, és növelheti a „szektariánus” szempontok jelentőségét. A többségi és kisebbségi csoportok közt mindig vannak régi-új sérelmek. Minél fontosabb a csoportidentitás a politikában, ezek a sérelmek annál több nyilvánosságot kapnak, és annál inkább mérgezhetik a jelenkori viszonyokat is. Azt se felejtjük el, hogy a kisebbségi csoportok – és itt nem muszáj csak a nemzeti és bevándorló közösségekre gondolnunk – nem ritkán hagyományosan is hátrányokat szenvedtek, és ennél fogva eleve lehet bennük bizalmatlanság, akár ellenszenv is a többségi társadalommal szemben. Ha a politikában intézményesül a „szektariánus” megosztottság, és ha mint Pettit, a részvételi kedv növekedését is javarészt ettől várjuk, akkor számolni kell az eshetőséggel, hogy a

csoportközi bizalom tovább erodálódik (Latour 2010: 108). Ezek nem kis kockázatok. Úgyhogy összességében véve nem evidens, hogy a republikánusoknak multikulturalistának kéne-e lenniük vagy sem. A szabadságeszmény efelé löki őket, ez igaz, de a hasonlóan fontos egységkövetelmény már nem.

Pontosabban mondva a szabadságeszmény is csak *közvetlenül* löki őket erre, de *közvetve* már nem feltétlenül: emlékezhetünk rá a IV-es számú fejezetből, hogy a (republikánus) patriotizmus értéke szintén a szabadságból ered, instrumentálisan. Az egységkövetelmény tehát végső soron ugyanannak az elvont eszmének a következménye, mint aminek a multikulturalizmus pártolása. Még csak az sem teljesen igaz tehát, hogy a republikánus szabadság egyértelműen megszabná, hogy a multikulturális politika jó dolog-e, vagy sem. Ennek eldöntéséhez egyéb, kapcsolódó megfontolásra kell hagyatkozni. Például meg lehet vele próbálkozni, hogy mérlegeljük, mi veszélyesebb a szabadságra nézve: vajon az, ha a társadalom nem eléggé egységes az erény „kitermeléséhez”, vagy inkább az, ha az állam nem támogatja a kulturális különbségek intézményes megjelenítését? Ha ezt általánosságban nem tudjuk eldönteni, esetleg kiindulhatunk az adott társadalom empirikus adottságaiból is. Mondjuk, ha a társadalomban relatíve magas az állampolgári erény szintje, és relatíve súlyosak a kulturális kisebbségek által elszenvedett hátrányok (mindenekelőtt a kulturális adottságok újratermelése tekintetében), akkor elvben a multikulturális politika kéne, hogy prioritást élvezzen – hiszen a konkrét körülmények között ezzel teszünk nagyobb szolgálatot a szabadság növelésének. De nyilván a fordított eset is előfordulhat, az tehát, hogy a társadalomban nagyobb probléma legyen az egység hiányával, mint a kisebbségi igények kielégítésével (a mai Bosznia-Hercegovina ennek tipikus példája). Ilyen esetben pont nem a multikulturalizmus, hanem a patrióta nevelés a prioritás.

A dilemma nagyjából ugyanúgy vonatkozik a nacionalista liberálisokra is: a multikulturális politikát ők is csak vonakodva pártolhatják. Elméleti síkon a feszültség talán kezelhető. Kymlicka szerint például a multikulturális politika nemhogy nem gyöngíti, de egyenesen erősítheti is a politikai közösséget, azaz a különféle kulturális alcsoportok közti köteléket. A kisebbségek igényei nem fognak csak úgy maguktól eltűnni. Ha tehát azt szeretnénk, hogy a kisebbségekhez tartozó polgárok otthon érezzék magukat az országban,

ahol élnek, és hűségesek is legyenek hozzá, akkor mi a célszerűbb? Vajon az, ha mereven elutasítjuk az igényeiket, vagy az, ha tekintettel vagyunk rájuk? Valószínűleg az utóbbi (Kymlicka 1995). De hogy ez (empirikusan) *tényleg* így van-e, az valamelyest bizonytalan. Legalább háromféleképpen közelíthetjük meg a kérdést. Először is, meg tudjuk nézni, hogy a multikulturális politika hogyan hat az etnikai *konfliktusokra*. Az elméleti spekuláció szerint ez a politika jó lehet az efféle konfliktusok kezelésére: ezek pontosan akkor mérgesednek el (és akkor üti föl a fejét a szeparatizmus és a terror), amikor a többség ignorálja a kisebbség igényeit (Kymlicka 1995; Salat 2001). Ebben van igazság, habár a történeti, empirikus tudásunk kissé ellentmondásos. A baszk és az északír konfliktusokat például az ETA és az IRA katonai vereségei mellett *tényleg* mérsékelhették a spanyol és a brit kormányok decentralizációs engedményei. A legújabbkori katalán szeparatizmus viszont időben megelőzte a spanyol kormány kisebbségi autonómiát csonkító politikáját. Az iszlamista terror manapság ugyanúgy jelen van a szigorúan szekuláris Franciaországban, mint a rugalmasabb rendszerű Angliában, Ausztriában, Belgiumban vagy Németországban. Lehetséges, hogy a jugoszláviai háború azért robbant ki, de legalábbis akkor vált elkerülhetetlenné, amikor a szerbiai vezetés rendőri intézkedésekkel nyomta el a koszovói albánok mozgalmát. De ez sem biztos. A Jugoszláv Kommunista Szövetség 1945 óta a föderalista és a konföderalista szárny alkotmányos vitáinak terepe volt. Az 1974-es alkotmány a decentralizáció híveinek a diadala: a szövetségi kormánnyal szemben megerősödött a *nemzeti* tagköztársaságok hatalma, és hosszú távon ez is némi szétfejlődéshez vezetett, mert a költségvetéssel kapcsolatos konfliktusok fokozottan etnikai színezetet kaptak. Az 1980-as évek végén kiéleződő válságot ez *is* megelőlegezhette.

Másodszor, az etnikai konfliktusok helyett az összetársadalmi *integráltas* mutatóiból is ki lehetne indulni. Elméletben ez lenne a legjobb megközelítés, hiszen megmutathatná, hogy mennyire működik közösségként a társadalom. A baj az, hogy nehéz így operacionalizálni a kérdést. Maga az összetársadalmi integráltság persze mérhető: beszélnek-e egymás nyelvét az eltérő kultúrájú emberek, vannak-e köztük kapcsolatok, milyen gyakoriak a vegyes házasságok, mennyi a közös kulturális referencia, mennyire azonosulnak egymással és így tovább. De ha relatíve „rosszak” is ezek a mutatók, annak a multikulturális politika legfőbb oka lehet a sok közül. Direkt kapcsolatot nemigen lehet kimutatni. Rengeteg a hatóerő, és ezek mindenféle módokon variálódnak. Mekkora a

száma és az összlakossághoz mérten mekkora az aránya a kisebbségnek? Milyen régi a legutóbbi etnikai konfliktus és mennyire eleven az emléke? Gazdaságilag mennyire fejlett az ország? Milyen típusú szociálpolitika van? Milyen a lakáshelyzet? Mennyire befogadó a többség? Van-e kisebbség-ellenes uszítás? Bevándorlók esetében: honnan jönnek a bevándorlók? Egyes közösségek könnyebben integrálódnak, mint mások. Mennyire képzettek a bevándorlók? A kedvező kanadai mutatókat részint a kanadai állam szelektív, az egyetemi, főiskola végzettséggel rendelkező embereket pozitívan diszkrimináló bevándorláspolitikája magyarázza. Az sem mindegy, hogy milyen ütemben érkeznek a jövevények. Nyilvánvaló, hogy minél nagyobb a tömeg és minél gyorsabban növekszik, annál nehezebb az integráció. Nehéz mérni, hogy ezekhez a társadalmi tényezőkhez képest egy politikai intézmény vagy intézkedés (tehát a multikulturalizmus) mekkora súllyal bírhat. Vannak persze biztató kutatások. Bloemraad például néhány esettanulmány eredményéből kiindulva úgy véli, hogy egyelőre nincs számottevő bizonyítéka annak, hogy a multikulturalizmus akár a társadalmi integrációra, akár a politikai részvételi hajlandóságra, akár az intézményekkel szembeni bizalomra kifejezetten negatív hatással lenne (Bloemraad 2017). Ez biztató, de a vitát nem dönti el. Nem csak azért nem, mert nem áll még rendelkezésre elegendő empirikus tudás a kérdésről, hanem azért sem, mert a multikulturalizmus viszonylag új politika. A kritikusai a *hosszú* távú hatásaitól félnek, és ezek értelemszerűen még nem látszanak.

Úgyhogy harmadszor, esetleg azzal is lehet kísérletezni, hogy az integráltság foka helyett inkább az integráltság egyes vélt *hatásait* vegyük alapul. Kymlicka is ezzel próbálkozik (Kymlicka 2015). Szerinte a társadalom közösségi integráltságának egyik legfőbb fokmérője az, hogy a társadalom tagjai mennyire szolidárisak egymással. Intézményi „nyelvre” lefordítva tehát az a kérdés: mennyire erős a jóléti rendszer? Ha körülnézünk Európában, azt fogjuk látni, hogy az utóbbi évtizedekben mindenütt meggyöngyült a jóléti állam, ott is, ahol van multikulturális politika, és ott is, ahol nincs. Ezen a szinten tehát nem látszik jelentős különbség, és ez bizony arra utalhat, hogy a multikulturalizmus talán mégsem csinál párhuzamos társadalmakat, és nem veri szét az állampolgári köteléket (Banting – Kymlicka 2017). Az igaz, hogy nyugaton elterjedt a jóléti sovinizmus etnicizált fajtája, ami kimondottan a bevándorlóktól vonna meg juttatásokat. De Kymlicka szerint ez nem annyira a multikulturális politikára, mintsem a társadalomszerkezet

átalakulására vezethető vissza (Kymlicka 2015). Nyugat-Európában ugyanis az történt, hogy a tömeges bevándorlás hatására megjelent egy embertömeg, amivel az őshonos népesség kulturálisan csak kevésbé képes azonosulni, és aminek a jelenlététől félti a helyi szokások fönntmaradását. Egyes kutatások szerint ez rendkívül erős ösztönző, a gazdaságánál is erősebb: a többség még azon az áron is szívesen venné, ha kevesebben vándorolnának be, ha ez a jelenleginél nagyobb terheket róna az államháztartásra (Sniderman – Hagendoorn 2007; Sides – Citrin 2007). De még ha ez így is van, Kymlicka megközelítése akkor sem problémamentes. Valójában nagyon is kérdéses, hogy a jóléti rendszer erőssége mennyire jó fokmérője a társadalom közösségi integráltságának. Kelet-Európában az a fajta jóléti sovinizmus nem létezik, mint ami Nyugaton megvan a tömeges bevándorlás óta, az integrációval mégis vannak problémák – ennek néhol, így Boszniában, Koszovón és másutt persze a közelmúltbeli etnikai konfliktus az oka. Ennél is nagyobb módszertani probléma, hogy Kymlicka kritériuma eleve kizár mindenkit, aki nem baloldali. Ez nonszensz. A jobboldali, piacpárti liberálisok és konzervatívok nem hívei a jóléti államnak, de nem feltétlenül azért, mert nem szolidárisak a polgártársaikkal, vagy mert nem érték számukra a közösség, hanem azért, mert úgy gondolják, hogy az állami beavatkozás többet árt, mint használ. A szegénységből kivezető út szerintük nem a szociális segély, hanem az adócsökkentés és a piaci dereguláció. Vagyis az ideológiai spektrumnak mindkét oldalán van valamennyi egyetértés alapvető célok (morális értékek) tekintetében, a vita inkább arról szól, hogy milyen eszközökkel érhetőek el ezek a célok. Kymlicka kritériumrendszere felől ez az egész vita egyszerűen nem látszik, értelmetlen. A jóléti állam kiterjedtsége ezért hát szintén rossz mérce az etnikumközi szolidaritás és a multikulturalizmus hatásának vizsgálatához.

VI.6 Következtetés: a dilemma kezelhető

Adott tehát három megközelítés, amivel a multikulturalizmus integrációs hatása elvileg vizsgálható lenne, de sajnos mindhárom elégtelen. Az első tekintetében ellentmondásos az empirikus tudásunk, a második alapján nehéz operacionalizálni az egész kérdést, a harmadik pedig csak nagyon korlátozott tanulságokkal szolgálhat. Ezért aztán marad az elméleti spekuláció. De természetesen ennek is lehet haszna. Sőt, republikánus szemszögből komoly tétje is van. Emlékezhetünk, hogy a multikulturalizmus politikája milyen dilemmából hivatott kivezetni: ha nem akarjuk meghaladni az államot, sem a kozmopolisz, sem az

anarchia kedvéért, de ugyanígy a nacionalizmussal szemben is vannak fenntartásaink, akkor nagyon is számít, hogy sikerül-e a Kymlicka-féle program, és a különféle nacionalizmusok az állami kereten *belül* maradva is kijátszhatók-e egymás ellen, méghozzá anélkül, hogy ezzel roncsolnánk a demokrácia működtetéséhez elvileg szükséges közösségi tudatot. Habár a nacionalizmus és a multikulturalizmus között egyértelműen van ellentét, el kell mondani, hogy maguk a liberális és republikánus nacionalisták nem szokták azt gondolni, hogy az ellentét olyan hatalmas lenne. Miller például szintén, expliciten is támogatja a nemzeti kisebbségek kollektív jogait, Yael Tamir pedig nemcsak ezeket, hanem a bevándorlók úgynevezett polietnikus jogait is. Miller szerint minden nemzeti közösségnek van *prima facie* joga az önrendelkezéshez, csak éppen praktikus okokból (sok a kevert régió, egyes közösségek nem elég nagyok és így tovább) ez nem jelentheti azt, hogy minden nemzeti közösség önálló államhoz is jusson. Ezt a jogot viszont valahogy mégis muszáj lesz kielégíteni, és ennek lehetne eszköze a multikulturális politika. Ugyanakkor Miller szerint ez a szabály azért csak a nemzeti, de nem a bevándorló közösségekre vonatkozik, mert (Európában) a bevándorlók igényei gyakran illiberálisak, szögesen ellentétesek a többségi közkultúrával, és mint ilyen, túlságosan nagy megosztottságot teremtenének. Ezért helyesebb, ha a bevándorló közösségek az ilyen-olyan, hozott kulturális prakszisaikat inkább a privát szférában élik meg, és ebből kilépve a többségi nemzeti identitáshoz idomulnak. Ehhez elengedhetetlen, hogy a többségi nacionalizmus befogadó legyen, és ne legyen benne semmi, ami a kisebbségeket kimondottan és túlságosan sértené (Miller 1995: 141-54). Ez a Miller-féle nézet azonban vitatható. Ugyan miért teremtenének nagyobb megosztottságot a bevándorlók polietnikus jogai, mint a nemzeti kisebbségek jogai? Ennek ellenkezője mellett is szólnak érvek: a bevándorlók kollektív jogai „csak” a társadalom belső kohézióját fenyegetik, ehhez képest a nemzeti kisebbségek jogai nagyon gyakran az állam területi egységét is (Crowder 2013: 89). Az autonóm baszk régió, a különálló szociális rendszerével, külön, baszk nyelvű iskoláival és szeparatista mozgalmával miért ne képezhetne legalább akkora megosztó erőt Spanyolországban, mint mondjuk a szétszórta élő muszlim közösség felekezeti iskolái? Tamir éppen ezért nem is tesz különbséget a különféle kisebbségek igényei között, és a kollektív jogok mindkét típusát támogatja, sőt még a Young-féle demokratikus multikulturalizmus egyes speciális képviselői intézményeit is (Tamir 1995).

De a dilemma más módon is oldható. Miller például azt is gondolja, hogy a liberális nacionalizmus tulajdonképpen meg is előzi, azaz szükséges előfeltétele a multikulturalizmusnak. És ebben is van igazság. Egyrészt a multikulturális politikának csak egy átfogóbb, közös „térben” van értelme, ahol az ilyen-olyan igények integrálhatóak. Ez a tér manapság a nemzetállam (Miller 2000: 76; lásd még Demeter 2018: 289). Másrészt ahhoz, hogy a multikulturális politikák működni tudjanak, a kisebbségeknek nyilvánvalóan el kell fogadniuk néhány játékszabályt: a nemzeti kisebbségeknek a szeparatizmusról, a bevándorlóknak meg a szeparálódásról kell lemondaniuk (Soutphommasane 2012: 76). Ha ezek a feltételek teljesülnek, az a többségi nacionalizmus számára máris győzelem. A multikulturalizmus így nem fenyegeti a nemzetállam egységét, és nem jelent bevállalhatatlanul nagy veszélyt.

Persze nem akarom túlságosan rózsaszínre festeni a képet, és úgy tenni, mintha az ellentét egy az egyben elkenhető volna. Ez azért nincs így. Még ha Kymlickának igaza van abban, hogy a „játék” végösszege nem zero – tehát nem minden, a kisebbségnek tett engedmény veszélyezteti a többségi nacionalizmust –, akkor is van egy határ, ameddig nacionalistaként el lehet menni (Kymlicka 2007: 83). Az elsődleges továbbra is az, hogy teljesüljön a szeparatizmust és a szeparálódást tiltó kritérium. De sok minden más is számításba jöhet. Relatív fontosabbak az integráció polgári és kulturális vetületei, a társadalmi integráció igazából csak annyiban értékes, amennyiben ezeket segíti. Magyarul mondván, önmagában sem nem jó, sem nem rossz az, ha a különféle kultúrájú emberek egymás szomszédságában, keveredve élnek, barátkoznak, házasodnak egymással és így tovább. Viszont a magas társadalmi integráció jól tesz az államban favorizált (politikai) normák és kulturális kincsek elterjedésének. Ezeket a dolgokat az emberek nyilván egymástól sajátítják el, úgyhogy *ezért*, a polgári és a kulturális integráció támogatásáért jó az, ha van társadalmi érintkezés is. A szeparatizmus és a szeparálódás tilalmán túl mi lehet tehát konkrét, a multikulturalizmust korlátozó elvárás egy nacionalista részéről? Ilyen lehet például az, hogy a többségi nyelvet, az alapvető normákat, intézményeket, művészeti, irodalmi teljesítményeket, természeti kincseket, a szórakoztató ipart és a múltbeli sporteredményeket mindenki nagyjából ismerje, de ugyanígy, hogy értse a főbb állami és vallási ünnepek mögött rejlő történeti, szellemi hátteret. Ezek egyébként mind-mind konkrét

elvárások a brit integrációs programokban, nem hasra csapásra sorolom föl itt őket (Miller 2016: 143-4).

Az európai (eredetű) társadalmak liberális és republikánus nacionalistái ezen kívül egyes kulturális prakszisokat, például a nikáb viselését esetenként a magánszférába utalják, míg másokokat, a saría követését, a kényszerházasságot, a nemi szervek megcsonkítását és egy csomó egyéb mindent semmilyen értelemben sem engedélyezik (Miller 2000; Soutphommasane 2012: 76). A distinkció nem önkényes. Azok a kulturális prakszisok kerülnek a magánszférába, amelyek bár közvetlenül nem sértik az egyéni autonómiát, nem egyeztethetőek össze a demokratikus politikával, és különösen nem a nyitott és szabad közvita gyakorlásával. Ez a tiltásra még nem ok, de arra igen, hogy a közéletben ezek a prakszisok ne kaphassanak helyet. Azok a kulturális prakszisok viszont igenis szigorú tiltás alá kerülnek, amelyek kegyetlenek és súlyosan sértik az egyéni autonómiát. A liberális nacionalizmus ebben a tekintetben tehát Kymlickával tart. Lehet, hogy ez „kulturális imperializmus” az ultrakonzervatív bevándorló-közösségekkel szemben, de ettől még nem biztos, hogy helytelen is. Ám akárhogy is legyen, az a fontos, hogy a liberális nacionalizmus nem csak azért tart Kymlickával, mert az ilyen-olyan kulturális prakszisokat az autonómia elvont eszméjéhez méri, hanem *azért is*, mert (például Európában) az autonómiát a helyi kultúra, a nemzeti önértelmezés részének tekinti (Soutphommasane 2012: 94). Valahogy így: olaszok vagyunk, tehát szabadságpártiak vagyunk; britek vagyunk, tehát fontosnak tartjuk az alulról szerveződő intézmények hosszútávú stabilitását; amerikaiak vagyunk, tehát mindenkinek adunk egy esélyt; franciák vagyunk, tehát szigorúan vesszük a szekularizmust. Ezek csak példák, és nyilván nem is kell őket szó szerint venni. Olaszországban természetesen nincs „tökéletes” szabadság, Nagy-Britanniában is alkot jogot a parlament, Amerikában nem érvényesül maradéktalanul az esélyegyenlőség, és a francia szekularizmus sem mentes a visszasságoktól. Az említett, közmondásos értékek tehát mítoszok. De nem ez a lényeg. A lényeg az, hogy az efféle mítoszok részeivé válnak a nemzeti önértelmezésnek, és mint ilyen, arra valók, hogy orientálják a közösség tagjait. És mivel a társadalmak mindenütt plurálisak, természetesen *vita* is van arról, hogy egy-egy mitikus „nemzeti érték” tényleg hozzá kéne-e, hogy tartozzon az adott identitáshoz. És ez nem is baj. Sőt, a liberális nacionalista ízlésnek pontosan *ez* felel meg. Az identitások értelmezése innen nézve sohasem szabad, hogy lezárt, fix dolog legyen: nyitottnak, folyamatosnak, folyamatában pedig

befogadónak kell lennie. Ez a multikulturális megfontolások szemszögéből azt jelenti, hogy a „nemzeti értékekről” szóló deliberáció során méltányos meghallgatást kell kapniuk azoknak a (bevándorló) kisebbségeknek, amelyek azonosulni szeretnének a többségi nemzeti identitással. Nyitva kell lennie a lehetőségnek, hogy ez a többségi identitás „színesedjen”, vagyis magába foglaljon eredetileg „idegen” kulturális elemeket és prakszisokat is. Valami ilyesmit jelentene az „egység a sokszínűségben” – legalábbis a liberális és republikánus nacionalista nézőpontból (lásd Soutphommasane 2012).

VII. Szecesszió vagy egység?

VII.1 Bevezetés

Akármennyit is erőlködünk az integrációval meg a multikulturalizmussal, elég gyakran így is előfordul, hogy két közösség semmilyen körülmények között sem szeretne, vagy nem tud együtt élni. Európában a legfrissebb példák a katalán, a skót és a donbasszi széparatizmus, kicsit régebbi emlék Jugoszlávia, Csehszlovákia és a Szovjetunió fölbomlása (továbbá utóbbi epizódjai közt az örmény-azeri háború és a kelet-moldovai orosz szakadár állam megalakulása), még régebbi emlék a baszk és az északír konfliktus. Észak-Amerikában, Ázsiában és Afrikában szintén sok efféle eset van, közülük a legtöbb figyelmet a kurd kérdés, Izrael-Palesztina, Dél-Szudán és valamivel régebben Québec kapta. Mit gondoljunk ezekről? A felsorolás persze csalóka: ezek az esetek nem egyformák. A széparatista mozgalmak néhol központosított államoktól, másutt eleve föderális rendszerektől akarnak elválni; ez néhol háborúhoz, tömeges jogsértésekhez, terrorizmushoz és deportálásokhoz vezet, másutt nem; van, ahol a helyi lakosokat népszavazáson is megkérdik, hogy hol legyen a határ, másutt nem. Egy csomó efféle változót föl lehetne még sorolni. Van viszont valami, amiben az említett esetek hasonlítanak egymásra és egyben az összes többi szecesszionista mozgalomra is a világon: kivétel nélkül mindegyiknek nemzeti, etnikai és/vagy vallásos színezete van. Ez rendkívül fontos, és tulajdonképpen Millert támasztja alá.

Igaz, hogy az etnokulturális identitás nem mindig válik élesen politikai kérdéssé, de ahol a politika kérdése igazán élesen merül föl (azaz kétségesse válik, hogy emberek egy csoportja tud-e egyáltalán politikailag együttműködni), annak bizony *manapság* mindig etnokulturális oka van. Azok a közösségek, szerte a világban, amelyek nincsenek megelégedve az állami kerettel, amiben élnek, és át szeretnék rajzolni a határokat, azok sehol sem valamiféle „steril”, formáldemokrata regionalizmus (pláne nem a multikulturális utópia) alapján, hanem kivétel nélkül nemzeti, etnikai és/vagy vallásos alapon szerveződnek. Ez igencsak beszédes lehet. Ebben a fejezetben azt a kérdést járom körül, hogy a republikánus elméletből milyen hozzáállás vezethető le a szecesszionizmus kérdéséhez. Az érveim ugyanolyan logikát követnek, mint az előző fejezetben. Egyfelől kétségbe vonom, hogy a

republikánus elméletből levezethető lenne egyértelmű válasz a problémára. A szabadságeszmény, amely ezúttal is kiindulópont, ebben a tekintetben sem nyújt konkrét megoldást a dilemmákra. A republikánus elmélet szélesebb kontextusát nézve még bonyolultabb a helyzet. Másfelől azt is kétségbe vonom – pont, mint az előző fejezetben –, hogy a „republikánusnak” tekintett válaszok teljes mértékben egyediek lennének.

VII.2 El lehet-e dönteni elvi alapon a dilemmát?

A politikafilozófusok régóta próbálkoznak vele, hogy kitaláljanak valamilyen univerzális mércét, ami alapján a sok-sok eltérő szeparatista mozgalom megítélhető lehetne, és amivel meg lehetne mondani, hogy hol jogos a szecesszió követelése, és hol nem az. Három fő megközelítés létezik. Az első szerint a szecesszió arra való, hogy *orvosoljon* valamilyen kárt, de legfőképpen azt, ha a központi államhatalom korábban súlyos jogsértéseket követett el a kiválásaért küzdő régióban (Buchanan 2003; Schmücker 2011). Innen nézve a felsorolt esetek elég könnyen szortírozhatóak: például a horvát, a bosnyák, a kurd és a dél-szudáni követelés jogos (volt), az északír, a baszk, a katalán, a skót és a québeci viszont elég egyértelműen nem az, illetve csak akkor volna, ha a központi kormányzat is beleegyezne. A második, *plebiszciter* megközelítés ehhez képest nem azt tartja érdekesnek, hogy történt-e jogsértés vagy sem, hanem csak és kizárólag azt, hogy a helyi lakosok mit akarnak (Dietrich 2010; Wellman 2005). Vagyis ha a többség támogatja a szecessziót, és ezt esetleg ki is mondja népszavazáson, akkor a központi államhatalomnak semmi erkölcsi joga nincs erővel akadályozni a demokratikus akaratot. Ez a megközelítés már kicsit nehezebben alkalmazható, mint az előző, mert a többségi vélekedés nem mindig ismert. Például előfordul, hogy az állam – előre tartva az eredménytől – úgy, ahogy van, betiltja a népszavazást. Ezután a helyi hatóságok megszervezhetik illegálisan is, de ilyen esetekben, mint például Katalóniában 2017-ben vagy a dél-nyugat szerbiai Szandzsákban 1991-ben, az eljárás legitimitása nagyon kétes. Pláne csökkent a legitimitást, ha alacsony a részvétel – ennek néha az az oka, hogy a központi kormány direkt az otthon maradásra szólít föl –, vagy ha a végső eredmény csak egy hajszálon múlik, mint Skóciában 2014-ben. Végül, az „orvosló” és a plebiszciter után a harmadik fő megközelítés a *nemzeti* elvre hagyatkozik. Eszerint minden kiforrott nemzeti közösségnek elvi joga van az önrendelkezéshez: ez egyesek szerint „elsőrendű” jogot jelent a szecesszióhoz (Margalit – Raz 2000), mások szerint ez a jog föltételes, és csak akkor áll fenn, ha az állam multikulturális politikával,

mondjuk föderalizálással nem próbálja meg valahogy kielégíteni minden benne élő nemzeti közösség igényeit (Miller 2000; Patten 2014). A kettőből nagyon nem ugyanaz következik. Ha a szecesszió elsőrendű jog, az azt jelenti, hogy az említett esetek közül mindegyik mozgalom támogatható. Ha viszont a jog föltételes, akkor körülbelül pont fordítva: Dél-Szudán, Donbasszia és Csehszlovákia kivételével egyik sem az. Így hát egyáltalán nem mindegy, hogy hogyan határozzuk meg azt a bizonyos univerzális mércét – föltéve persze, hogy van bármi értelme ilyet alkotni. Erről alább lesz még szó.

A kortárs republikánus gondolkodás nagyon gyerekcipőben jár még ezen a téren, a szecesszió kérdésével részletesebben alig néhányan foglalkoztak eddig (Bachvarova 2018; Fusco 2016; Fusco, kézirat; Oldenbourg 2017; Oldenbourg 2019; Perez 2017). Adam Fusco az „orvosló” megközelítést kombinálja a republikánus politikai erkölccsel: innen nézve nem kell tömeges jogsértéseknek (tehát konkrét beavatkozásoknak) történniük, a kisebbségre nézve éppen elég ártalom az is, ha a többségi nemzet domináló hatalommal rendelkezik fölötte – hiszen ez máris szabadság-korlátozást jelent. És ha ez a helyzet fennáll, onnantól a kisebbség által lakott régióknak megvan a *föltételes* joga a szecesszióhoz. Az alapvető föltételek nagyjából ugyanazok, mint a korábbi esetekben: a szecesszió nem lehet egyoldalú, hanem a többség és a kisebbség megegyezésén kell alapulnia; nem szabad, hogy növelje a háború veszélyét; a nemzeti kisebbségnek egybefüggő területen kell élnie, és ez a terület alkalmas kell, hogy legyen működőképes államot alkotni. Fusco több okból is úgy gondolja, hogy a domináló hatalom kritikájából levezethető a szecesszió efféle, föltételes pártolása. Először is, előfordul, hogy az állami intézményekben, a gazdaságban és a társadalmi szférában a többségi nemzet tagjai foglalnak el minden vezető pozíciót, övük a döntő befolyás (Fusco, kézirat: 5-6). Ezt nem muszáj a demokratikus értelemben elképzelni. Az etnokulturális alapú elnyomás eltér az állampolgári alapú elnyomástól: sem nem jobb, sem nem rosszabb nála, de akkor is más. Kínában például minden állampoglárnak egyformán árt az, hogy a politikai rendszer diktatórikus, de az ujjur és a tibeti kisebbség kétszeresen is hátrányt szenved, hiszen az állampolgári jogok hiánya mellett azt is el kell viselnie, hogy a rezsim üldözi a kultúráját, a telepítéspolitikával etnikai tisztogatást végez, koncentrációs táborokat működtet és így tovább. Másodszor, még ha az intézményi, gazdasági és társadalmi pozíciók nem is olyan súlyosan egyenlőtlenek, mint Kínában, a többség és a kisebbség közti számbeli különbség miatt a demokratikus társadalmakban is az a helyzet,

hogy a hatalmi helyzet (a republikánus mércével mérve) nem lehet optimális. Ez Fusco szerint a többségi akaratot korlátozó jogokat, intézményeket és a demokratikus elemet, vagy ha úgy tetszik: a „neoromán” és a „néppárti” prioritásokat egyaránt érinti. Még ha az államban vannak is alkotmányos, procedurális garanciái a kisebbségi jogoknak, a valóságban ezek a procedúrák akkor is a többség akaratától függenek (Fusco, kézirat: 7-10). Ugyanakkor az is igaz, hogy a számbeli hátrány miatt a nemzeti, etnikai kisebbségek az állam politikája fölött sem rendelkezhetnek ugyanakkora demokratikus kontrollal, mint a többségi nemzet tagjai. Az akaratuk egyszerűen nem tud egyenlően érvényesülni a jogalkotás és a közpolitikai tervezés szintjén, „beragadnak” a kisebbségi helyzetbe, mert az etnokulturális többség rendre leszavazza őket (Fusco, kézirat: 12-4). Ezeknek az ártalmaknak az orvoslására való a szecesszió; innen származik a hozzá való – hangsúlyozottan – föltételes jog.

Természetesen most is merülnek föl kérdések bőven. Az első ezúttal is az, hogy ez az egész mennyire tekinthető eredetinek vagy specifikusan republikánusnak? A válasz ismét az, hogy igen is meg nem is. Fusco, Oldenbourg és a többi, imént említett szerző írásai mindenképpen eredetiek, hiszen a szecesszióról folyó politikafilozófiai diskurzusban egy eddig nemigen használt mércét próbálnak meghonosítani.²³ De az már nem éppen mondható, hogy a szecesszió föltételes joga mellett fölhozott érveik kifejezetten (és kizárólag) republikánus jellegűek volnának. Megint a *II*-es számú fejezet konklúziójára tudok hivatkozni: a domináló hatalom kritikája, a hatalmi kérdésre is érzékeny egalitarizmus egyáltalán nem republikánus kuriózum, a liberalizmusban ugyanúgy megvannak ezek a dolgok. Fusco, Oldenbourg és a többiek gondolatmenetei – akár egy csomó másik, a korábbi fejezetekben ismertetett, „republikánusnak” képzelt álláspont – ezért hát egy specifikus típusú liberalizmusnak is nevezhetőek. Hogy ez miért volna így, abba nem látom értelmét újra belemenni. Van azonban egy másik kérdés is. Ez az, hogy a republikánus szabadság mennyire *jó* (azaz normatív szempontból mennyire vonzó) univerzális mérce a szecesszionista mozgalmak megítéléséhez. Fusco erről nem nyilatkozik egyértelműen. Oldenbourg viszont a maga részéről elég szkeptikus: szerinte nemcsak a republikánus, de semelyik másik mérce sem alkalmas rá, hogy univerzálisan alkalmazható legyen, egyszerűen

²³ Egy részleges előzmény: Tully 2008.

értelmetlen ilyesmin erőlködni. Csakhogy ennél korlátozottabb célokat is ki lehet jelölni. A szecesszió jogossága helyett azt is lehetne firtatni például, hogy milyen intézményi, procedurális keretre volna szükség a szecessziós igények demokratikus és méltányos *megtárgyalásához*. Ez tényleg sokkal korlátozottabb vállalás, hiszen eleve csak azokra az esetekre vonatkoztatható, ahol a tárgyalás egyáltalán szóba jöhet és ahol a politikai berendezkedés demokratikus. De ezek a föltételek nálunk, Európában javrészt már adottak, úgyhogy a republikánus mérce pontosan az itteni konfliktusok, Katalónia és Skócia értelmezésében segíthet igazán (Oldenbourg 2017: 179-80).

Hogy ennél merészebbet miért nem kéne vállalni a republikánus mércével, arra több lehetséges válasz létezik. Oldenbourg nyilván arra hívja föl a figyelmet, hogy a szecesszionista mozgalmak esetei majdnem mindig komplikáltak, és ezért nincs sok értelme elméleti szinten, általánosítva gondolkozni róluk (Oldenbourg 2017: 180). De van másik válasz is. Ez pedig az, hogy a republikánus szabadságra hagyatkozó megközelítésnek megvan az a tulajdonsága, hogy a bevetettebbnek tekinthető, beavatkozás-centrikus nézethez képest jócskán kitágítja a kereteket: az államhatalom részéről nem kell tényleges jogsértésnek történnie, éppen elég, ha súlyosan egyenlőtlen a hatalmi viszony a többség és a kisebbség között, mert ez máris ok lehet a szecesszió ügyének a kinyitására. Ez a „tágasság” lehet előny, de sajnos nem mindig az. Előny, ha a szecesszió *megtárgyalása* a kérdés. De akkor már hátrány, amikor magának a szecesszióknak a jogosságát próbáljuk eldönteni. Emlékezhetünk Kymlicka megfigyelésére: valójában minden nemzetállam intézményrendszere elfogult etnokulturális értelemben, ez szerkezeti adottság, és ennek következményeként a többség pozíciói mindenütt jobbak a kisebbségénél. A szecesszióról szóló republikánus gondolkodás viszont innen, a hatalmi egyenlőtlenség problémájából vezet le mindent – akár egyenesen a szecesszió jogosságát, akár csak a szecesszió megtárgyalhatóságát is. Úgyhogy ha komolyan vesszük ezt a republikánus mércét, akkor bizony minden, nemzetileg kevert állam külső határait képlékenynek kell tekintenünk. És nagyon nem mindegy, hogy azt mondjuk-e, hogy a világon minden egyes szecessziós követelés (föltételesen) jogos, vagy pedig ehelyett csak azt, hogy mindegyik megtárgyalható kéne, hogy legyen. Az első nyilvánvaló túlzás, nem igazán látszik felőle az egyes helyzetek komplexitása. A másik már sokkal inkább védhető álláspont. Oldenbourg székszise tehát nagyon is jogos.

VII.3 A republikánus mérce elvont és kétértelmű

Van azonban egy további, szerintem egyébként megoldhatatlan probléma: elég gyakori, hogy a (republikánus) szabadság önmagában véve nem diktál semmit sem arra nézve, hogy hol legyen a határ. Ez különösen az eleve föderális berendezkedésű, többnemzetiségű államokra igaz, vagyis így például az sem derül ki a mérce alapján, hogy egy barcelonai republikánusnak hova kéne állnia: vajon Katalónia függetlenedése vagy inkább Spanyolország egysége mellé? Ez megint csak azért van, mert a szabadság elvont eszmény, amiből nagyon sok mindent le lehet vezetni. Fusco, Oldenbourg és mások meggyőzően mutatják be, hogy a szecesszió pártolása (esetenként) egyike a lehetséges dolgoknak, amik így levezethetőek. Csakhogy korántsem ez az egyedüli ilyen dolog. A multinacionális államalakulatok, és főleg a föderációk fönntartása legalább ennyire következhet a szabadságból, ez James Madison óta teljesen közismert. Sőt, Oldenbourg a maga részéről úgy véli, hogy ezek a föderációk három okból is előnyben részesítendőek a területi fölaprózódással szemben (Oldenbourg 2017: 187-91). Először is, igaz, hogy a kevert régiók miatt az állam- és a nemzetiségi határok maradéktalan összeegyeztetése lehetetlenség, de ettől még a területi fölaprózódás hatására az államok akkor is relatíve homogénebbé válnak, mint előtte voltak. Maradni fognak katalánok Spanyolországban (főleg Valenciában és a Baleár-szigeteken), és spanyolok is lesznek a független Katalóniában, de mindkét közösség *arányaiban* apró lesz az összlakossághoz mérten, és ezért sokkal inkább alárendelt hatalmi helyzetben lesz, mint amennyire a népes katalán közösség manapság alárendelt a spanyol „föderáción” belül (lásd Bauböck 2000: 378; Pettit 2010: 88).²⁴ Másodszor, amíg a föderáció egyben van, addig elvben minden benne élő etnikum tud vele így vagy úgy, az intézményi rend valamelyik szintjével azonosulni: a katalán nacionalisták például az autonóm körzetükkel, a helyi spanyolok pedig az állam egészével. A lényeg az, hogy politikailag mindenki otthon érezheti magát, ha a föderáció keretei megfelelőek. A szecesszió után ez a lehetőség megszűnik: a multikulturális rezsím helyén létrejön két egységes nemzetállam (Bauböck 2000: 378). Végül harmadszor, Oldenbourg szerint azért is előnyösebb a föderáció, mert a globalizáció, a kölcsönös egymásra utaltság korában van egy csomó probléma, amit csak „közösén” lehet megoldani. Ezek egy része a szabadságot közvetlenül

²⁴ A föderáció kifejezést ebben az esetben idézőjelbe kell tenni, mert az alkotmány szerint Spanyolország afféle „unitárius uniónak” nevezhető (Fusco, kézirat, 9).

is érinti: a piaci verseny például arra kényszeríti a periféria és a félperiféria államait, hogy egymásra licitálva „lazítsanak” a munkajogi szabályozáson, és a befektetések bevonása érdekében gyöngítsék a hazai munkavállalók jogait. A szuverenitás további fölaprózódása ezen nem segítene, inkább csak rontaná a helyzetet. A munkavállalók jogait megerősíteni csakis nemzetközi együttműködés keretében értelmes csinálni, mert máskülönben, tehát ha egy állam egyoldalúan tesz ilyen lépéseket, akkor azzal csak rontja a helyzetét a piaci versenyben, és elveszíti a külföldi befektetőit.

Csak hogy ezek szintén nagyon általános megfontolások, és egyáltalán nem mindig bírnak perdöntő súllyal. Nagyon is előfordul, hogy egy-egy helyzet komplexitása miatt egyéb megfontolások fölülírják őket. Ezek nem a szecesszióval kapcsolatos *alapvető* föltételek lesznek, amiket Fusco nyomán már említettem: a szabadság szempontjából sem nem oszt, sem nem szoroz, hogy a szakadár közösség mekkora, milyen koncentráltan él, és mennyire alkothatna életképes államot. A republikánus szabadság szemszögéből további kritériumokra is szükség van. Az ideális persze az lenne, ha az állami intézményrendszert valahogy semlegesíteni lehetne az etnikulturális elfogultságtól. Ez egy csapásra megoldaná az etnikai dominancia problémáját. Csak hogy a Kymlicka által megfigyelt okból kifolyólag ez egyszerűen *nem* megy: mindenütt van hivatalos nyelv, szimbolika és a többi. Ezért hát a szecesszió és a föderáció dilemmája kapcsán egy dolgot rögtön érdemes tisztázni: valamennyi etnikai dominancia mindig lesz. Az értelmes kérdés csakis az lehet, hogy mikor melyik opció okoz több, és melyik kevesebb kárt. Mi mindent kéne tehát ebből a szempontból tekintetbe venni? Fusco két megfontolást javasol (Fusco, kézirat, 17). Először is, ha a szecessziót az indokolja (föltételesen), hogy az államban, még akkor is, ha multinacionális föderációról beszélünk, a kisebbségek elkerülhetetlenül hatalmi hátrányban vannak, akkor az is logikus, hogy föltegyük a kérdést: szecesszió esetén milyen helyzetbe kerülnek majd az újonnan kisebbségbe kerülő közösségek? Oldenbourgnak abban igaza van, hogy a föderáció elviekben előnyösebb, mert az arányokat tekintve nagyszámú kisebbségeket hagy helyben. Azonban a képlet nem mindig ilyen egyszerű. Mi van például, ha a szakadár közösség politikai vezetése az új határok megvonása után az új, független államot is föderalizálni szeretné, de legalábbis létre szeretne hozni valamilyen multikulturalista rezsimet itt is? Ilyen is van. Oldenbourg túloz, amikor úgy tesz, mintha a multinacionális föderációk fölbomlása elkerülhetetlenül egységes nemzetállamok

kialakulása felé vezetne. Ez egyszerűen nincs így. Mi van ráadásul, ha a szakadár közösség még a régi föderációhoz képest is erőteljesebben multikulturalista, tehát a hatalmat még inkább dekoncentráló és rugalmasabb alkotmányos rendszerű politikát ajánl a majdani kisebbségeinek? Észak-Írországot nagyjából fele-fele arányban lakják katolikus írek és protestáns britek. A szabadság szemszögéből semmivel sem „jobb” az, hogy most a katolikus kisebbség él egy protestáns többségű unióban, mint az, ha a helyzet fordítva lenne. De ha tudhatnánk előre (amit persze nem tudhatunk), hogy a szecesszió, majd az esetleges unió Írországgal éppenséggel növelné az északi régió autonómiáját, akkor a „szabadság-iránytű” máris efelé, tehát a szecesszió felé látszana mutatni. (Arról nem beszélve, hogy a nyolc és fél milliós, egyesült Írországon belül a körülbelül egymilliós népességű protestáns kisebbség különben is nagyobb hatalmi súllyal bírna, mint amekkorával a szintén egymilliós ír kisebbség manapság bír a hatvanhétmilliós Egyesült Királyságban – vagyis még Oldenbourg kritériuma is a szecesszió mellett szól.) Másodszor, Fusco szerint azt is érdemes figyelembe venni, hogy a szecesszió hogyan rendezné át a gazdasági, erőforrásbeli viszonyokat. Katalónia és Skócia esete ebből a szempontból elég problematikus: mindkét esetben arról van szó, hogy a jelenlegi állami keretből (majdnem) a leggazdagabb régiók próbálnak kiszakadni. Joggal merülhet föl a gyanú, hogy szecesszió esetén jelentős gazdasági, erőforrásbeli kár érne Spanyolországot és az Egyesült Királyságot, és ennek hatása lenne az újonnan kialakuló hatalmi viszonyrendszerre is. De megintcsak, a helyzet ennél bonyolultabb is lehet. Ha például egy többnemzetiségű államban a kisebbség által lakott, akár relatíve gazdagabb régiót a kormányzat szándékosan és súlyosan kizsákmányolja – például ha óriási aránytalanság van aközött, hogy a régió mennyi adót fizet be az államkasszába, és hogy aztán mennyit kap vissza –, akkor a kisebbség igenis jogosan érezheti magát elnyomott pozícióban.

Egy bökkenő van csak ezekkel a megfontolásokkal: a *jövőre* vonatkoznak, ami viszont mindig bizonytalan. Gyakran egyáltalán nem lehet előre látni, hogy hosszú távon mi növeli és mi csökkenti a hatalmi elnyomást: a szecesszió vagy pedig éppen az állam egyben tartása? Ez csapda, ami elkerülhetetlenül következik a republikánus elmélet *instrumentális* jellegéből: abból mármint, hogy az elmélet önmagában nem tartja értékesnek a területi önrendelkezést, hanem csakis akkor, ha a szabadsághoz valamit hozzá is tesz (Bachvarova 2018). A republikánus gondolkodás persze nem az egyedüli, ami efféle korlátokba ütközik.

Minden instrumentális elmélet küszködik a problémával. Jó példa lehet Lenin híres dilemmája a nemzetiségi kérdéssel kapcsolatosan (Lenin 1988a, 1988b). Lenin elvi szinten úgy gondolta, hogy minden nemzetet megillet az önrendelkezés joga, habár azzal, hogy ez a jog *másodlagos* a kommunista forradalom szempontjaihoz képest. Ez azt jelenti, hogy a szecesszió valójában csakis akkor megengedhető, ha biztosra lehet venni, hogy a szakadár régióban elég erős a kommunista mozgalom, és meg tudja majd őrizni a hatalmát. Ahol viszont erős a „reakció”, ott a területi önrendelkezés jogát nem célszerű érvényesíteni: ennek csak az lenne az eredménye, hogy a szakadár régióban átveszik a hatalmat ezek a „reakciós” erők, és megbukik a helyi kommunista kormányzat. A probléma viszont az, hogy még ha rövid távon erősnek is tűnik valahol a forradalom, akkor is lehetetlenség megmondani, hogy ez közép- és hosszú távon is így fog-e maradni. És hát történetileg nagyon jól tudjuk, hogy a *Párt* nem bízta a dolgot a véletlenre: végül is sehol, azaz *semelyik* kisebbségek által lakott régióknak sem engedte meg a területi önrendelkezést. (Egyébként a lenini logikából nyilván az is következik, hogy ha a többségi, orosz nyelvterületen esetleg meggyöngyülne a kommunista hatalom, akkor azok a kisebbségek által régiók, ahol a kommunista hatalom továbbra is erős, elvileg elszakadhatnak, hogy helyben megvédhessék a forradalom vívmányait – kvázi a többségi, orosz társadalomtól.)

VII.4 Következtetés

De akárhogy is legyen, ezzel az egésszel csak a korábbi, részint Oldenbourg nyomán megfogalmazott következtetésemet akartam megerősíteni: a republikánus mérce alapján eldönthetetlen a szecesszió és a föderációs egység dilemmája. Általános és fontos érvek szólnak mindkettő opció mellett, egyértelmű megoldás pedig nincsen. Ha valamire, hát legfőljebb csak arra jó a republikánus mérce, hogy meghatározza a szecessziós igények *megtárgyalásának* demokratikus és méltányos kereteit. Azt ugyanakkor hozzá kell tenni ehhez, hogy a szecesszió és a föderáció dilemmája nem mindig szigorú vagy-vagy kérdés. Hogy a határ konkrétan hol legyen, az persze az. De van egy másik oldala is a történetnek. Először is láttuk már, hogy a multikulturális rezsimek alternatívája nem mindig az egységes nemzetállam, hanem néha egyszerűen egy *másik* multikulturális rezsime létrehozása. Másodszor, arról is lehet spekulálni, hogy egy szecessziós mechanizmus alkotmányos megerősítése éppenséggel erősítheti is a föderáció jó működését és végső soron az egységét is. Lluís Perez szerint ez lehetne megoldás a katalán-kérdésre is: ha a spanyol alkotmány

kevésbé lenne merev, és lehetővé tenné a szecesszióról szóló helyi népszavazások megszervezését, akkor az „zsarolási potenciált” adna a kisebbségek által lakott régióknak, és arra ösztönözné a központi kormányzatot, hogy tekintettel legyen ezeknek a régióknak az igényeire. Ezért ha úgy tetszik, a kiválással való „fenyegetőzés” elméletben arra is jó lehet, hogy méltányosabbá, következőképpen stabilabbá is tegye a föderációt (Perez 2017: 67-8). Ez persze ismét csak spekuláció. Fusco a maga részéről elég szkeptikus: ha a „zsarolás” bejáratott gyakorlattá válik, a központi kormányzat előbb-utóbb egyszerűen meg fogja szokni, és „blöffként” fogja kezelni. Ha a föderáció „jó” működését szeretnénk garantálni, akkor inkább a régiók autonómiáját kéne a alkotmányos védelemben részesíteni. A szecesszióval való zsarolás ehhez nem biztos, hogy bármit is hozzátehet (Fusco, kézirat: 15). Sőt, még az is lehet, hogy hosszú távon elvesz belőle. Ha a szeparatizmus témája folyamatosan jelen van egy ország politikai diskurzusában, az éppenséggel hisztériát is kelthet, és ezért a föderáció, meg egyáltalán a multikulturális politika kereteit szűkíteni igyekvő, szélsőségesen nacionalista pártok megerősödését eredményezheti. Ez nagyon is reális veszély, amivel Perez egyáltalán nem számol.

Külön kérdés persze, hogy egyáltalán hogyan nézhet ki az a bizonyos keret, ami a republikánus mérce szerint megfelelő volna a szecessziós követelések megtárgyalásához. Oldenbourg erre is kidolgoz egy lehetséges modellt. Dönteni csakis a helyi többség dönthet, népszavazáson. De hogy a népszavazás ténylegesen szabad (azaz nem domináló) legyen, ahhoz meg kell felelnie bizonyos követelményeknek. Először is, meg kell akadályozni, hogy a napirendet a politikai elit uralja. Ennek érdekében be kell vonni a polgárok szélesebb rétegeit abba a folyamatba, ami során eldől, hogy egyáltalán mi lesz a népszavazáson föltett kérdés. Habár elvben erről is lehetne előzetesen szavaztatni, a kézenfekvőbb megoldás Oldenbourg szerint a fókuszcsoporthoz való kutatás. Másodszor, a népszavazás után a határok kijelöléséről is a lehető legdemokratikusabban kéne határozni, nem pedig politikai alkuk mentén. Az is fontos, hogy az államadósságot a szecesszió után méltányosan osszák föl a felek egymás között, tehát senkire se háruljon aránytalanul nagy teher (Oldenbourg 2017: 179-82, 192-4). Ez az egész természetesen egy végletesen normatív, a valóságtól teljességgel elrugaszkodott megközelítés. A szecesszió valóságos körülményeit sohasem ilyen-olyan igazságossági kritériumok szokták meghatározni, hanem a konkrét hatalmi erőviszonyok. A felek értelemszerűen a saját eredményeiket szeretnék optimalizálni, és nem adnak föl több

területet annál, mint amit mindenképpen muszáj. Oldenbourg erre nem reflektál, de persze nem is tagadja egy percig sem. Ennek föltehetően az az oka, hogy ő maga még csak nem is próbálkozik meg azzal, hogy valóságos körülményeket írjon le. A republikánus modell, amit ismertet, egy *vállaltan* normatív konstrukció. Az efféle modellek pedig nem arra valók, hogy megértessék velünk a politikai valóságot, hanem „csak” arra, hogy erkölcsi fogódzókat adva segítsenek nekünk eldönteni, hogy mikor mondható egy szecessziós folyamat igazságosnak, és mikor nem. Ez is fontos.

VIII. Republikanizmus és bevándorlás: mit diktál a szabadság?

VIII.1 Bevezetés

A migrációról szóló politikafilozófiai viták egyik legneuralgikus pontja az a kérdés, hogy a bebocsátást kérő tömegek igényeit vajon korlátozhatja-e a fogadó állam kormányának és polgárainak igénye, hogy önállóan rendelkezzenek a közösségük sorsáról. A liberális elmélet híresen nem ad egyértelmű választ erre. Ezt nyilván lehet limitációnak is tekinteni. A 2015-ös bevándorlási-, részint menekültválság óta a határellenőrzés kérdése az európai politikai viták középpontjába került, és mivel most is százezrek, sőt milliók remélnék bebocsátást az Unió külső határai közelében, igencsak sürgető lenne kitalálni, hogy mi a teendő. Ha kifejezetten a politikafilozófiától várjuk, hogy világosan megmondja, mit lenne helyes tennünk, akkor a liberalizmusnak (sajnos?) nincs túl sok haszna. Éppen ezért lehet figyelemre méltó azoknak a mai republikánusoknak a próbálkozása, akik a liberális elmélet helyett a republikanizmust ajánlják alternatívaként, mondván, hogy ez már igenis megoldja a dilemmát, és bebizonyítja, hogy az állami határellenőrzés és bevándorlás-korlátozás *igenis* erkölcstelen dolgok. A dilemmát szerintük az dönti el, hogy minden embernek jogos igénye lehet a szabadságra, vagyis arra, hogy senki más ne gyakoroljon fölötte domináló túlhatalmat. Ez az igény alapvető, ezért hát perdöntő súlya van a határellenőrzés kérdésében is.

Ebben a fejezetben ezt a republikánus vállalkozást kritizálom, és bebizonyítom, hogy a liberálishoz hasonlóan a republikánus elmélet sem ad egyértelmű választ a dilemmára. A dominanciától mentességgént értett szabadság ugyanis elvont eszmény, az állami bevándorlás-korlátozás ellenzése és támogatása egyaránt kikövetkeztethető belőle. Húzzuk alá kétszer: nem akarom eldönteni, hogy a nyitott vagy a zárt határok politikája, illetve az állami szuverenitás védelme vagy gyöngítése-e a helyes. Nem tárgyalom azt a kérdést, hogy az államoknak van-e joguk kizárni a területükre belépő idegeneket, ahogy azt sem, hogy ha van is ilyen jog, ez milyen erkölcsi megfontolásokkal támogatható meg. Csak azt szeretném bebizonyítani, hogy az efféle dilemmákat, illetve konkrétan az *állami* határellenőrzéssel kapcsolatos dilemmát az esetek elsöprő többségében a republikánus szabadság-mérce (és a

republikánus elmélet általában) sem dönti el. Mindössze két konkrét esetben egyértelmű, hogy a mérce mit diktál: a menekültek befogadását írja elő, és azt, hogy minden bevándorló rendelkezzen egy *minimális* kihívási joggal a saját bebocsátási igényének az elbírálása során. De hogy ezen túlmenően mi a teendő, és hogy a bevándorlók többségét kitevő „gazdasági” bevándorlók előtt ki kéne-e nyitni a határt vagy sem, vagy hogy az állami szuverenitás erős legyen-e vagy sem – mindezt nem ad választ a republikánus mérce. Úgyhogy akár a nyitott, akár a zárt határok mellett, illetve akár az erős állam, akár a nemzetközi szabályozás szeretnénk érvelni, egyéb dolgokra *is* muszáj lesz hivatkoznunk.

VIII.2 A demokrácia és a segítségnyújtás dilemmája

A határok megnyitása mellett szóló fő érvet a liberális Carens fogalmazta meg. „A határon örök állnak, az örök kezében puska”, de ezeket a dolgokat csak mi nem vesszük észre, illetve ha észre is vesszük, „természetes”, helyeselhető adottságokként kezeljük – mondja Carens, nyilván a gazdag, nyugati polgárok nézőpontjából. Talán érthető, ha kint akarjuk tartani a bűnözőket és a terroristákat. Csakhogy a bebocsátást kérők elsöprő többsége nem bűnöző, és nem is terrorista, hanem egyszerű, békés ember, aki jobb sorsot keres magának és a gyermekeinek. Rájuk ugyan milyen jogon fogunk fegyvert? Ha nem engedjük be ezeket az embereket, azzal nemcsak a mozgásszabadságukat sértjük meg, hanem az esélyek globális egyenlítését is hátráltatjuk. Olyan elképesztő gazdasági és erőforrásbeli különbségek vannak ma a világon, hogy ha a nyugati államok lezárják a határaikat, azzal rontják a harmadik világba született szegények lehetőségeit, hogy kikecmeregjenek a helyzetükből. A kitörési lehetőség sokak számára az emigrálás. A nekik nyújtható segítség kézenfekvő formája ezért a befogadás. Következésképpen a bevándorlás korlátozása erkölcstelen (Carens 2013).

Ezt a gondolkodást sokan, méghozzá *nem* csak jobboldaliak és konzervatívok, de némely liberálisok is egyoldalúnak gondolják. A tömeges bevándorlás megváltoztatja a fogadó társadalmakat: egyes városok, régiók túlnépesednek, átalakulnak a munkaerőpiaci viszonyok, egyes szférákban csökkennek a bérek, terhelődik a szociális ellátó rendszer, gyöngül a kohézió és a bizalom, és helyenként megszűnik a társadalom régi kulturális arculata is. Nem meglepő, hogy az államok kormányai és a társadalmak szélesebb rétegei is gyakran úgy ítélik meg, hogy ezeket a hatásokat jobb volna lassítani, néha akár megállítani

is.²⁵ Ettől a ponttól válik az egész erkölcsi dilemmává. Ha egy ember, vagy ha ezzel analóg módon: egy közösség kimondja, hogy mit akar, és hogyan képzei el a jövőjét, akkor annak súlya van.

Persze igaz, hogy a demokratikus önrendelkezésnek a liberális elméletben vannak határai: addig és nem tovább érdekes, hogy mit akar a nép, amíg alapvető jogok nem forognak veszélyben. Emlékezhetünk a korábbi példára: hiába támogatja a többség a halálbüntetés bevezetését, az élethez való jog akkor is alapvető és ezért *sérthetetlen*. A bökkenő az, hogy a bevándorlásról szóló vitában ez az elv nagyon korlátozott tanulságokkal szolgál. Alapjogok csupán egy specifikus bevándorló típus, a háborúk, üldöztetés és éhínség elől menekülők esetében forognak veszélyben. Az elsöprő többséget alkotó „gazdasági” bevándorlók esetében már nem, ezért hát többnyire az a helyzet, hogy a fő liberális elv, az alapjogok miatti aggodalom alapján lehetetlenség eldönteni, hogy a bevándorlás korlátozása helytelen-e vagy sem. A dilemmában egy fokkal gyengébb megfontolások állnak szemben egymással. Szigorúan nézve a bevándorlók mozgásszabadsága és esélyegyenlősége, és a fogadó társadalom önrendelkezése sem alapjogi kérdés. A nyitott határok hívei a második igényt persze bagatellizálják, és úgy vélik, hogy valójában áldilemmával van dolgunk: a bebocsátást kérők igényei majdnem mindig előbbrevalóak, hiszen a kirekesztő bevándorlás-politika messze nagyobb károkat okoz a kívül rekedteknek, mint amekkorát a befogadás okozhat a hazai lakosságnak. Ez azonban túlzás és általánosítás. Először is, a belépési és az önrendelkezési igényeket nem olyan könnyű összemérgetni. A felek különféle „károkat” szeretnének elkerülni, és ezek nem is mindig forintosíthatóak. Mi van például a kohézió és a kulturális arculat miatti aggodalommal? Másodszor, még ha a „károk” forintosíthatóak, akkor is általánosítás azt mondani, hogy ezek mindig a bevándorlók számára a nagyobbak. Sok függ attól, hogy honnan hová próbálnak migrálni emberek, és hogy a célországba mennyien jönnek, mekkora a leterheltség és így tovább. Harmadszor, a nyitott határokat pártoló nézet előfeltételezi a kozmopolitizmus elfogadását, azt tehát, hogy a honfitársaink igényeit soha nem helyezhetjük az „idegenek” igényei elé. Egyáltalán nem evidens, hogy ez lenne az erkölcsileg helyes álláspont. Végül negyedszer, még ha elfogadjuk a

²⁵ Természetesen nemcsak efféle, erkölcsileg méltányolható indokokra hivatkozva szokták a bevándorlás korlátozását követelni. A szélesebb társadalmi rétegekben jelen levő bevándorlásszkeptikus attitűdök mögött irracionális félelmek, alulinformáltság és rasszizmus is előfordul.

kozmpolitizmust, akkor sem biztos, hogy rögtön meg kéne nyitni a határokat. A segítségnyújtásnak nem a befogadás az egyetlen működőképes módja. A fejlettebb államok a szegényebb államokban, helyben is beavatkozhatnak, például ilyen-olyan segély- és hitel-programokkal, az UNICEF-nek vagy a Nemzetközi Vöröskeresztnek adott befizetésekkel, közvetlen működőtőke befektetésekkel, békefenntartással és egyébekkel is. Ilyen és ezekhez hasonló indokokra hivatkozva rengetegen igyekeznek bebizonyítani, hogy liberálisként nem csak a nyitott határok politikája mellett lehet erkölcsileg érvelni. A dilemma valós (Benhabib 2004: 19; Blake 2013; Blake 2020; Hoye 2016; Miller 2005; Miller 2010; Miller 2016; Wellman 2008; Wellman 2016).

Mit tud kezdeni egy republikánus ezzel a dilemmával? Az utóbbi évek politikafilozófiai vitáiban könnyen azonosítható a fősodorbeli vélemény: eszerint a republikanizmusnak *eredeti* és *egyértelmű* mondanivalója van a dilemmáról, amely mondanivaló a dominanciától óvó szabadságeszményből ered. A bevett konklúzió ugyanaz, mint Carensé: az állami határellenőrzés és bevándorlás-korlátozás erkölcstelen dolgok. Ezen a szinten a republikánus mondanivaló nem túl eredeti. Ha valami eredetivé teheti, akkor az az alapja és az érvelése. Ami az alapját illeti, ez az lenne, hogy a bevándorlás-korlátozás nem azért erkölcstelen, mert sérti az esélyegyenlőséget és a mozgásszabadságot – ez a liberális Carens érve –, hanem *azért*, mert kiszolgáltatottságot teremt, alávetve a bebocsátást kérőket a fogadók domináló hatalmának. Ez a mai republikanizmusban szintén bevett nézet szerint perdöntő jeletőségű. Hogy a gondolat mennyire eredeti, afelől ismét támad némi kétely. Csak ismételni tudom a korábbi fejezetekben újra meg újra fölmerülő érvet. Ha a túlhatalom kritikája valójában nem republikánus kuriózum, akkor az efféle kritikára alapozott politikai koncepciók eredetisége is kétséges.

De ez még nem jelenti, hogy a bevándorlásról szóló republikánus mondanivaló, ellentétben a liberálissal, ne lehetne egyértelmű. A fősodorban minimális a változatosság. Az elsőprő többség szót sem ejt róla, hogy a republikánus szabadságeszményt bármiféle kétértelműség jellemezné a befogadás vs. kizárás kérdésében (Benton 2014; Costa 2020a; Hoye 2016; Hoye 2018; Hoye 2019; Owen 2014; Sager 2014; Ujlaki 2020). Mások elismerik a kétértelműséget, de bagatellizálják, és nem is igazán érvelnek ellene (Honohan 2014; Rochel 2019). Alább ezeket a véleményeket kritizálom. Nagyon kevés, a fősodortól eltérő

megközelítésre tudok csak építeni. Az egyik kivétel Philip Pettité, aki egy az egyben tagadja, hogy az állami határellenőrzés domináló volna (Pettit 2012: 162). Ezzel nem értek egyet, helyette Sarah Fine 2014-es cikkét követem, és hozzá hasonlóan a republikánus elmélet és benne a szabadságeszmény messzemenő kétértelmősége mellett érvelek (Fine 2014). Megjegyzendő, hogy a fősodoron belül érdekes kivétel Hoye-é, aki bár szintén egyértelműnek látja, hogy mit diktál a szabadság, ehhez hozzáteszi, hogy a republikánus hagyomány és a szélesebb elméleti keret azért igenis kétértelmű (Hoye 2016; Hoye 2018).

VIII.3 Republikánus érvek az állami határellenőrzés ellen

Mi köze tehát a dominanciának a bevándorláshoz? Pettit szerint alapesetben semmi sem. Az állami határellenőrzés analóg a hazai törvénykezéssel: beavatkozásnak mindkettő beavatkozás, de ha nem dominálnak, akkor nem is szabadságellenesek. Nagyon fontos viszont, hogy érvényesülnie kell a „nem kell, ha nem lehet” kritériumának. A helyzet az, hogy a fejlettebb államok, ha akarnák, sem tudnák befogadni a globális dél valamennyi rászorulóját. Erre nincsen kapacitás. A *kivándorlás* engedélyezése nem vitás: ha egy állam bezárja az állampolgárait, és nem ereszti őket külföldre, akkor jóformán börtönként működik. De a *befogadás* más tészta. Itt muszáj, hogy érvényesüljenek észszerűségi kritériumok. Ha egy fejlett állam teljesen megnyitja a határait, akkor előbb-utóbb olyan nagy bevándorló tömegek árasztják el, hogy kétségessé válik a joguralom és azoknak a politikáknak a működtetése is, amelyek a szabadságot otthon garantálják (Pettit 2012: 162-79). Ez afféle „horror-forgatókönyv” volna: a sokszerűen végbemenő túlnépesedés várhatóan lakhatási válságot okoz, tömegek kerülnek az utcára, a szociális ellátó rendszer meg az egészségügy túlterheltté válik, nő a bűnözési ráta, széthullik a társadalmi kohézió és így tovább. Pettit ezt már nem mondja ki, de a „horror-forgatókönyv” valóra válása az „indirekt kozmopolitizmus” lehetőségét is aláásná: a fejlett államoknak nem csak a hazai, szabadságot garantáló politikákra nem maradna pénzük, hanem a külföldi segélyezésre sem. Ez dupla veszteség lenne a globális egyenlőség hívei számára.

Minden realitás-érzéke ellenére azonban Pettit megközelítése republikánus szemszögből nagyon is támadható (Benton 2014; Costa 2020a; Honohan 2014; Owen 2014; Rochel 2019; Sager 2014; Ujlaki 2020). A migráció különféle formái közti differenciálás *nélkül* is el lehet mondani, hogy a bevándorlók egy csomó, dominálónak is nevezhető

élethelyzetbe kerülnek. A túlhatalom, amivel találkozni szoktak, néha állami, máskor privát eredetű. Először is, a nyugati államok kormányai nem ritkán már azelőtt meg akarják állítani a bevándorlókat, hogy azok a határaikhoz érnének. Ennek érdekében egyezségeket kötnek idegen országokkal (az EU például Törökországgal), sőt akár nem-állami milíciákkal is, hogy ők blokkolják a vándorlási útvonalakat. A potenciális bevándorlónak semmi kontrollja nincs az efféle egyezségek megkötése fölött, így ezek nagyon is dominálónak mondhatóak (Costa 2020a: 3). De tegyük föl, hogy az illető eljut a célország határához! Ha legálisan szeretne bebocsátást kérni, rögtön aláveti magát a fogadó bürokrácia hatalmának (Costa 2020a: 4, 7-8; Owen 2014; Rochel 2019). Costa ezt a hatalmat még az EU és az USA esetében is rendkívül önkényesnek tekinti, és például arról beszél, hogy a bürokraták teljesen egyoldalúan dönthetnek a befogadásról, senki sem ellenőrzi őket, és nyugodtan visszautasíthatnak olyanokat is, akiket elvileg igenis be kéne eresztetni. Ez erős túlzás. Nem igaz, hogy a határokon működő bürokrácia fölött ne lenne ellenőrzés: belső, hatósági vizsgálatok is léteznek, de civil szervezetek is, amelyek az esetleges jogsértéseket jelentik (vö: Rochel 2019). Abban az értelemben viszont a bürokrácia hatalma igenis önkényes, hogy maguk az érintett bevándorlók semmi kontrollal nem rendelkeznek afölött, hogy kapnak-e státust vagy sem.

Aztán, még akiknek sikerül legálisan bejutniuk, gyakran ők is hatalmilag alárendelt helyzetbe kerülnek a befogadó társadalomban. Ezek az emberek elvileg bármikor deportálhatóak. Nem rendelkeznek azonos politikai jogokkal (Magyarországon csak az önkormányzati, de nem az országgyűlési választásokon szavazhatnak), és ezért a politikai pártokat sem ösztönzi semmi, hogy az igényeiket azonos súllyal vegyék tekintetbe (Costa 2020a: 4-5). Az állampolgársággal nem rendelkező bevándorlók emellett fokozottan kiszolgáltatottak a privát hatalomnak is (Benton 2014: 57). Ha a vízum meghosszabbítása aktív munkaviszonyhoz kötött, az rákényszerítheti az embert, hogy kizsákmányoló munkahelyi feltételeket is elfogadjon. Az is előfordulhat, hogy a vízum meghosszabbítása helyi állampolgárral kötött házassági viszony fennmaradásához kötött. Benton kizárólag bevándorló nőkkel példálózik, azt sugallva, hogy az efféle kritériumok patriarchális elnyomást eredményeznek: a bevándorló nők kénytelenek lesznek mindent eltérni az „őshonos” férjüknek, mert ha nem így tesznek, deportálják őket. Benton ezt nem véletlenül nem mondja ki kerek pereg, hiszen ez, ebben a formában nem is volna igaz. A házassági

kritériumban semmiféle eredendő szexizmus nincsen, hiszen az eset fordított is lehet: bevándorló férfi is nőülhet „őshonos” nővel, ennek eredménye pedig pontosan a nő javára kedvező hatalmi aszimmetria lenne. Egy másik tekintetben viszont Benton lényeges pontosítást vezet be. Az állampolgársággal nem rendelkező bevándorlók valójában *nem* mindig domináltak, hanem csak akkor, ha „költéses” nekik kilépni a helyzetükből. Kilépni kétféleképpen lehet: vagy újabb emigrálással, vagy az állampolgárság megszerzésével. A „költéses” is sokfélék lehetnek: ezek egy része személyes, másik része adminisztratív jellegű. Az újabb emigrálás személyes költsége lehet az új hazában szerzett család, barátok, ismeretségek, társadalmi hálózat, munkahely és egyebek elvesztése. Adminisztratív, intézményi szemszögből az a releváns kérdés, hogy mennyire szigorú a naturalizációs törvény. Ha nehéz állampolgárságot szerezni, az magas költség, időben, energiában és pénzben egyaránt. A domináltság mértékének *általános*, tehát mind a személyes, mind pedig az adminisztratív költségek mérlegelése kapcsán érvényes indikátorai viszont azok, hogy a bevándorló mióta tartózkodik az országban, milyen jól beszéli a nyelvet, milyen státusa van, mennyi pénze, mekkora keresete, és az, hogy milyenek a körülmények (van-e háború, üldöztetés vagy ilyesmi) abban az országban, ahonnan a bevándorló eredetileg jött, és ahová esetlegesen visszaküldhetik (Benton 2014).

Rengetegen viszont egyáltalán nem legális úton jutnak át a határon. Ezek a „papírokkal” nem rendelkező, illegális bevándorlók sok szempontból még az eddigi esetekhez képest is kiszolgáltatottabbak. Minthogy szabálysértéssel lépnek be az ország területére, folyton attól kell tartaniuk, hogy a hatóságok fölfedezik, megbüntetik, majd deportálják őket. Ugyancsak kitettek a privát dominanciának, még hozzá még nagyobb mértékben, mint az állampolgársággal nem rendelkező, ámde legális bevándorlók. Nem bízhatnak a munkaadójukban, a főbérlőjükben, sőt a szomszédaikban sem, hiszen ezek konfliktus esetén bármikor följelethetik őket a hatóságoknál. Ha bajba kerülnek, nem hívhatják a rendőrséget, mert ezzel lelepleződne a státusuk, ami valószínűleg megintcsak a deportálásukhoz vezetne. Egy szó, mint száz, az illegális bevándorlót a törvény egyszerűen nem védi ugyanúgy, mint mindenki mást. Ez is jogosan nevezhető dominanciának (Costa 2020a: 4).

Pettit bevándorlás-korlátozást védő modelljének tehát a republikánus mérce felől nézve túl erősek az előföltevései, és ezért csak egy nem létező, ideális világban működik. Konkrétan akkor lenne igaz, hogy a határellenőrzés és a bevándorlás-korlátozás egyáltalán nem dominálnak, ha a korlátozásokat bilaterális egyezmények szabályoznák, és ha a szóban forgó határ két demokratikus államot választana el. Így csakugyan föltehetnénk, hogy a bilaterális egyezmények a két állam polgárainak akaratát tükrözik. Még ha a korlátozások bele is avatkoznának az emberek mozgásszabadságába, nem lennének dominálóak, és tekinthetnénk rájuk „balszerencseként”, ahogy Pettit mondaná. Csakhogy ezek az előföltevések a valóságban ritkán érvényesülnek. Létezik persze alternatívája a bilaterális egyezményeknek. Ez egy multilaterális egyezmény volna, valamiféle kontrolláló és demokratikusan is elszámoltatható nemzetközi szervezettel. Pettit modellje számára ez azonban nem lenne kiút: ő pontosan azt szeretné bizonyítani (kevés sikerrel), hogy az államok részéről egyoldalúan meghatározott bevándorlás-korlátozások önmagukban nem dominálnak (Costa 2020a: 9).

Mi lenne tehát a következetesebb republikánus válasz a bevándorlás kérdésére? El kell mondani, hogy a fősodor valamelyest megosztott ezen a téren. Ami a határellenőrzést illeti, Costa a nyitott határok politikája mellett foglal állást. A Pettit által vizionált „horror-forгатókönyvet” nem tartja valószínűnek, hozzátéve, hogy a fejlett országok már most is rengeteg költségvetési forrást fordítanak olyan, szerinte másodlagos szférákra, mint a hadsereg vagy a gazdasági és technológiai fejlesztés. Ezeket a forrásokat át lehetne csoportosítani, és így a jelenleginél messze több bevándorló befogadására maradna pénz (Costa 2020a: 17). Hogy az ötlet életszerű-e, az persze vitatható. Ha a bevándorlók befogadására költött pénz alternatív költsége óriásira nő, és például a gazdasági- és a technológiai fejlesztés kárára megy, az hosszú távon csökkenti a költségvetés bevételi oldalát és az állam befogadási kapacitásait is. De ez különálló, inkább praktikus kérdés. Egy másik, a Costától eltérő álláspont szerint a bevándorlás-korlátozás nem önmagában szabadságellenes (hiszen „csak” beavatkozás), ezért amit föl kell számolni, az az államok által önkényesen, tehát *egyoldalúan* gyakorolt bevándorlás-korlátozó politika (Fine 2014: 18). Ezt többféleképpen is meg lehet csinálni. Az egyik megoldás az, ha maguk az érintettek, tehát a bebocsátást kérők kapnak beleszólást a határellenőrző mechanizmus és talán a bevándorlás-politika meghatározásába is (Honohan 2014: 34-42). A másik megoldás egy

nemzetközi ellenőrző hatóság létrehozása lenne, esetleg a máris létező UNHCR megerősítése a bevándorlás-politikáról meghozott állami döntések felügyeletére. A cél itt is ugyanaz volna: a nemzetállami hatáskörök gyöngítése, elmozdulás a „többszintű” szuverenitás felé (Bohman 2008), és mindezt annak érdekében, hogy a bevándorlók ne legyenek kitéve a kormányzati bürokráciák önkényes hatalmának (Fine 2014: 24-5; Honohan 2014; Costa 2020a: 8).

Mi a helyzet a már bevándoroltak jogaival? A republikánus diskurzus fősodrában egybehangzó a vélekedés: ezeknek az embereknek az állampolgárságra hasonlító, vele körülbelül azonos jogosítványokkal járó státus kéne, hogy járjon, méghozzá az országban való, akár csak ideiglenes letelepedés (Benton 2014: 62-5; Honohan 2014: 34-42; Owen 2014), sőt akár az illegális határátlépés után is automatikusan (Sager 2014). Szintén lehetséges megoldás, hogy az ország egyes városai „menedékként” működjenek, ahol a helyi hatóságok nem alkalmazzák az országosan egyébként hatályos, az illegális migránsokra vonatkozó kiutasítási törvényeket (Hoye 2019). A nyugati társadalmakban a bevándorlók persze most sincsenek teljesen magukra hagyva. Sokukat már az érkezéskor családtagok várják, de ha nem, hát rosszabb esetben is majdnem mindig van már helyben egy számukra otthonos etnikai diaszpóra közösség. Ugyancsak vannak bevándorlás-támogató politikai pártok, nemzetközi civil és érdekszervezetek, NGO-k. A fogadó államok, különösen az EU-ban, mindenféle szociális juttatásokat és integrációs programokat biztosítanak a jövevényeknek, és elvi lehetőséget nyújtanak az állampolgárság megszerzésére is. Hogy mindez elég-e vagy sem, arról lehet vitatkozni. Benton sajnos elég nagy általánosságban beszél, és ezen az általános szinten mondja, hogy a naturalizációs törvény laza, a szociális juttatások szintje pedig magas kell, hogy legyen (Benton 2014). De hogy ez *konkrétan* mit jelent, és hogy a svéd, a brit vagy a német szabályozás például megfelel-e az elvárásoknak, az már homályban marad. Ám a lényeg nem is ez. Sem a könnyített naturalizáció, sem a menedékvárosok, sem a szociális juttatások, sem a támogató közeg nem üti meg a republikánus mércét önmagában. Hogy a bevándorlók ne legyenek dominálva, ahhoz legfőképpen az kell, hogy ők maguk is bírjanak némi kontrollal a saját sorsuk fölött. A demokráciát innen nézve tehát nem-igen lehet pótolni (Benton 2014; Fine 2014: 21-2). Sager az összes alternatívát hiányosnak látja. Az USA-ban szokásos bírói felülvizsgálat például – amellet, hogy nem kellően hatékony – csak a létező jogszabályokra építhet, holott a

bevándorlók részéről arra is lenne igény, hogy a jogszabályok változzanak, megkönnyítve a letelepedést. A bevándorlókat „küldő” országok kormányaitól szintén nem várható a diaszpóra érdekeinek képviselete, hiszen ezek az országok nem rendelkeznek valódi hatalommal a célországokban. Sager itt helytelenül általánosít: ha a célország és a küldő ország közti hatalmi aszimmetria a küldőnek kedvez, akkor az efféle érdekképviselet igenis lehet sikeres. Panama nyilván nehezen védi meg az állampolgárait az USA-ban. De fordítva már nem ez a helyzet. Abban viszont már igaza lehet Sagernek, hogy a bevándorlóknak nyújtott demokratikus jogokat – a republikánus mérce perspektívájából – nem csak a bírósági ellenőrzés, de szociális jogok és a formális kereteken kívül eső, mozgalmi politika sem helyettesítheti, legfeljebb csak kiegészítheti. Egyrészt a hazai szakszervezetek érdekei nem ritkán nagyon is ütköznek a jövevények érdekeivel (hiszen versengenek velük a munkahelyekért, a bevándorlók olcsóbban vállalnak munkát, és ezért az érkezésük lenyomja a béreket), másrészt pedig az informális politikai képviselet egyszerűen nélkülözi a törvényi garanciákat, és ezért instabil is a formális politikai jogokhoz képest (Sager 2014: 11-2).

VIII.4 Republikánus érvek az állami határellenőrzés mellett

Ezek volnának hát a következetes republikánus nézetek, szemben Pettit következetlenségeivel? Bizonyítottunk tekinthetjük, hogy az egyetemes szabadság célja a nemzetállami szuverenitás csorbítását diktálja? Nem, ennyire mégsem letisztult a kép. A dominanciától való megszabadulás valójában nagyon is diktálhat állami bevándorláskorlátozást. Magyarul mondva, a befogadás vs. kizárás dilemmájában a republikánus mérce igenis mindkét fél mellé odaállítható. Fine arra emlékeztet, hogy a szabadság megélésének nem csak egyéni, de kollektív szintje is van. A (demokratikus) kormányok igénye, hogy a határellenőrzésről önállóan dönthessenek, nagyon is (kollektív) *szabadságigénynek* nevezhető a szó republikánus értelmében. Mert mi történik akkor, ha a nemzetállami szuverenitást akár a bebocsátást kérők, akár valamiféle nemzetközi szervezet korlátozza? Ilyenkor pontosan az történik, hogy a politikai közösség veszít az önkormányzati, önmagát *hatalmilag* kontrolláló jogosítványyaiból, és ehelyett „idegenek” szereznek befolyást a hazai törvények és politikák meghatározásába. Ha például egy nemzetközi szervezet határozza meg, hogy egy-egy állam mennyi bevándorlót engedjen be, az csökkenti az állampolgárok jogát arra, hogy a saját, kollektív akaratuk szerint szervezzék meg a politikai életet otthon (Fine 2014: 22-3; lásd Skinner 2010: 98-9). Ez nagyon is hatalmi-, nagyon is dominancia-

kérdés. A probléma elméleti szinten persze kezelhető. Bohman többszintű szuverenitás-modellje éppen erről szólna: ha az emberek közvetlen demokratikus kontrollt gyakorolnának a nemzetközi szervezetek fölött is, akkor az itt meghozott döntések már nem lennének dominálóak. Hogy a valóságban az ilyen elképzelések mennyire életszerűek, az persze vitatható. Fine elég szkeptikus: szerinte ha széttagoljuk a szuverenitást, annak csak az lesz a vége, hogy a döntéshozatal még kevésbé lesz demokratikusan ellenőrzött, mint manapság. A nemzetállami politika egyáltalán nem optimális, de az alapján, amit eddig tudunk például az EU működéséről, elég nehéz elképzelni, hogy az efféle, nemzetek feletti szervezetekben hatékonyabb lehetne a demokratikus elszámoltathatóság (Fine 2014: 24-5).

Ugyanakkor van másik eshetőség is, amivel Fine valamiért nem számol. Fine a nemzetközi szervezetek és az államok (továbbá a *demokratikus* államokon keresztül a polgárok) viszonyában észlel potenciális dominanciát. De a kormányok és a saját állampolgáraik közti viszony is ugyanígy lehet domináló, mégpedig akkor, ha a kormány nem olyan politikát folytat, mint amelyet a polgárok szeretnének. Nyilván mindkét irányban lehet elfogult a kormány: előfordulhat, hogy a többség nyitott határokat szeretne, és ehhez képest a kormány korlátozza a bevándorlást, és fordítva, az is előfordulhat, hogy a többség a bevándorlás (szigorúbb) korlátozását szeretné, ennek ellenére viszont a kormány nagyszámú jövevényt enged be. *Ha van* mérhető preferencia a bevándorlással kapcsolatosan, és a kormány ezt következetesen figyelmen kívül hagyja, az nyugodtan értelmezhető dominanciaként. Fine-nak igaza van: ha egy demokratikus állam kormánya nem dönthet szabadon egy olyan központi kérdésről, mint a határellenőrzés, akkor az közvetve dominálhatja a kormányt megválasztó polgárokat is (Fine 2014: 24; vö. Laborde – Ronzoni 2016). De az szintén dominálhatja őket, ha a *tulajdon* kormányuk cselekszik következetesen a demokratikus akarat ellenében: ekkor is ugyanúgy elvesztik a kontrollt afölött, hogy miként alakuljon az otthonuk népességszáma, lakhatási helyzete, szociális körülményei, kulturális arculata és sok minden egyéb.

És ráadásul nem is csak maga a szabadság, hanem a szabadsághoz *instrumentálisan* kapcsolódó egyéb értékekre hivatkozva is lehet republikánusként a bevándorlás korlátozása mellett érvelni. Pettit „horror forgatókönyve” nyilván így is olvasható lenne: a tömeges bevándorlás azzal is árthat a szabadság ügyének, hogy erodálja a társadalomban a közösségi

kötelékeket, a kohéziót, a bizalmat és az állampolgári erényt – márpedig ezekre az „eszközökre” óhatatlanul szükség lenne a szabadság garantálásához. És van rá némi empirikus bizonyíték, hogy a tömeges bevándorlásnak csakugyan ilyen hatásai vannak (Alesina – Ferrara 2002; Delhey – Newton 2005; Putnam 2007; Soroka – Johnston – Kevins – Banting – Kymlicka 2018). A bevándorlók eltérő kulturális referenciákkal rendelkeznek, gyakran más nyelvet beszélnek és más vallásúak, és ez megnehezíti a kapcsolatteremtést a többségi lakossággal. Hoye is abból indul ki, hogy ezek a kulturális eltérések gyakran politikai implikációkkal bírnak: a jövevények olyan társadalmakból érkeznek, ahol mások a normák, mást szokás gondolni a jó politikáról és az erkölcsről. Ha viszont a nemzetállam szintjén akarunk erényes polgárokat nevelni, akkor valamiféle – vitatható, de valamelyest azért stabil – helyi konszenzusra mégiscsak szükség lesz a normákról. Ezért van az, hogy a közösségi integráció *ebben* az intézményi keretben nemzeti, patrióta nevelést jelent, és magában foglalja a bevándorlás korlátozását is, hiszen máskülönben a normákról szóló konszenzus újra meg újra felborulna (Hoye 2016: 3).

Elméleti szinten a kozmopolitizmus ezt a problémát is kezeli. Ha az erényre nevelés azért diktálja a bevándorlás korlátozását, mert maga az erény az állami kerethez kapcsolódik, akkor egyszerűen el kéne felejtetni az államot, és az erényről szóló vitát inkább egy nemzetek fölötti föderáció, esetleg a „világköztársaság” szintjén kéne lefolytatni. Hogy egy ilyen kísérlet mennyire lenne életszerű, az azért bizonytalan (Fine 2014: 24-5). A korábbi fejezetekben erről volt már szó. A lényegét megismételve: ténykérdés, hogy a modern demokráciának támasztékot adó fő közösségi kötelék *manapság* még mindig a nemzeti érzés. Ez az, ami garantálja a szükséges összetartást és bizalmat a társadalom tagjai között (Miller 2008: 142-3). Nem tudjuk, hogy a kozmopolita identitás ezt a szerepet rövid- vagy középtávon be tudná-e tölteni helyette. És minthogy ezt nem tudjuk, érdemes körültekintőnek lennünk, mert máskülönben nem csak a nacionalizmus, hanem vele együtt a demokrácia alatt is vágni fogjuk a fát (Laborde 2002: 604).

De erényre nevelés ide vagy oda, a tömeges bevándorlás *középtávon* a dominanciát csökkenteni hivatott jóléti államnak sem tesz jót. Azért csak középtávon érvényesül a hatás, mert a tömeges bevándorlásnak előbb meg kell történnie, idő, amíg ez elkezd bizonyos társadalmi rétegeket zavarni, és még több idő, amíg ezt az „érzetet” valamely politikai erő

fölkarolja, és eljuttatja a döntéshozatal szintjére. Hogy a jóléti állam visszaszorulása mire nézve jó indikátor, az persze vitatható. A multikulturalizmusról szóló fejezetben erre már kitértem. Az mindenesetre tény, hogy a hatás létezik. *Nem* egészében érinti a jóléti államot: míg az univerzális juttatásokra nézve nincs szignifikáns hatása, addig egyes célzott programokra már nagyon is van. Ezek pontosan azok a juttatások, legfőképpen a munkanélküli segély, amelyek kedvezményezettjei között a bevándorlók felülreprezentáltak (Soroka – Johnston – Kevins – Banting – Kymlicka 2018). Ezt a hatást szokás „jóléti sovinizmusnak” nevezni.

VIII.5 A dilemma feloldása?

Egy szó, mint száz, a bevándorlás-korlátozás mellett és ellene is fölhozhatóak republikánus megfontolások. A jelek szerint tehát visszajutottunk a kiinduló dilemmánkhoz. Nagy kérdés, hogy ez a dilemma megoldható-e a republikánus keretben. Ha például kimutatható lenne, hogy a bebocsátást kérőket érő dominancia messze nagyobb, mint a fogadó állam polgárait fenyegető dominancia-formák, az nyilván megoldás lenne, mert kiderülne, hogy a dilemma mégiscsak áldilemma. Eddig általánosságokban beszéltem, és nem-igen differenciáltam a migráció különféle formái között. De vannak egyértelmű esetek. A tipikus példa a háborúk, éhínség vagy üldöztetés elől menekülők (Fine 2014: 14-5). Ezek az emberek olyan nagy mértékig kiszolgáltatottak, hogy a fogadó állam polgárainak önkormányzati igényei a dominancia-mérccével mérve eltörpülnek mellettük. Ha a menekülteket nem fogadják be valahol, akkor valószínűleg súlyos szenvedés, akár a halál várja őket. Csakhogy ez egyáltalán nem is vitás kérdés. Mindenki, tehát a bevándorlás-korlátozó liberális nacionalisták és Pettit is egyetértenek abban, hogy a menekülteket be kell fogadni (Fine 2014: 17; Miller 2016; Pettit 1997: 152). Ha a dominanciától óvó mérce csak az ilyen, mások szerint is teljesen egyértelmű esetekben oldja meg a dilemmát, az még nem túl érdekes. Az lenne az érdekes, ha a gazdasági bevándorlók sokkal bizonytalanabb ügyéről is mondana valami egyértelműt. Erre viszont, mint mindjárt látjuk, nem képes.

A kortárs diskurzusban ötféle módon próbálnak reagálni erre a problémára, és a dilemmát a bevándorlás-támogatás meg az állami szuverenitás csorbítása javára eldönteni. Az első típusú próbálkozás Rochelé, aki elismeri, hogy a dilemma abban az értelemben valós, hogy a határellenőrzés jogának elvétele és a nemzetállami szuverenitás csökkentése

is dominálhatja az adott állam polgárait. Rachel éppenséggel csak úgy véli, hogy ez nem nagy ár a bevándorlók segítése érdekében. A dilemmát végső soron a tapasztalati tudásunk dönti el. Rachel szerint, míg a gazdasági bevándorlók jellemzően tényleg segítségre szorulnak, addig semmi jel sem utal arra, hogy a tömeges bevándorlás fölszámolná a szabadságot garantáló intézményeket a fogadó államokban. Mindezt, véli Rachel, az univerzalista republikanizmus egyértelműen az állami szuverenitás gyöngítése mellett áll (Rachel, 2019: 17-8). És egy banális szinten ebben van is igazság. Nyugat-Európa országai hét évtizede a tömeges bevándorlás célpontjai, és lám, egyikük sem változott még liberális demokráciából autokráciába. Akkor hát megoldódott a dilemmánk? Nem, erről sajnos nincsen szó. Rachel ugyanis csúsztat. Egyrészt az, hogy a Pettit-féle „horror-forгатókönyv” sehol sem vált még valóra, részint nyilván annak tudható be, hogy a totálisan nyitott határok politikáját sem alkalmazta még egyik nyugat-európai ország sem. A tapasztalati tudás, amire Rachel hivatkozik, pontosan az állami határellenőrzést föl nem számoló gyakorlat eredménye. Másrészt még ha a szabadság és a szabadságot garantáló „eszközök” nem is vesztek el ezekben az országokban, negatív tendenciákról igenis beszélhetünk. Hivatkoztam már a kutatásokra, amelyek ezt támasztják alá: a tömeges bevándorlás erodálja a közösségi kötelékeket, a kohéziót, a bizalmat és az állampolgári erényt. Ezek a kutatások természetesen nem állnak vitán kívül. De figyelmen kívül hagyni az efféle adatokat, és Rachelhez hasonlóan magától értetődőnek venni, hogy „semmi” sem utal rá, hogy a tömeges bevándorlás kihívás lenne a szabadságra nézve: ez súlyos csúsztatás.

A második típusú próbálkozás Honohané, aki úgy oldja meg a dilemmát, hogy a határellenőrzést egyszerűen kivonja mind a szuverén, mind pedig a demokratikus önrendelkezési jogok köréből. Ami a szuverenitást illeti, ennek lényege, véli Honohan, a kormányzat és a neki alávetett népesség, illetve a kormányzat és az idegen kormányzatok közti viszonyok szabályozásában rejlik. Az, hogy kik, hogyan és mennyien kelnek át az ország határain, a szuverenitás szempontjából érdektelen kérdés, és ezért az államnak egyáltalán nem csökkenti a szuverenitását, ha a bevándorlás-politikáról nem dönthet önállóan, hanem például egy nemzetközi ellenőrző hatóságnak kénytelen alávetni magát. Ezzel párhuzamosan, habár minden közösségnek joga van a demokratikus önrendelkezéshez, de mivel a politikai közösség nem olyan, mint egy klub, ez a jog nem terjedhetne ki a tagság korlátozására (Honohan 2014: 43-44). Persze meglehet, hogy ezek a

dolgok csakugyan így vannak. Ami viszont rendkívül meglepő, az az, hogy Honohan egyáltalán semmiféle érvet sem hoz föl a tézisei mellett. Így elég nehéz bármit is kezdeni velük. Az egész elképzelés *ad hoc* jellegű. Nem állítom, hogy a határellenőrzés erős jog lenne, vagy hogy magától értetődően felülírná a bebocsátást kérő migránsok igényeit. De itt nem is ez a kérdés. A kérdés az, hogy a határellenőrzés értelmezhető-e szuverén vagy önrendelkezési jogként. Honohan semmivel sem támasztja alá, hogy ne lehetne akár így, akár úgy értelmezhető.

A harmadik típusú próbálkozás szintén Honohané, aki ugyanebben a tanulmányában azt is fölveti, hogy a demokratikus önrendelkezésbe azért sem fér bele a határellenőrzés joga, mert a bevándorlás korlátozása nem analóg a területvédelemmel. Nem vitás, hogy egy politikai közösség csak akkor lehet szabad, ha *kívülről* nem dominálják más államok vagy ilyen-olyan szervezetek (Laborde – Ronzoni 2016; Pettit 2014). A republikánus elmélet élesen ellenzi a gyarmatosítást, de a nagytőke elhatalmasodását is. Csakhogy, véli Honohan, a bevándorlás nem állítható párhuzamba ezekkel a dolgokkal: a bevándorlók nem domináló ágensek, hiszen nem áll rendelkezésükre ehhez elegendő erőforrás, egyénileg, vagy legföljebb csak a családjukkal kelnek útra, és gyakran kifejezetten szegények is a fogadó társadalom átlagához képest – úgyhogy értelemszerűen inkább ők vannak alárendelt helyzetben (Honohan 2014: 43-44). Honohannek ebben igaza is van. Ezért a dilemma azon a szinten most már eldőlni látszik, hogy a bebocsátást kérőnek a republikánus szabadság felől nézve igenis jó, ha van *valami* beleszólása abba, hogy beeresztik-e vagy sem. De kérdés, hogy ez a „valami” a gyakorlatban mit jelent és kikre vonatkozik. Sajnos Honohannál sűrű homály van ezen a téren is (Honohan 2014: 42). Ha például a bevándorlók beleszólása kvázi-vétójogot jelentene, az nem sokat segítené, mert egyszerűen csak megfordítaná a helyzetet: a határellenőrző bürokrácia elvesztené minden hatalmát, intézményileg kiüresedne, és a valódi döntéseket egy mindenkori kisebbség hozná meg. Ha viszont a beleszólás egy korlátozott *kihívási* jogot jelentene csak, az már értelmesebb cél volna, habár persze sok múlna a részleteken. Kiknek jár beleszólás és mibe? Ha csak a bevándorlási hatóságokkal kapcsolatba került jövevényeknek járna beleszólás a saját esetük elbírálásába, az életszerű lenne: jogos elvárás például, hogy ezek az emberek, ha nincsenek megelégedve a helyi bürokrácia döntésével, akkor feljebbviteli fórumhoz, mondjuk, a bírósághoz fordulhassanak az igényük újratárgyalásáért. Ám ha nem csak a konkrét határellenőrzési

procedúrába, hanem a bevándorlás-politika meghatározásába is jár beleszólás – márpedig Honohan egy ponton *ezt* is javasolja (2014: 42) –, és nem csak a határokhoz ért bevándorlóknak, hanem a potenciális bevándorlóknak is, az már tényleg kiüresítené a szuverenitást és a demokratikus önrendelkezést, és ráadásul rettenetes praktikus nehézségeket eredményezne. Amíg a bevándorlás-politikáról az állam parlamentje (esetleg helyi népszavazás) határoz, addig egy efféle beleszólás csakis úgy lenne kivitelezhető, ha minden bebocsátást kérő, sőt akár a potenciális bevándorlók is szavazati jogot kapnának a fogadó államban. Ebben az esetben már milliókról, sőt tízmilliókról beszélünk, olyanokról, akik esetlegesen több ezer kilométerre élnek az adott államtól, nincs hozzá semmi kötődésük és így tovább. Ennek így megintcsak nem lenne semmi értelme. Honohan viszont nem is ezt szeretné. Emlékezhetünk, hogy az ő modellje alapján erkölcstelen dolog, ha az állam önállóan határozhat a bevándorlás-politikáról: ehelyett szerinte egy nemzetek fölötti ellenőrző szervre volna szükség, például egy megerősített UNHCR-re. Evidens, hogy a (potenciális) bevándorlók igényei, panaszai számára ez lehetne a megfelelő „feljebbviteli” fórum, és nem a nemzetállami parlamentek. Ha tehát ragaszkodik némi praktikus kivitelezhetőséghez, akkor Honohan javaslatai – a bevándorlók kihívási jogosítványai és a globális szabályozás – kéz a kézben járnak. Csakhogy éppen ez az a pont, ahol „kilóg a lóláb”, és meglátszik, hogy Honohan érvelésében is van egy elég súlyos csúsztatás. Magukat a bevándorlókat tényleg értelmetlenség volna domináló ágensekként kezelni. Ebben Honohannek igaza van. De hacsak a bevándorlók kihívási jogait nem értelmezzük meglehetősen korlátozottan, és nem zárjuk ki például a bevándorlás-politikába való beleszólást, akkor a realitás talaján maradva ezek a kihívási jogok automatikusan a nemzetközi ellenőrző hatóság pártolásába „csapnak át”. Egy ilyen hatóság pedig igenis dominálhat. Említettem, hogy a nemzetközi szervezetekről szerzett tapasztalati tudásunk egyelőre nem támasztja alá, hogy ezek a szervezetek demokratikusabban működnének, mint a nemzetállamok. Épp az ellenkezője az igaz. Ezek a szervezetek „távol” vannak a polgároktól, nehezebb őket elszámoltatni, és nehezebb átlátni a működésüket. Magyarul mondva, habár maguk a bevándorlók nem domináló ágensek, a nekik járó erőteljesebb – tehát a bevándorlás-politika meghatározására is vonatkozó – kihívási jogok megkövetelik egy olyan szervezet működését, ami már igenis domináló ágenssé válhat. Ez ismét visszavezet a kezdő dilemmánkhoz. Honohan érve nagyon korlátozott értelemben nyújt rá

megoldást: egyedül arra szolgáltat nyomós okot, hogy a hatóságokkal kapcsolatba került bevándorlók a nemzetállami bírósághoz fordulhassanak a határellenőrző bürokrácia esetleges visszaélései miatt, de ezen túlmenően semmi egyébbe sem.

Egy negyedik megközelítés, ami szintén kapcsolódik a befogadás vs. kizárás dilemmájához, M. Victoria Costáé (2020a). Eddig a manapság bevett republikánus definíciót használtam, ami szerint valaki akkor van dominanciának alávetve, ha nem nála van a „gyeplő”, tehát nem ő kontrollálja a saját sorsát. El kell mondani azonban, hogy nem ez az egyedüli definíció. A hatalmi önkényt a kortárs republikánus diskurzusban háromféleképpen szokás érteni. Costa ezeket a különféle értelmezéseket veti össze, és megvizsgálja, hogy melyikből mi következik az állami határellenőrzésre nézve. A *kontroll*-alapú megközelítés tanulságairól már volt szó. Costa egyáltalán nem említi, hogy ennek a következetes alkalmazása bármiféle kétértelműséget eredményezne. Csak annyit szögez le, hogy ha az önkény az egyoldalúan, tehát kizárólag az állam által gyakorolt kontrollt jelenti, akkor ez a határellenőrzés esetében nyilvánvalóan fennáll. És csakugyan, ez a politika nem ad lehetőséget a bevándorlóknak, hogy beleszóljanak az őket érintő döntésekbe. Costa ugyanakkor nem ejt szót a kétértelműségről, holott a kontroll-alapú megközelítésnél ez nagyon is megvan. Láthattuk, hogy a bevándorlás korlátozása mellett szóló, a demokratikus önrendelkezésre hivatkozó érvek maguk is kontroll-alapúak. A dilemma tehát ezzel a mércével mérve nem oldódik meg. De mi a helyzet az önkény másik két definíciójával? A Lovett-féle *procedurális* megközelítés már Costa szerint is kétértelmű. Lovett kritériuma szerint akkor beszélhetünk hatalmi önkényről, ha két cselekvő társadalmi viszonyba kerül egymással, és a viszonyukat egyenlőtlen függőség jellemzi, olyannyira, hogy a hatalmi fölényt élvező cselekvő procedurális korlátok nélkül avatkozhat a hátrányban levő cselekvő dolgába (Lovett 2012). Costa elégedetlen ezzel a definícióval, mert felőle nézve *nem* minden, intuitíven domináló szituáció azonosítható a bevándorlás esetében. Konkrétan: csakis a határon már átlépett emberek problémái azonosíthatóak így, de nem a határon bebocsátást kérőké. Ennek az az oka, hogy társadalmi viszony és egyenlőtlen függőség csakis az előbbi, de nem az utóbbi esetben áll fenn. A bebocsátást kérő migránsok helyzete Costa szerint pontosan azért nehéz, mert *nem* állnak még társadalmi viszonyban a fogadó politikai közösséggel, holott igényük lenne erre. Lovett definíciójával az a fő baj, hogy a viszonyra és a függőségre tett hangsúly miatt az efféle kitettséget nem ismeri föl. Egy másik,

eltérő probléma az, hogy a procedurális kritérium önmagában azt sem árulja el, hogy milyen a jó procedúra. A rasszista szelektálás a határon jó vagy sem? Procedurális alapon ez eldönthetetlen kérdés, hiszen létezhet jól kidolgozott, ám rasszista procedúra is (Costa 2020a: 11-3). Costa végső soron úgy véli, hogy a három önkényesség-definíció közül az *érdek*-alapú a legmegfelelőbb. Ennek kidolgozása a korai Pettit nevéhez fűződik, és a lényege az, hogy akkor önkényes egy beavatkozás, ha nem az érintettek *objektíven* belátható érdekében áll (Pettit 1997). Ha van beavatkozás, ami a bebocsátást kérő migránsok érdekeivel ellentétes, akkor az a határellenőrzés. Ezek az emberek jobb gazdasági feltételeket keresve hagyták vagy hagynák el a szülőhazájukat, és ha a célország kormánya akadályozza őket ebben, az egyértelműen nem szolgálja a javukat (Costa 2020a: 14-6). Ez triviálisan igaz. Costa azonban egyoldalú. Nem veszi észre, hogy az érve az ellenkező tézis szolgáltatába is odaállítható lenne. Egy dolog, hogy a határellenőrzés nem áll a bebocsátást kérők érdekében. Csakhogy a másik oldalon az is igaz, hogy a bevándorlás meg a fogadó társadalomnak nem mindig áll érdekében. Maradva a hideg kalkulációnál: gazdasági szempontból a képzetlen tömegek érkezése gyakran költség a szociális ellátó rendszernek, rövid-, de néha még középtávon is. Persze *nem* mindig az: ahol munkaerőhiány van, ott igenis szükség van bevándorlásra a termelékenység növelése érdekében. De léteznek egyéb, a gazdasággal össze nem mérhető, inkább szubjektív költségek is: emlékezhetünk rá, hogy ilyenek a helyi társadalom kulturális arculatának változásával kapcsolatos félelmek. Ezért ha a közérdek a kritériuma annak, hogy a beavatkozás önkényes-e vagy sem, akkor ha például egy nemzetközi ellenőrző hatóság rákényszeríti az államot, hogy több bevándorlót fogadjon be, mint amennyire „szüksége” volna, az nagyon is tekinthető önkényes beavatkozásnak. Sőt, ha úgy vesszük, a közérdek mint kritérium éppenséggel azt is diktálhatja, hogy az állam bevándorlás-politikája végzettség, életkor, kulturális háttér és vélt gazdasági „haszon” szerint *diszkrimináljon* a bebocsátás kérő migránsok között – mint ahogy a kanadai rezsím ezt meg is teszi. A dilemma tehát továbbra is fennáll, Costa megközelítése nem oldja meg.

De ha maga a szabadságeszmény felől nézve nem is oldható meg a dilemma, az nem jelenti, hogy bizonyos, a szabadsághoz *instrumentálisan* kötődő értékek segítségével ne lehetne mégis megoldható. Erre tesz kísérletet az ötödik, egyben utolsó vizsgált megközelítés. Hoye sajátos történelmi tablón próbálja szemléltetni, hogy a republikanizmus

miért kéne, hogy pártolja a bevándorlást és az állami szuverenitás gyöngítését. A tabló egyik fő referenciája Machiavelli, aki úgy véli, hogy ha az állam hódító politikát folytat, jól teszi, ha az új területekről a fővárosba költözteti a lakosságot. Emögött az egyik megfontolás nyilván az, hogy a népes város erősebb, mint a néptelen, hiszen több katonát toborozhat, több kereskedője lesz és így tovább. Hogy a mai, túlnépesedő, sok helyen lakhatási válsággal és strukturális munkanélküliséggel küzdő Nyugat-Európa perspektívájából az ilyen megfontolásoknak mekkora a súlyuk, az erősen kérdéses. De Hoye fölvet mást is, éspedig, hogy a bevándorlás eltérő kultúrájú embertömeget hoz a városba, fölborítva a normákról szóló viszonylagos helyi konszenzust. Emlékezhetünk néhány bekezdéssel följebből, hogy Hoye szerint az egyik lehetséges republikánus válasz erre a kihívásra a bevándorlás korlátozása. Csakhogy nem ez az egyedüli lehetséges válasz. A republikánus hagyományban léteznek is tőle eltérőek. Ilyen például Machiavellié, aki Hoye szerint azért is támogatja a bevándorlást, mert a normákról szóló viszonylagos konszenzus fölborulása éppenséggel jót is tehet az állampolgári erényeknek: vérfrissítést ad a közvitáknak, és lehetőséget a konszenzusban „eltunyult” polgároknak, hogy megedződjenek, és végre gyakorolhassák az erényt. Az erény ugyanis csakis akkor edzett, ha kihívások érik, van mitől védeni, és van kiket meggyőzni a normák helyességéről. Akkor tehát, ha ott van vele szemben valami „más” is (Hoye 2016: 8). Habár Hoye-nak ez a megfontolása logikus, megvan az a baja, hogy teljesen spekulatív, és semmivel sem megalapozottabb, mint a vele ellentétes konklúzió, ami a normákról szóló konszenzust a bevándorlás korlátozásával védené. Ez utóbbi mellett is ugyanúgy szól intuíció. Ahogy a testedzés sem tesz jót, ha az ember pontosan ugyanazt a gyakorlatsort ismételteti éveken keresztül, ugyanígy az erény „edzésének” sem biztos, hogy az az ideális módja, ha a társadalomban generációról generációra nagyjából ugyanazok az eszmei, politikai csaták játszódnak le. Nyugat-Európába például ultrakonzervatív, vallásos bevándorlók is érkeznek, főleg a Közel-Keletről, és ezeknek a közösségeknek az integrációja során a testi integritás, a nemi egyenjogúság vagy a világi és a szentjog viszonya kapcsán olyan nézetekkel kéne a republikánus konszenzus nevében leszámolni, amelyek a kontinensünkön évtizedek, akár évszázadok óta kimentek a divatból. Ez nyilván feszültségekhez vezet.²⁶ Lehet, hogy az

²⁶ A feszültséget természetesen nem csak ez generálja, hanem a hazai idegengyűlölő, bevándorló-ellenes pártok is.

„edzés” megerősíti a konszenzust, de erre semmiféle garancia nincsen. Az is előfordulhat, hogy a bevándorlás gyöngíti a konszenzust, pláne, ha a jövevények nagy számban érkeznek. Lehetetlenség előre megjósolni ezeket a dolgokat. Hoyer történeti táblója azonban nem csak Machiavellire, de 18-19. századi amerikai republikánusokra is hagyatkozik. Mint Hoyer másutt bemutatja, létezett egy irányzat, ami a bevándorlásban egyáltalán nem veszélyt látott, hanem lehetőséget: akik az elnyomást ismerik, és el is menekülnek előle, azok várható, hogy az új, amerikai hazában a szabadság legmegbízhatóbb őrei lesznek majd, megbízhatóbbak, mint azok, akik a szabadságba otthon „belekényelmesedtek” (Hoyer 2018: 18-22). Túl azon, hogy ismét rendkívül spekulatív, Hoyer-nak ezzel az érveléssel az a másik baj, hogy csak egy nagyon specifikus bevándorló-típusra, az üldöztetés elől menekülőkre vonatkoztatható, de nem a gazdasági bevándorlók sokkal bonyolultabb esetére, amiről ez az egész dilemma szól. Hoyer ráadásul úgy von le normatív következtetést a 18. századi amerikai diskurzus nyomán, hogy közben kissé elkeni annak történeti körülményeit. A korabeli amerikai republikánusok ugyanis joggal teheték föl, hogy az üldözött és hozzájuk menekülő emberek többségében nem katolikusok, nem zsidók és nem is muszlimok, hanem nyugat- és közép-európai protestánsok lesznek, olyan közösségek tehát, amelyek kulturálisan hasonlítanak az amerikai többségi társadalomra. Itt tehát rasszista indokok is megférhettek. Arról nem beszélve, hogy lehetetlenség általánosítani: az elnyomó társadalmakból az emberek nem csak az elnyomás miatt emigrálnak, hanem például gazdasági indokokból is, és ezért az új társadalomba érkezve sem mind a szabadság, hanem sokan éppen a „hozott kulturális csomagjuk” legmegbízhatóbb „őreivé” válnak. Ezt egyébként Hoyer is nagyon jól tudja, elvégre a Machiavellire hagyatkozó korábbi érve pontosan ebből a premisszából indul ki.

VIII.6 Következtetés

Húzzuk alá ismét: nem akartam eldönteni, hogy a nyitott vagy a zárt határok, illetve az állami szuverenitás erősítése vagy a gyöngítése-e a helyes. Csak annyit akartam bebizonyítani, hogy ezt a republikánus szabadság-mérce nem dönti el, úgyhogy akár a nyitott, akár a zárt határok mellett akarunk érvelni, muszáj lesz más dolgokra is hivatkoznunk. Ezt az elméleti munkát nem lehet megspórolni. A republikánus mércék minden igyekezet ellenére nem oldják meg az efféle dilemmákat, pontosabban csak rendkívül kevés esetben oldják meg őket. Ez komoly limitáció. Ugyanez a liberális, *negatív* szabadságról egyébként nem mondható el – és ennek fényében kissé meglepő is, hogy egyesek, akik a nyitott határokat

védik, nem erre, hanem inkább a republikánus alternatívára hagyatkoznak. A negatív szabadság szemszögéből alapesetben semmilyen bevándorlás-korlátozás sem igazolt, éppen ezért a korlátozás-párti liberálisoknak is egyéb megfontolásokra kell hivatkozniuk (Fine 2014: 17-8).

Az utóbbi években mégis sokan próbálkoztak meg vele, hogy a republikánus szabadság-mércét önmagában, egy mindent megoldó normatív „varázspálcaként” használják föl a bevándorlással kapcsolatos, súlyos politikafilozófiai kérdések eldöntésére. Ez a mérce erre nem alkalmas. Amire alkalmas, az csak annyi, hogy megismételje a *menekültekre* vonatkozó konszenzusos véleményt, és hogy előírjon bizonyos, ámbár elég korlátozott kihívási jogokat a bebocsátást kérő (gazdasági) bevándorlók számára (is). Ezen fölül a szabadág mint mérce messzemenően kétértelmű. A gazdasági bevándorlókat érő dominanciát nehéz összemérni a demokratikus önrendelkezés korlátozásával járó dominanciával. Olyan ez, mintha az almát akarnánk a körtéhez hasonlítani. Különbféle dominancia-típusok ezek, és egyáltalán nem magától értetődő, hogy melyik a súlyosabb, vagy melyiknek mikor kéne prioritást élveznie. Még csak az sem biztos, hogy az ilyen dilemmákat elvont, elméleti szinten kéne megoldani. Nem mintha nem léteznének áthidaló megoldások. Ilyen például a fönti gondolatmenet során búvópatakként, újra meg újra megjelenő republikánus kozmopolitizmusé. Bohman, Honohan és mások reménykednek benne, hogy *lehetséges* olyan, a nemzetállamok bevándorlás-politikájába avatkozó nemzetek fölötti szervezet, ami a polgárok kezében hagyja a demokratikus kontrollt. Ezek a remények nagyfokú és nem túlságosan megalapozott optimizmusra vallanak. Csak ismételni tudom a *IV-es* számú fejezet konklúzióját: az állam mint intézményi keret belátható időn belül nem tűnik el, és a nemzetek fölötti szervezetekről eddig szerzett tapasztalati tudásunk sem kecsegtet azzal, hogy az efféle szervezetek az államoknál demokratikusabban fognak majd működni. Ez persze még változhat. Azonban a jelenlegi és a belátható időn belül várható realitásokkal számolva a republikánus kozmopolitizmus egyelőre nem életszerű, inkább csak *elméleti* megoldása egy rettenetesen komplikált problémának.

IX. Zárszó

Régóta folyik filozófiai vita a szabadságról, az egyenlőségről, a demokrácia alapjairól és a politikai közösségről. Melyik szabadságeszmény a vonzó? A pozitív, a negatív, esetleg egy harmadik? Mi kell ahhoz, hogy a társadalom tagjait egyenlőknek tekinthessük? Az elosztással vagy a társadalmi viszonyokkal kéne-e elsődlegesen foglalkozni? Mi a hatalom jelentősége ezen a téren? Egyáltalán: van-e bármi köze a szabadságról szóló vitának az egyenlőségről és a hatalomról szóló vitához? Kell-e demokrácia ezeknek az eszményeknek a garantálásához? Ha igen, és a demokrácia ennél fogva megvédelmezendő, akkor milyen elméletre kéne a védelmet alapozni? Milyen a jó „közfilozófia”? Hogyan kéne megoldani a demokrácia működtetésével járó kollektív cselekvési dilemmát? Micsodától kéne remélni, hogy az embereket cselekvésre, politikai részvételre motiválja? Vajon a jól belátott ön- és csoportérdek a megbízhatóbb támasz, vagy éppen a szolidaritás és a társadalom közösségi integrációja? Ha utóbbi, akkor: melyik közösségé? Hol lehet a legjobban érvényesíteni a szabadságot? Az államban? A *nemzetállamban*? Nemzetek fölötti föderációkban? A világállamban? Vagy épp ellenkezőleg: tán inkább anarchia kell? Ezek mind-mind releváns politikafilozófiai kérdések.

A mai republikánusok fő hibájának azt tekintem, hogy ezekből a filozófiai dilemmákból mindenképpen politikai-ideológiai kérdést próbálnak csinálni. Ezt nem úgy értem, mintha a politikai implikációkat egy az egyben megúszhatónak gondolnám. Csupán arra célzok, hogy a mai republikánusok úgy állítják be ezeket a filozófiai vitákat, mintha léteznének „a” republikánus álláspontok az egyik oldalon, és „mindenki más”, liberálisok, konzervatívok, baloldaliak és a többiek a másik oldalon. A legfontosabbnak hitt törésvonal egyértelműen az, amit egyesek a liberalizmus és a republikanizmus között vélnek fölfedezni. Ne felejtjük el azt, amiről a bevezetőben volt szó. A mai republikanizmus alapvetően liberalizmus-kritikai irányzatként jelent meg húsz-huszonöt évvel ezelőtt a politikafilozófiai diskurzusban. Az egyik dolog, amin tetten érhető ez a politikai-ideológiai törekvés, az a történeti hagyomány magyarázata. Skinner, Pettit, Viroli és mások egy elméleti konstrukcióból indulnak ki. Úgy vélik, hogy a republikánus gondolkodás lényegében a

szabadság egy sajátos koncepciójáról és az önkényuralom kritikájáról szól. Ez számukra a kiindulópont, majd erre alapozva sorolnak egyes mai és korábbi politikafilozófiákat ilyen vagy olyan irányzatokhoz. Akiknél fölfedezik ezeket a nézeteket, azokat mind-mind a republikánus hagyomány részeinek tekintik. Erről már eleve láttuk, hogy kissé ellentmondásos eljárás. Locke, Rawls és Dworkin – igaz, részleges – kiemelése a liberális hagyományból, majd átemelése a republikánusba, igencsak merész vállalkozás. Mint ilyen, veszélyes is. Ha az amúgy széles körben liberálisnak tekintett elméletekről sorra derül ki, hogy tartalmazznak „republikánus” elemeket – például az önkényuralom kritikáját –, akkor nem lehet, hogy egész egyszerűen az derült ki, hogy az előzetes elméleti spekuláció volt helytelen? Vagyis: elképzelhető, hogy mégsem „republikánus” darabkákra bukkantunk a liberális elméletben, hanem egyszerűen az derült ki, hogy maga a liberális hagyomány gazdagabb, mint Skinner, Pettit és Viroli prekonceptiói sejtetik.

A másik dolog, ami a politikai-ideológiai törekvés szempontjából fontos, az a normatív, politikafilozófiai érvelés szintje. A disszertáció erről szólt. Először is, a szabadságról szóló vitából a legtöbb republikánus azt próbálja meg kihozni, hogy míg a liberális elmélet a minimális, „éjjeli őr” állam koncepciójához van közelebb, addig a republikanizmus a nagy, beavatkozó és demokratikus államhoz. Sőt, kis túlzással: a republikánus elmélet *balra* van a liberálistól. Másodszor, a demokráciáról és a demokratikus részvételről szóló filozófiai vita során a mai republikánusok azt próbálják meg bebizonyítani, hogy ők nagyobb hangsúlyt tesznek a részvételre, fontosabbnak tartják, és így jobban működő „közfilozófiát” is tudnak nyújtani, mint a liberálisok. Harmadszor, a republikánusok hajlamosak azt állítani, hogy a liberálisok a demokrácia működéséhez elengedhetetlennek vélt közösségsszervezés feladatát sem tudják megoldani, de legalábbis a megoldásaik messze elmaradnak a republikánus opció minőségétől. Negyedszer, a republikánus elméletet többen az etnikai nacionalizmus meghaladásának eszközeként kezelik, a patriotizmus „szelíd”, „barátságos” koncepciójaként. Végül ötödször, az is gyakori tézis, hogy a republikánus elmélet egyértelmű receptet kínál a multikulturalizmussal, a szecesszionizmussal és bevándorlással kapcsolatos erkölcsi, politikai dilemmák megoldására is.

Ezekről a szembeállításokról azonban rendre kiderült, hogy hamisak. A valóság sokkal bonyolultabb. Tetszik, nem tetszik, a filozófiai viták egyáltalán *nem* mindig konvertálhatóak politikai-ideológiai ellentétre. Egy-két esetben igen, de láttuk, hogy még ezekben az esetekben is elég korlátozottak a tanulságok. A liberális és a republikánus szabadságeszmények tényleg más milyenek, és ha *csak* ezeket vesszük kiindulópontul, akkor valóban eltérő politikai konklúziókhoz fogunk jutni. Ez esetben a filozófiai álláspontokat tényleg föl lehetne húzni a jobb-bal tengelyre. Míg a negatív szabadság elég nyilvánvalóan a minimális állam felé mutat, addig a dominancia kiküszöbölése mint cél könnyedén teszi lehetővé a beavatkozó, demokratikus, de úgy is mondhatnánk: szociáldemokrata állam támogatását. A „baj” az, hogy a szélesebb elméleti kontextust figyelembe véve ez a politikai-ideológiai szembenállás rögtön felszívódik. Nem csak azért, mert egyéb erkölcsi megfontolások – például az egyenlőség-elv – miatt a liberális elmélet is felhasználható a túlhatalom kritizálására és a „nagy” állam védelmére, hanem azért is, mert a dominancia kiküszöbölésének célja sem evidensen vezeti az embert a baloldalra. A minimális állam, a piacpárti, „jobboldali” gazdaságpolitika mellett is nyugodtan lehet „republikánus” megfontolásokra hagyatkozva érvelni. A szabadságról szóló filozófiai vitából ennél fogva nem következik jelentős politikai-ideológiai szembenállás, sőt. Ami a demokráciáról és a közösség-szervezésről szóló filozófiai vitákat illeti, ezek tekintetében nagyon hasonló a helyzet. A republikánus elvárások az esetek többségében minden további nélkül beleilleszthetők a liberális elméleti keretbe is. A „mérésékelt” patriotizmusban nincs semmi sem, ami kikékhíthetetlen feszültségben lenne ezzel a kerettel. A demokratikus, részvételi elvárások esete egy fokkal bonyolultabb. A neorománok elvárásairól azt láttuk, hogy szintén nincsenek feszültségben a liberális alapértékekkel. Egyedül a különféle populista republikanizmusok esetében áll fenn ilyen feszültség. De normatív szempontból még ez sem biztos, hogy tragédia. A populista politikai program mindent egybevetve nem részesítendő előnyben a neorománnal vagy a „republikánus liberálissal” szemben.

A multikulturalizmus, a szecesszionizmus és a bevándorlás esetében sincs szükségszerű politikai ellentét liberálisok és republikánusok között. Ennek két oka van. Az egyik ok az, hogy nem létezik „a” republikánus és „a” liberális program ezeken a területeken, és így határozott politikai törésvonalat sem igazán lehet fölrajzolni a két filozófiai irányzat között. Liberalizmusok és republikanizmusok is mindkét oldalon vannak: mind a

multikulturalista, mind a multikulturalizmus-ellenes; mind az egységpárti, mind a szecesszió-párti; és mind a nyitott határokat, mind pedig a bevándorlás-korlátozást támogató oldalakon. Az elméletek elvontak, és nagyon sokféle politikai következtetést le lehet belőlük vonni. A republikánusok kiinduló motivációja persze érthető: a dominanciától óvó eszmény, a maga komplexitásának köszönhetően – annak mármint, hogy szabadság- és egyenlőségi megfontolásokat egyaránt magába foglal – egyszerű receptet kínál egy sor bonyolult probléma megoldásához. Sajnos azonban most is szembe kell vele nézni, hogy egyszerű receptek nem léteznek. Az elméleti, filozófiai munka egyszerűen nem spórolható meg: akkor sem, ha a multikulturalizmusról, akkor sem, ha a szecesszióról, és akkor sem, ha a bevándorlásról van szó. Az egyéb területekről, a gazdaságpolitikáról, a környezetvédelemről meg a többről nem is beszélve.

A „törésvonal” elmosódottságának, illetve nem létének másik oka az, hogy a republikánus mérce különben sem olyan egyedi. Sokszor botlottunk ebbe a problémába, kicsit unalmas is lehet már, de ettől még el kell ismételni egyszer utoljára. A mai republikánusok mindenképpen a dominanciától óvó szabadságideálból próbálják levezetni az ilyen-olyan politikaelméleti és közpolitikai kihívásokra adott válaszaikat. Az utóbbi két évtizedben kiterjedt diskurzus alakult ki, ami egy sor témában produkál elemzéseket a republikanizmus állítólagos mondanivalójáról, és szinte mindig ugyanezzel a szabadságra alapozó logikával operál. Az utolsó három fejezetben azért tértem vissza erre újra meg újra, hogy látszódjon, mennyire problematikus az egész diskurzus. A II-es számú fejezet óta ugyanis tudjuk, a republikánus szabadságeszmény idevágó implikációi nem olyan egyediek, mint első látásra tűnik. Ebből – tetszik, vagy sem – az következik, hogy a szabadságeszményre épülő, egyéb politikaelméleti és közpolitikai területekre vonatkozó, specifikusan „republikánusnak” nevezett válaszok sem okvetlenül azok, mint aminek nevezik őket. *Polemikus* szemszögből egy egész diskurzus épült itt homokra. A túlhatalommal, az önkényuralommal szembeni kritikák nem sajátíthatók ki republikánus részről. Ez, tehát a politikailag is relevánsnak tekintett egalitarizmus sokkal kiterjedtebb eszmei hagyomány, pláne a felvilágosodás óta.

Két esetben látom csak határozottnak a republikánus elmélet politikai implikációit, már ami a politikai közösség kérdését illeti. Egyfelől ha elfogadjuk a republikánus – de

amúgy sok liberális által is osztott – spekulációt, mely szerint a szabadság garantálása és a demokrácia működtetése közösségi integrációt, vagy konkrétan patriotizmust követel, akkor manapság jó okunk van ragaszkodni a nemzetállami kerethez. Másfelől viszont számolni kell a nemzetállam etnokulturális elfogultságával is, és a problémát a multikulturális politikák *bizonyos* mérvű pártolásával ellensúlyozni kell. Ha az a kérdés, hogy miről szól ma a republikanizmus politikai közösségi programja, akkor úgy vélem, ez a két pont a lényeg. A konklúzió mögött bevallottan pesszimista kalkuláció rejlik. Abból indultam ki, hogy az optimista kozmopoliták várakozásai irreálisak: az állami és nemzeti identifikáció politikai relevanciája manapság még erős, és a belátható jövőben is az lesz. A demokrácia működtetéséhez szükségesnek vélt közösségi integráció más keretben egyelőre nem tud létezni, de legalábbis nem lehet elég erős. Az is tény, hogy a nemzetközi szervezetekről szerzett tudásunk egyelőre nemigen támasztja alá, hogy ezek a szervezetek demokratikusabban tudnának működni, mint az államok. De hogy mérsékeljük a nemzetállamok helyben hagyásával járó károkat – tehát csökkentjük az etnikai, kulturális alapú dominanciát –, az egyes nemzeti igényeket jó lesz „kijátszani egymás ellen”. Erről szól a multikulturalizmus politikája. A republikánusoknak ezt is támogatniuk kell manapság, bár igaz, hogy csak bizonyos mértékig. A szeparatizmus és a szeparálódás (feltételes) tilalma konkrét határ. De emellett egyéb, a helyi demokrácia működésével és a republikánus erkölccsel messzemenően ellentétes kulturális prakszisok korlátozása is szóba jöhet.

A végeredmény egyáltalán nem ideális. A nemzetállammal nem lehet „pragmatikus” szövetséget kötni. Az efféle szövetség elkerülhetetlenül „aktivizmusba” csap át, és így nagyon komoly hosszú távú károkhoz is vezet: aláássa a kozmopolita intézményi rend és identitás kialakulásának, illetve megerősödésének perspektíváit. Nyilván nem értene mindenki egyet azzal, hogy ez káros eredmény. De az egalitárius elmélet – mindegy, hogy republikánus vagy liberális – logikus implikációja akkor is ez. Ha nagyon elégedetlenek vagyunk az elmélet távolról sem ideális, nemzetállamot pártoló politikai programjával, akkor több, mint valószínű, hogy a republikanizmust is egyelőre úgy ahogy van, el kéne felejtenuünk. Nem mintha nem létezne neki kozmopolita irányzata. Természetesen létezik ilyen. Ez azonban úgy vélem, hogy *manapság* még nagyon gyenge empirikus lábakon áll, és így elméletben sem igazán támogatható. Rövid- és középtávon a szabadság garantálásához és a demokrácia működtetéséhez szükségesnek vélt (patrióta) közösségi

integráció aláásása jóval kézzelfoghatóbb veszéllyel fenyeget, mint a kozmopolitizmus perspektíváinak gyengítése. Nem tudjuk, hogy valaha létre tud-e jönni demokratikusan elszámoltatható nemzetközi rezsim, akár többszintű, akár világállami. Azt viszonyt nagyon is tudjuk, hogy a szabadság mennyire törekeny dolog. Nem biztos, hogy a hosszú távú célok elérése érdekében érdemes rövid távon aláásni azokat az intézményeket, szokásokat, közösségi formákat, amelyek a szabadságot manapság oly sok helyen sikerrel tudják garantálni.

Lehet, hogy ebben tévedek. A hivatkozott tudás és kalkuláció természetesen *kontingens*. Semmiképpen sem szerettem volna azt sugallani, hogy a pesszimista megközelítés vitán fölül állna, vagy hogy az optimistább jóslatok evidensen tévesek lennének. Senki sem látja előre a jövőt. Meglehet, hogy a veszély rövid távon egyáltalán nem olyan nagy, mint ahogy én mérem föl, és igenis érdemes lenne a hosszú távú, republikánus szempontból kétségkívül ideális célok felé lépkedni. Sőt, lehet, hogy egyenesen abból kéne kiindulni, hogy a nemzetállamnál a kozmopolita rend csakis jobb, szabadabb és demokratikusabb lehet, meg hogy már amúgy is a küszöbön áll. Az efféle optimizmus teljesen más következtetések felé mutat a republikánus célokkal kapcsolatosan is. Ha a nemzetállami rend megtartását tartjuk nagyobb veszélynek – mondjuk, a vele járó háborúk és a nacionalizmus sovinszta tendenciái miatt –, akkor nyilván nem lesz sok dilemmánk azzal kapcsolatosan, hogy mi a teendő. A kozmopolita identitás politizálásáért és a patrióta-nacionalista érzületek háttérbe szorításáért kell harcolnunk. Ezt tisztességgel persze csakis akkor tehetjük meg, ha előbb elhisszük, hogy a cél reális, és létre lehet hozni egy demokratikusan elszámoltatható – pontosabban a nemzetállamnál ezen a téren jobban teljesítő – globális intézményrendszert.

Talán nem kell külön mondani, milyen sok múlik azon, hogy melyik kalkulációk a reálisak. Emlékezhetünk, hogy a pesszimista megfontolásokra milyen kulcsfontosságú helyeken utaltam vissza. Ezekre hivatkozva mondtam, hogy a nemzeti, kulturális elemet totálisan megspóroló patriotizmus programja visszás, hiszen maradéktalanul csakis az anarchiában vagy valamiféle világállamban lenne megvalósítható. Szintén erre hivatkozva állítottam, hogy rossz ötlet nagy hatalommal felruházott nemzetközi ellenőrzést intézményesíteni a migráció szabályozására. A republikánusok egalitárius megfontolásai

szempontjából nyilván az lenne a legjobb, ha az optimista várakozások lennének megalapozottak. Hogy azok-e vagy sem, majd elválnak. Én csak néhány alapvető megfontolást szerettem volna említeni, amelyek a pesszimista nézetet erősítik. Egyébként ha ezek a megfontolások helyesek, az azt is jelenti, hogy a kozmopolitáknak, pláne a radikálisabbaknak, a republikanizmus manapság nem túl jó opció. Olyan elméletet kéne inkább választaniuk, ami nem épít ilyen nagy mértékben a közösségi integrációra, és ehelyett abból indul ki, hogy demokratikus rendszer efféle integráció *nélkül* is működni tud. Ez kozmopolita szempontból egyébként nem tragédia. Nem tudjuk, és nem is tudhatjuk, hogy a közösségi integráció fontosságáról szóló (republikánus) spekulációk úgy általában megalapozottak-e vagy sem.

X. Irodalomjegyzék

- Alesina, Alberto – Ferrara, Eliana La (2002), „Who trusts others?”, *Journal of Public Economics* 85: 207-234.
- Anderson, Elizabeth (1999), „What is the Point of Equality?”, *Ethics* 109 (2): 287-337.
- Andronache, Laura (2006a), „A national identity republicanism?”, *European Journal of Political Theory* 5 (4): 399-414.
- Andronache, Laura (2006b), „Contemporary republican theories: in search of solidarity”, in Honohan, Iseult – Jennings, Jeremy (ed.), *Republicanism in Theory and Practice*. New York: Routledge.
- Andronache, Laura (2009), *Contemporary Republican Strategies for 'Civic Virtue' and the Notion of Political Obligation*. Budapest: PhD disszertáció, CEU.
- Arendt, Hannah (1991), *A forradalom*. Budapest: Európa.
- Arnold, Samuel – Harris, John (2017), „What is arbitrary power?”, *Journal of Political Power* 10 (1): 55-70.
- Bachvarova, Mira (2013), „Multicultural accommodation and the ideal of non-domination”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 17 (6): 652-673.
- Bachvarova, Mira (2018), „Self-determination, non-domination and constraints on territorial rights”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 21 (6): 798-805.
- Balázs Zoltán (megjelenés alatt), „Republikanizmus, hatalommegosztás, hatalmi ágak elválasztása”, in Tóth Szilárd János – Losoncz Márk (szerk.): *Kortárs republikanizmus – politikafilozófiai írások*. Budapest: l'Harmattan.
- Balázs Gábor – Losoncz Márk (2016), „Az érték, az áru, a munka – és ellenségei”, in Marosán Péter Bence (szerk.): *Elidegenedés és emancipáció*. Budapest: L'Harmattan.
- Banting, Keith – Kymlicka, Will (2017), „Introduction: the political sources of solidarity in diverse societies”, in Banting, K. – Kymlicka, W. (eds.), *The Strains of Community. The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Oxford: OUP, 1-58.
- Barber, Benjamin (2004), *Strong Democracy*. Berkeley: University of California Press.
- Baron, Marcia (2002), „Patriotism and 'liberal' morality”, in Primoratz, Igor (ed.), *Patriotism*. Amherst: Humanity Books, 59-86.
- Barry, Brian (1995), *Justice as impartiality*. Oxford: OUP.
- Barry, Brian (2001), *Culture and Equality*. Cambridge: Polity.

Bauböck, Rainer (2000), „Why Stay Together? A Pluralist Approach to Secession and Federation”, in Kymlicka W. – Norman, W. (eds), *Citizenship and Diverse Societies*. Oxford: OUP.

Benhabib, Seyla (2002), *The Claims of Culture*. Princeton: PUP.

Benhabib, Seyla (2004), *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: CUP.

Benton, Meghan (2014), „The problem of denizenship: a non-domination framework”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (1): 49-69.

Beretka Katinka (2019), „Testvéries többnyelvűség, többnyelvű testvériség: a nemzetiségi nyelvhasználat jogi dimenziói és gyakorlati színterei 1945 és 1989 között”, in Losoncz Márk – Rácz Krisztina (szerk.), *A jugoszláviai magyarok eszme- és politikatörténete 1945-1989*. Budapest: l'Harmattan, 15-37.

Berlin, Isaiah (1990), „A szabadság két fogalma”, in *Négy esszé a szabadságról*. Budapest: Európa.

Billig, Michael (1995), *Banal Nationalism*. New York: Sage.

Birnbaum, Simon – Casassas, David (2008), „Beyond Welfare-State Capitalism: Foundations of a Citizen Society in Europe”, in Daniel Leighton – Stuart White (szerk.): *Building a Citizen Society: The Emerging Politics of Republican Democracy*. London: Lawrence and Wishart.

Blake, Michael (2013), „Immigration, Jurisdiction, and Exclusion”, *Philosophy and Public Affairs* 41 (2): 104-30.

Blake, Michael (2020), *Justice, Migration, and Mercy*. Oxford: OUP.

Bloemraad, Irene (2017), „Solidarity and conflict: understanding the causes and consequences of access to citizenship, civic integration policies, and multiculturalism”, in Banting, K. – Kymlicka, W. (eds.), *The Strains of Community. The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Oxford: OUP, 327-363.

Bohman, James (2008), „Nondomination and Transnational Democracy”, in Laborde and Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell.

Bohman, James (2010), „Is Hegel a Republican? Pippin, Recognition, and Domination in the Philosophy of Right”, *Inquiry* 53 (5): 435-449.

Brennan, Geoffrey – Lomasky, Loren (2006), „Against reviving republicanism”, *Politics, Philosophy & Economics* 5(2): 221–252.

Brennan, Jason (2016), *Against Democracy*. Princeton: PUP.

Buchanan, Allen (2003), „The Making and Unmaking of Boundaries: What Liberalism has to say”, in Buchanan – Moore (eds.), *States, Nations, and Borders*. Cambridge: CUP.

- Busen, Andreas (2019), „Solidarity as a Means of Realizing Republican Freedom” (előadás). Konferencia: *Republics and republicanism*, Venice International University.
- Carens, Joseph (1987), „Aliens and Citizens: The Case for Open Borders”, *The Review of Politics* 49 (2): 251-273.
- Carens, Joseph (2013), *The Ethics of Immigration*. Oxford: OUP.
- Casassas, David – Da Wispelaere, Jürgen (2015), „Republicanism and the political economy of democracy”, *European Journal of Social Theory* 19 (2): 283-300.
- Christiano, Thomas (2008), *The Constitution of Equality*. Oxford: OUP.
- Christman, John (1988), „Constructing the Inner Citadel: Recent Work on the Concept of Autonomy”, *Ethics* 1: 109-124.
- Christman, John (1991), „Liberalism and Individual Positive Freedom”, *Ethics* 2: 343-359.
- Chung, Ryoa (2004), „The Cosmopolitan Scope of Republican Citizenship”, in Weinstock and Nadeau (eds.), *Republicanism: History, Theory and Practice*. London: Frank Cass.
- Cicero, M. T. (1974), „A kötelelességek. Első könyv”, in *Marcus Tullius Cicero válogatott művei*. Budapest: Európa, 259-309.
- Costa, M. Victoria (2020a), Neo-Republicanism and the Domination of Immigrants. *Res Publica* (0) 0: 1-19.
- Costa, M. Victoria (2020b), „Patriotism and civic virtue”, in Sardoč, Mitja (ed.), *Handbook of Patriotism*. Cham: Springer, 213-226.
- Crowder, George (2013), *Theories of Multiculturalism: An Introduction*. Cambridge: Polity.
- Dagger, Richard (1997), *Civic virtues*. Oxford: OUP.
- Dagger, Richard (2006), „Neo-Republicanism and the Civic Economy”, *Politics, Philosophy and Economics* 5: 151-73.
- Dagger, Richard (2020), „Patriotism and republicanism”, in Sardoč, Mitja (ed.), *Handbook of Patriotism*. Cham: Springer, 87-104.
- Dahl, Robert (1971), *Polyarchy. Participation and Opposition*. New Haven: Yale UP.
- Delhey, Jan – Newton, Kenneth (2005), Predicting cross-national levels of social trust: global pattern and Nordic exceptionalism? *European Sociological Review* 21: 311-327.
- Demeter M. Attila (2006), „Mi a republikanizmus?”, *Székegyföld* 1: 355-365.
- Demeter M. Attila (2018), *Korunk politikai filozófiája*. Kolozsvár: Pro Philosophia – Egyetemi Műhely Kiadó.
- Dietz, Mary G. (2002), „Patriotism: a brief history of the term”, in Primoratz, Igor (ed.), *Patriotism*. Amherst: Humanity Books, 201-215.

- Dietrich, Frank (2010), *Sezession und Demokratie. Eine philosophische Untersuchung*. Berlin: De Gruyter.
- de Dijn, Annelien (2019), „Egalitarian Revolutions”, *Max Weber Lecture*, European University Institute.
- Dobos Balázs (2020), *A személyi elvű kisebbségi autonómiák Kelet-Közép-Európában*. Budapest: Kalligram – TK.
- Downs, Anthony (1957), *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper.
- Douglass, Robin (2016), „Control, consent and political legitimacy”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19 (2): 121-140.
- Dworkin, Ronald (1989), „Liberal community”, *California Law Review* 77 (3): 479-504.
- Dworkin, Ronald (1990), „Foundations of liberal equality”, *Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Dworkin, Ronald (2000), *Sovereign Virtue*. Cambridge, MA: HUP.
- Eagleton, Terry (1991), *Ideology: an introduction*. London: Verso.
- Edensor, Tim (2002), *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford: Berg.
- Edmundson, William A. (2017), *John Rawls: Reticent Socialist*. Cambridge: University Press.
- Esping Andersen, Gøsta (1985), *Politics Against Markets: The Social Democratic Road to Power*. Princeton, NJ: PUP.
- Esping Andersen, Gøsta (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton, NJ: PUP.
- Faludy György (2005), *Pokolbeli víg napjaim*. Budapest: Alexandra.
- Farrell, Liam (2019), „The politics of nondomination: Populism, contestation and neorepublican democracy”, *Philosophy and Social Criticism* XX(X): 1-20.
- Feinberg, Joel (1984), *Harm to Others*. Oxford: Clarendon Press.
- Femia, Joseph (2009), „Elites vs. the Popular Will. A False Dichotomy”, in András Körösényi, Joseph Femia, és Gabriella Slomp (szerk.): *Political Leadership in Liberal and Democratic Theory*. Exeter: Imprint Academic, 67–78.
- Ferejohn, John (2015), „Two views of the city: Republicanism and law”, in Niederberger, Andreas – Schink, Philipp (szerk.): *Republican democracy. Liberty, law, and politics*. Edinburgh: EUP.
- Fine, Sarah (2014), „Non-domination and the ethics of migration”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (1): 10-30.

- Fusco, Adam (2016), *Freedom and Political Status: A Republican Theory and Critique of the Politics of Self-Determination*. York: PhD disszertáció, University of York.
- Fusco, Adam (kézirat), *Three Republican Justifications for Secession*.
- Galston, William (2010), „Realism in Political Theory”, *European Journal of Political Theory* 9 (4): 385-411.
- Garrau, Marie – Laborde, Cécile (2015), „Relational Equality, Non-domination, and Vulnerability”, in Fourie, Carina – Schuppert, Fabian – Wallimann-Hellmer, Ivo (eds.), *Social Equality*. Oxford: University Press.
- Gellner, Ernest (2004), *A szabadság feltételei*. Budapest: Typotex.
- Gellner, Ernest (2009), *A nemzetek és a nacionalizmus*. Budapest: Napvilág.
- Gilabert, Pablo (2015), „Solidarity, equality, and freedom in Pettit’s republicanism”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (6): 644-51.
- Gilbert, Margaret (2006), *A Theory of Political Obligation*. Oxford: Clarendon.
- Gilbert, Margaret (2009), „Pro Patria: An Essay on Patriotism”, *Ethics* 13: 319-346.
- Gomberg, Paul (2002), „Patriotism Is Like Racism”, in Primoratz (ed.), *Patriotism*. Amherst: Humanity Books.
- Gonzalez-Ricoy, Iñigo (2014), „The Republican Case for Workplace Democracy”, *Social Theory and Practice* 40: 232–54.
- Goodin, Robert E. (2002), „What is so special about our fellow countrymen?” in Primoratz, Igor (ed.), *Patriotism*. Amherst: Humanity Books, 141-165.
- Gourevitch, Alex (2015), *From Slavery to the Cooperative Commonwealth*. Cambridge: University Press.
- Gourevitch, Alex (2016), „Quitting Work but Not the Job: Liberty and the Right to Strike”, *Perspectives on Politics* 14: 307–23.
- Greskovits, Béla – Bohle, Dorothee (2007), „Neoliberalism, embedded neoliberalism and neocorporatism: Towards transnational capitalism in Central-Eastern Europe”, *West European Politics* 30 (3): 443-466.
- Habermas, Jürgen (1998), *Between facts and norms*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1999), *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: Polity.
- Habermas, Jürgen (2001), *The Postnational Constellation*. Cambridge: Polity.
- Hajdu Gábor (2012), „Bizalom, normakövetés és társadalmi részvétel Magyarországon a rendszerváltás után”, in I. Kovách, C. Dupcsik, T. P. Tóth & J. Takács (szerk.): *Társadalmi*

integráció a jelenkori Magyarországon. Budapest: MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont - Argumentum kiadó.

Halldenius, Lena (2010), „Building Blocks of a Republican Cosmopolitanism”, *European Journal of Political Theory* 9: 12-30.

Harrington, James (1992), *The Commonwealth of Oceana and A System of Logic*. Cambridge: CUP.

Hayek, Friedrich (1956), „BBC broadcast: Freedom and the rule of law” in *Friedrich A. von Hayek Papers, Box 107, Folder 29*. Hoover Institution, Stanford, CA.

Hayek, Friedrich (1960), *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.

Herold, Aaron L. (2013), „Spinoza’s liberal republicanism and the challenge of revealed religion”, *Political Research Quarterly* 67 (2): 239-252.

Hill, Lisa (2015), „Republican democracy and compulsory voting”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (6): 652-660.

Hirschmann, Albert O. (1970), *Exit, Voice, and Loyalty*. Harvard: HUP.

Hobbes, Thomas (1996), *Leviathan*. Cambridge: CUP.

Honohan, Iseult (2002), *Civic Republicanism*. New York: Routledge.

Honohan, Iseult (2014), „Domination and migration: an alternative approach to the legitimacy of migration controls”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (1): 31-48.

Horton, John (1992), *Political Obligation*. London: Palgrave.

Howard, Marx Morjé (2003), *The weakness of civil society in post-communist Europe*. Cambridge: CUP.

Hoye, J. Matthew (2016), „Neo-republicanism, Old Imperialism, and Migration Ethics”, *Constellations* 0 (0): 1-13.

Hoye, J. Matthew (2018), „Migration, membership, and republican liberty”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 0 (0): 1-27.

Hoye, J. Matthew (2019), „Sanctuary Cities and Republican Liberty”, *Politics & Society* 0 (0): 1-31.

Huoranszki Ferenc (1999), *Filozófia és utópia*. Budapest: Osiris.

Irving, Sean (2017), „Hayek’s neo-Roman Liberalism”, *European Journal of Political Theory* 0(0): 1-18.

Irving, Sean (2020), *Hayek’s Market Republicanism: The limits of liberty*. London: Routledge.

- Ivison, Duncan (2006), „Historical Injustice”, in Dryzek, J. – Honig, B. – Phillips, A. (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: OUP, 507-25.
- Jugov, Tamara (2020), „Systemic domination as ground of justice”, *European Journal of Political Theory* 19 (1): 47-66.
- Kapelner, Zsolt (2018), „Absztrakt munka és strukturális uralom”, *Kellék* 59: 59-74.
- Kapelner Zsolt (megjelenés alatt), „Republikanizmus és demokrácia”, in Tóth Szilárd János – Losoncz Márk (szerk.), *Kortárs republikanizmus – politikafilozófiai írások*. Budapest: l’Harmattan.
- Kateb, George (2006), *Patriotism and Other Mistakes*. New Haven: Yale University Press.
- Kedourie, Elie (1961), *Nationalism*. London: Hutchinson University Library.
- Keller, Simon (2007), “How Patriots Think, and Why it Matters”, in Primoratz-Pavković (eds.), *Patriotism – Philosophical and Political Perspectives*. Hampshire: Ashgate.
- Keller, Simon (2015), „The Case against Patriotism”, in Kleinig, Keller and Primoratz, *The Ethics of Patriotism: A Debate*. Chichester: Wiley Blackwell
- Kende Péter (2000), „A liberális szemlélet republikánus kiigazítása”, in *A köztársaság törékeny rendje*. Budapest: Osiris.
- Kis János (2000), „Közjó és honpolgári erény”, in *Alkotmányos demokrácia*. Budapest: INDOK.
- Kis János (2019), *Alkotmányos demokrácia*. Budapest: Kalligram kiadó.
- Kleinig, John (2007), “Patriotic Loyalty”, in Primoratz-Pavković (eds.) (2007), *Patriotism – Philosophical and Political Perspectives*. Hampshire: Ashgate.
- Kleinig, John (2014), *On Loyalty and Loyalties. The Contours of a Problematic Virtue*. Oxford: OUP.
- Kleinig, John (2015a), „The Virtue in Patriotism”, in Kleinig, Keller and Primoratz, *The Ethics of Patriotism: A Debate*. Chichester: Wiley Blackwell, 19-47.
- Kleinig, John (2015b), „Making good on patriotism: response to Keller and Primoratz”, in Kleinig, Keller and Primoratz, *The Ethics of Patriotism: A Debate*. Chichester: Wiley Blackwell, 107-122.
- Kleinig, John – Keller, Simon – Primoratz, Igor (2015), *The Ethics of Patriotism: A Debate*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Korpi, Walter (1983), *The Democratic Class Struggle*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Körösényi András (2019), *Manipuláció és demokrácia. Politikaelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat.

- Kramer, Matthew (2008), „Liberty and domination”, in Laborde, Cécile – Maynor, John (szerk.): *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kukathas, Chandran (1992), „Are there any cultural rights?”, *Political Theory* 20 (1): 105-39.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: OUP.
- Kymlicka, Will (2001), *Politics in the Vernacular*. Oxford: OUP.
- Kymlicka, Will (2007), *Multicultural Odysseys*. Oxford: OUP.
- Kymlicka, Will (2015), „Solidarity in diverse societies: beyond neoliberal multiculturalism and welfare chauvinism”, *Comparative Migration Studies* 3 (17): 1-19.
- Laborde, Cécile (2002): From Constitutional to Civic Patriotism. *British Journal of Political Science* 32 (4): 591-612.
- Laborde, Cécile (2008), *Critical Republicanism*. Oxford: University Press.
- Laborde, Cécile (2010), “Republicanism and Global Justice: A Sketch”, *European Journal of Political Theory* 9: 48–69.
- Laborde, Cécile and Ronzoni, Miriam (2016), “What is a Free State? Republican Internationalism and Globalisation”, *Political Studies* 64: 279-296.
- Lacroix, Justine (2007), „A Liberal Defence of Compulsory Voting”, *Politics* 27(3): 190-195.
- Langlois, Anthony J. (2007), „Republicanism and liberalism”, *Politics* 27(2): 76-82.
- Larmore, Charles (2001), „A Critique of Philip Pettit’s Republicanism”, *Philosophical Issues* 11: 229-243.
- Latour, Sophie Guérard de (2010), „Reworking the neo-republican sense of belonging”, *Diacrítica* 24 (2): 85-105.
- Leipold, Bruno – Nabulsi, Karma – White, Stuart (2020), „Introduction. Radical Republicanism and Popular Sovereignty”, in Leipold, Bruno – Nabulsi, Karma – White, Stuart (eds.): *Radical Republicanism: Recovering the Tradition’s Popular Heritage*. Oxford: University Press.
- Leipold, Bruno (2020), „Marx’s Social Republic”, in Leipold, Bruno – Nabulsi, Karma – White, Stuart (eds.): *Radical Republicanism: Recovering the Tradition’s Popular Heritage*. Oxford: University Press.
- Lenin (1988a), „A nemzeti kérdés programunkban”, in Máté István (szerk.), *A nemzeti kérdésről 1896–1914. A nemzeti kérdés lenini elméletének kialakulása*. Budapest: Kossuth, 62–68.

- Lenin (1988b), „Tézisek a nemzeti kérdésről” in Máté István (szerk.), *A nemzeti kérdésről 1896–1914. A nemzeti kérdés lenini elméletének kialakulása*. Budapest: Kossuth, 295–301.
- Lévai Csaba (2003), *A republikanizmus-vita*. Budapest: l’Harmattan.
- Levy, Jacob T. (2017), „Against fraternity: democracy without solidarity”, in Banting, K. – Kymlicka, W. (eds.), *The Strains of Community. The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Oxford: OUP, 107-124.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2018), *Relational Egalitarianism*. Cambridge: University Press.
- Locke, John (1986), *Értekezés a polgári kormányzatról*. Budapest: Gondolat.
- Losoncz Alpár (2020), *A formakereső ellenállás*. Budapest/Újvidék: Napvilág/Forum.
- Losurdo, Domenico (2011), *Liberalism: A Counter-History*. London: Verso.
- Lovett, Frank (2010a), „Cultural accommodation and domination”, *Political theory* 38: 243–267.
- Lovett, Frank (2010b), *A general theory of domination and justice*. New York: OUP.
- Lovett, Frank (2012), „What counts as arbitrary power?”, *Journal of Political Power* 5(1): 137-152.
- Lovett, Frank (2016), „Should Republicans be Cosmopolitans?”, *Global Justice: Theory, Practice, Rhetoric* 9: 28-46.
- Lovett, Frank (2019), „Republicanism and Democracy Revisited”, in Elazar, Yiftah (ed.), *Republicanism and the Future of Democracy*. Cambridge: CUP.
- Lovett, Frank – Whitfield, Gregory (2015), „Republicanism, Perfectionism, and Neutrality”, *The Journal of Political Philosophy* 24(1): 120-134.
- Macedo, Stephen (1990), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Machiavelli, Niccoló (1978), „Beszélgetések...”, in *Machiavelli művei*. Budapest: Európa.
- MacIntyre, Alasdair (2002), „Is Patriotism a Virtue?”, in Primoratz, Igor (ed.), *Patriotism*. Amherst: Humanity Books, 43-58.
- Margalit, Avishai (2017), *On Betrayal*. Cambridge, Mass.: HUP.
- Margalit, Avishai – Raz, Joseph (2001), „National Self-Determination”, in J. Raz (ed.), *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Markell, Patchen (2000), „Making Affect Safe for Democracy? On ‘Constitutional Patriotism’” *Political Theory* 28: 38-63.

Martí, José Luis (2010), "A Global Republic to Prevent Global Domination", *Diacritica* 24: 31-72.

Martí, José Luis – Seleme, Hugo (2015), „Three comments on Philip Pettit’s *On the people’s terms*”, *Philosophy and Public Issues* 5 (2): 25-42.

Mason, Andrew (2000), *Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance*. Cambridge: CUP.

Maynor, John (2003), *Republicanism in the Modern World*. Cambridge: Polity Press.

McBride, Cilian (2015), „Freedom and non-domination: radicalisation or retreat?”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (4): 349-374.

McCormick, John P. (2015), „Republicanism and democracy”, in Niederberger, Andreas – Schink, Philipp (eds.), *Republican Democracy*. Edinburgh: EUP.

McCormick, John P. (2019), „The New Ochlophobia? Populism, Majority Rule, and Prospects for Democratic Republicanism”, in Elazar, Yiftah (ed.), *Republicanism and the Future of Democracy*. Cambridge: CUP.

McIvor, Martin (2009), „Republicanism, Socialism and the Renewal of the Left”, in Callaghan, John – Fishman, Nina – Jackson, Ben – McIvor, Martin (eds.), *In Search of Social Democracy: Responses to Crisis and Modernisation*. Manchester: University Press, 252-66.

Miklósi, Zoltán (2018), „Varieties of relational egalitarianism”, in Sobel, David – Vallentyne, Peter – Wall, Steven (eds.), *Oxford Studies in Political Philosophy Volume 4*. Oxford: University Press.

Miller, David (1995), *On Nationality*. Oxford: OUP.

Miller, David (2000), *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity.

Miller, David (2005), „Immigration: The case for limits”, in Cohen, A. – Wellman, C. (szerk.), *Contemporary debates in applied ethics*. Oxford: Blackwell, 193-206.

Miller, David (2008), „Republicanism, National Identity, and Europe”, in Laborde, Cécile – Maynor, John (szerk.), *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell, 133-158.

Miller, David (2010), „Why immigration controls are not coercive: A reply to Arash Abizadeh”, *Political Theory* 38 (1): 111-120.

Miller, David (2016), *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge, MA: HUP.

Montesquieu (2000), *A törvények szelleméről*. Budapest: Osiris.

Moore, Margaret (2005), „Internal Minorities and Indigenous Self-Determination” in Eisenberg, A. – Spinner-Halev, J. (eds.), *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*. Cambridge: CUP, 271-293.

- Morriss, Peter (2002), *Power: A Philosophical Analysis*. Manchester: MUP.
- Mudde, Cas (2004), „The populist zeitgeist”, *Government and Opposition* 39 (4): 541-563.
- Muldoon, James (2019), „A Socialist Republican Theory of Freedom and Government”, *European Journal of Political Theory* 0(0): 1-21.
- Müller, Jan-Werner (2007), *Constitutional Patriotism*. Princeton: PUP.
- Nagel, Thomas (1991), *Equality and Partiality*. New York: OUP.
- Nathanson, Stephen (1993), *Patriotism, Morality and Peace*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Nathanson, Stephen (2002), „In defence of 'moderate' patriotism”, in Primoratz, Igor (ed.), *Patriotism*. Amherst: Humanity Books, 87-104.
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Nussbaum, Martha C. (1996), „Patriotism and cosmopolitanism”, in Cohen, Joshua (ed.), *For Love of Country?* Boston: Beacon Press, 3-17.
- Oldenbourg, Andreas (2017), „Konstituierende Selbstbestimmung in Multinationalen Föderationen”, *Zeitschrift für Politische Theorie*, 8(2): 179-196.
- Oldenbourg, Andreas (2019), *Wer ist das Volk? Eine republikanische Theorie der Sezession*. Frankfurt am Main: Campus.
- O'Shea, Tom (2019), „Socialist republicanism”, *Political Theory* 0(0): 1-25.
- Owen, David (2014), Republicanism and the constitution of migrant statuses, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (1): 90-110.
- Özkırmı, Umut (2005), *Contemporary Debates on Nationalism*. New York: Palgrave.
- Parekh, Bhikhu (1992), „The cultural particularity of liberal democracy”, *Political Studies* 40: 160-75.
- Parekh, Bhikhu (2006), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Palgrave.
- Patten, Alan (1996), „The Republican Critique of Liberalism”, *British Journal of Political Science* 1: 25-44.
- Patten, Alan (2014), *Equal Recognition. The Moral Foundations of Minority Rights*. Princeton: PUP.
- Perez, Lluís (2017), „The ultimate check: republicanism, multinational federations and right to secession”, in Kraus, Peter A. – Vergés Gifra, Joan (eds.), *The Catalan Process. Sovereignty, Self-Determination and Democracy in the 21. century*. Barcelona: Institut d'Estudis de l'Autogovern.

- Peterson, Andrew (2011), *Civic republicanism and civic education. The education of citizens*. London: Palgrave.
- Pettit, Philip (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: University Press.
- Pettit, Philip (2001), *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: OUP.
- Pettit, Philip (2006), „Freedom in the market”, *Politics, Philosophy & Economics* 5 (2) 131–149.
- Pettit, Philip (2010), „The Theory in Practice? Spain 2004-8”, in: Martí, José Luis – Pettit, Philip, *A Political Philosophy in Public Life. Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton: PUP, 69-108.
- Pettit, Philip (2012), *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: University Press.
- Pettit, Philip (2014), *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. New York: W. W. Norton.
- Pettit, Philip (2016), „The Globalized Republican Ideal”, *Global Justice: Theory, Practice, Rhetoric* 9: 47-68.
- Phillips, Anne (2000), „Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance?”, *The Journal of Political Philosophy* 8(2): 279-293.
- Plamenatz, John (1973), *Democracy and Illusion*. London: Longman.
- Pinto, Jorge (2019), „Green Republicanism and the Shift to Post-productivism: A Defence of an Unconditional Basic Income”, *Res Publica* 26: 257–274
- Pocock, John Greville Agard (1975), *The Machiavellian Moment*. Princeton: University Press.
- Pogonyi Szabolcs (2012), *Közösségelvűség és politikai liberalizmus*. Budapest: l'Harmattan.
- Postone, Moishe (1993), *Time, Labor and Social Domination*. Cambridge: University Press.
- Primoratz, Igor (2002), „Patriotism: Morally Allowed, Required, or Valuable?”, in Primoratz (ed.), *Patriotism*. Amherst: Humanity Books.
- Primoratz, Igor (2007), „Patriotism and Morality: Mapping the Terrain”, in Primoratz and Pavković (eds.) (2007), *Patriotism – Philosophical and Political Perspectives*. Hampshire: Ashgate.
- Primoratz, Igor (2015), „Patriotism: A Two-Tier Account”, in Kleinig, Keller and Primoratz, *The Ethics of Patriotism: A Debate*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Prokhovnik, Raia (2004), *Spinoza and Republicanism*. London: Palgrave.

- Przeworski, Adam (1999), „Minimalist conception of democracy: a defence”, in Shapiro, Ian – Hacker-Cordón, Casiano (szerk.): *Democracy's value*. Cambridge: CUP.
- Putnam, Robert D. (2007), „*E pluribus unum*: diversity and community in the twentieth century”, *Scandinavian Political Studies* 30: 134-174.
- Rawls, John (1964), „Legal Obligation and the Duty of Fair Play”, in S. Hook (ed.), *Law and Philosophy*. New York: New York University Press, 3-18.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*. New York: Columbia UP.
- Rawls, John (1997), *Az igazságosság elmélete*. Budapest: Osiris.
- Rawls, John (1999), „The priority of right and the ideas of the good”, in *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: HUP, 449-472.
- Rawls, John (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*. Oxford: OUP.
- Richard, Stanislas V. (2020), „Is freedom as non-domination a right wing-idea?”, *European Journal of Political Theory* 0(0): 1-10.
- Richardson, Henry S. (2003), *Democratic Autonomy*. Oxford: OUP.
- Rochel, Johan (2019), „The end of discretionary immigration policy? A blueprint to prevent multidimensional domination”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 0 (0): 1-25.
- Rostbøll, Christian F. (2015), „Non-Domination and Democratic Legitimacy”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (4): 424–39.
- Ryan, Alan (2015), „Liberalism 1900-1940”, in Wall, Steven (ed.): *The Cambridge Companion to Liberalism*. Cambridge: CUP.
- Saharso, Sawitri (2000), “Female autonomy and cultural imperative: two hearts beating together”, in: Kymlicka – Norman (eds.), *Citizenship in diverse societies*. New York: OUP, 224-244.
- Sager, Alex (2014), „Political Rights, Republican Freedom, and Temporary Workers”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (2): 1-22.
- Salat Levente (2001), *Etnopolitika: a konfliktustól a méltányosságig*. Marosvásárhely: Mentor.
- Sandel, Michael (1996), *Democracy's Discontent. America in search of a public philosophy*. Harvard: HUP.
- Sandel, Michael (1998), „Reply to Critics”, in Allen, Anita – Regan, Milton (eds.), *Debating Democracy's Discontent*. Oxford: OUP.

- Savery, Daniel (2015), „Power to the people: freedom as non-domination, disabling constraints and the eyeball test”, *Journal of Political Power* 8 (3): 363-384.
- Schäfer, Armin (2011), *Republican Liberty and Compulsory Voting*. MPIfG Discussion Paper 11/17, Köln.
- Scheffler, Samuel (2001), *Boundaries and Allegiances – Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: OUP.
- Scheffler, Samuel (2003), „What is Egalitarianism?”, *Philosophy and Public Affairs* 31 (1): 5-39.
- Scheffler, Samuel (2005), „Choice, Circumstance and the Value of Equality”, *Politics, Philosophy and Economics* 4 (4): 5-28.
- Scheffler, Samuel (2010), *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory*. Oxford: University Press.
- Scheffler, Samuel (2015), „The Practice of Equality”, in Fourie, Carina – Schupper, Fabian – Wallimann-Hellmer, Ivo (eds.), *Social Equality*. Oxford: University Press.
- Scheffler, Samuel (2018), „Membership and political obligation”, *The Journal of Political Philosophy* 26 (1): 3-23.
- Schink, Philipp (2013), „Freedom, control and the state”, in Niederberger, Andreas – Schink, Philipp (szerk.): *Republican democracy. Liberty, law and politics*. Edinburgh: EUP.
- Schmücker, Reinold (2011), „Remedial Theories of Secession”, in Pavković, Aleksandar – Radan, Peter (eds.), *The Ashgate Research Companion to Secession*. London: Routledge, 399-411.
- Schumpeter, Joseph (1987), *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Unwin.
- Schuppert, Fabian (2014), *Freedom, recognition and non-domination: a republican theory of (global) justice*. Dordrecht: Springer.
- Schuppert, Fabian (2015), „Non-domination, non-alienation and social equality: towards a republican understanding of equality”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (4): 440-455.
- Shklar, Judith (1989), „The liberalism of fear”, in Rosenblum, Nancy L. (ed.): *Liberalism and the moral life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sides, John – Citrin, Jack (2007), „European opinion about immigration: The role of identities, interests and information”, *British Journal of Political Science* 37(3): 477-504.
- Sík Endre – Giczi Johanna (2009), „Bizalom, társadalmi tőke, intézményi kötődés”, in G. Tóth István (szerk.): *Tárki Európai Társadalmi Jelentés 2 - Gazdasági Attitűdök*. Budapest: Tárki, 65-84.

- Simmons, A. John (2001), *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*. Cambridge: CUP.
- Simpson, Audra (2000), „Paths toward a Mohawk Nation: Narratives of Citizenship and Nationhood in Kahnawake”, in Ivison D. – Patton, P. – Sanders, W. (eds.) *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge: CUP, 113-136.
- Singer Irving (2009), *Philosophy of Love. A Partial Summing-Up*. Cambridge: MITPress.
- Skinner, Quentin (1991), „The paradoxes of political liberty”, in Miller, David (szerk.): *Liberty*. Oxford: OUP, 183-205.
- Skinner, Quentin (1998), *Liberty before Liberalism*. Cambridge: University Press.
- Skinner, Quentin (2010): On the slogans of republican political theory. *European Journal of Political Theory* 9 (1): 95-102.
- Sladeček, Michal (2008), *Politička zajednica*. Beograd: IFDT – Filip Višnjić.
- Slaughter, Steven (2005), *Liberty Beyond Neo-Liberalism. A Republican Critique of Liberal Governance in a Globalising Age*. New York: Palgrave.
- Slaughter, Steven (2018), „Republicanism and International Political Theory” in Brown and Eckersley (eds.), *The Oxford Handbook of International Political Theory*. Oxford: OUP.
- Sniderman, Paul – Hagendoorn, Louk (2007), *When Ways of Life Collide: Multiculturalism and Its Discontents in the Netherlands*. Princeton: PUP.
- Soroka, Stuart – Johnston, Richard – Kevins, Anthony – Banting, Keith – Kymlicka, Will (2018), „Migration and welfare state spending”, *European Political Science Review* 8: 173-194.
- Soutphommasane, Tim (2012), *The Virtuous Citizen. Patriotism in a Multicultural Society*. Cambridge: CUP.
- Sparling, Robert (2013), „Political Corruption and the Concept of Dependence in Republican Thought”, *Political Theory* 41 (4): 618-647.
- Stephens, John D. (1979), *The Transition from Capitalism to Socialism*. London: Macmillan.
- Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (2016), „Bevezetés”, in Uők. *A hatalom kódében*. Budapest: l'Harmattan, 7-17.
- Sunstein, Cass R. (1988), „Beyond the republican revival”, *Yale Law Journal* 97: 1539-90.
- Sunstein, Cass R. (1993), *The Partial Constitution*. Harvard: HUP.
- Swan, Kyle (2012), „Republican equality”, *Social Theory and Practice* 38 (3): 432-454.
- Tamir, Yael (1993), *Liberal nationalism*. Princeton: PUP.
- Tamir, Yael (2019), *Why nationalism*. Princeton: PUP.

Tamás Gáspár Miklós (1999), „Írónia, kétértelműség, színlelés – a demokratikus ellenzék hagyatéka”, in *Törzsi fogalmak II.* Budapest: Atlantisz.

Tamás Gáspár Miklós (2021), *Antitézis*. Budapest: Kalligram.

Taylor, Charles M. (1994), „The politics of recognition”, in Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: PUP, 25-73.

Thaler, Richard – Sunstein, Cass R. (2009), *Nudge*. New York: Penguin.

Thompson, Michael J. (2011), „The limits of liberalism: a republican theory of social justice”, *International Journal of Ethics* 7 (3-4): 1-21.

Thompson, Michael J. (2013), „Reconstructing republican freedom: A critique of the neo-republican concept of freedom as non-domination”, *Philosophy and Social Criticism* 39 (3): 277-298.

Thompson, Michael J. (2015), „The two faces of domination in republican political theory”, *European Journal of Political Theory* 0 (0): 1-21.

Tolstoy, Leo (1987a), „On Patriotism” in *Writings on Civil Disobedience and Non-violence*. Philadelphia: New Society Publishers.

Tolstoy, Leo (1987b), „Patriotism, or Peace?” in *Ibidem*.

Tully, James (1995), *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: CUP.

Tully, James (2008), *Public Philosophy in a New Key. Volume I. Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: CUP.

Urbinati, Nadia (2019), „Democracy and republicanism. A difficult partnership”, in Elazar, Yiftah (ed.), *Republicanism and the Future of Democracy*. Cambridge: CUP.

Ujlaki Anna (2020), „Republikanizmus: a migráció egy lehetséges értelmezése?”, *Politikatudományi Szemle* 29 (2): 25-44.

Viroli, Maurizio (1995), *For love of country. An essay on patriotism and nationalism*. Oxford: Clarendon Press.

Viroli, Maurizio (2002), *Republicanism*. New York: Hill and Wang.

van der Vossen, Bas (2011), „Associative Political Obligations”, *Philosophy Compass* 6/7: 477-487.

Vrousalis, Nicholas (2016), „Exploitation as Domination: A Response to Arneson”, *Southern Journal of Philosophy* 54 (4): 527-538.

Vrousalis, Nicholas (2019), „Workplace Democracy Implies Economic Democracy”, *Journal of Social Philosophy* 50 (3): 259-279.

- Walker, A. D. M. (1988), „Political Obligation and the Argument from Gratitude”, *Philosophy & Public Affairs* 17 (3): 191-211.
- Wall, Steven (2001), „Freedom, Interference and Domination”, *Political Studies* 2: 216-230.
- Watkins, David (2015), „Institutionalizing Freedom as Non-Domination: Democracy and the Role of the State”, *Polity* 47 (4): 508-534.
- Weithman, Paul (2004), „Political republicanism and perfectionist republicanism”, *The Review of Politics* 66: 285-312.
- Weinstock, Daniel (2001), „Prospects for Transnational Citizenship and Democracy”, *Ethics and International Affairs*, 15: 53–66.
- Wellman, Christopher (1997), „Associative Allegiances and Political Obligations”, *Social Theory and Practice* 23: 181-204.
- Wellman, Christopher (2005), *A Theory of Secession*. Cambridge: CUP.
- Wellman, Christopher (2008), „Immigration and Freedom of Association”, *Ethics* 119 (1): 109-141.
- Wellman, Christopher H. (2016), Freedom of Movement and the Rights to Enter and Exit. In: Fine, Sarah – Ypi, Lea (szerk.): *Migration in Political Theory*. Oxford, Oxford University Press, 80–102.
- White, Stuart (2011), „The republican critique of capitalism”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14 (5): 561-579.
- Wolff, Robert Paul (1970), *In Defence of Anarchism*. New York: Harper and Row.
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: PUP.
- Young, Iris Marion (2000), *Inclusion and Democracy*. Oxford: OUP.
- Žižek, Slavoj (ed.) (1994), *Mapping Ideology*. London: Verso.

X.1 A szerző témában született publikációi

(megjelenés alatt) „Republikanizmus és bevándorlás”, in *Politikatudományi Szemle*.

(Losoncz Márkkal szerk.) (megjelenés alatt) *Kortárs republikanizmus. Politikafilozófiai írások*. Budapest: l'Harmattan.

(megjelenés alatt) „Republikanizmus, demokrácia és honpolgári erény”, in *Ibidem*.

(2021) „Republicanism and domination by capital”, in Stanković Pejnović, Vesna (szerk.), *Beyond Capitalism and Neoliberalism*. Belgrád: Institut za političke studije, 141-156 (Losoncz Márkkal közösen).

- (2020) „A republikánus patriotizmus igazolása”, in Losoncz Márk (szerk.), *Elköteleződés és kritika*. Újvidék: Forum.
- (2019) „Justifying Republican Patriotism”, *Filozofija i društvo / Philosophy and Society* 2: 287-303.
- (2019) „Szabadság és politikai részvétel a republikánus elméletben”, *Politikatudományi Szemle* 2: 61-80.
- (2019) „A többségi zsarnokság fogalomtörténete”, *Elpis* 1: 149-152.
- (2016) „Alex Gourevitch: From Slavery to the Cooperative Commonwealth”, *Filozofija i društvo / Philosophy and Society* 3: 704-708.