

ANDRÁSSY GYÖRGY

Etnikai kisebbségek és emberi jogok

Az etnikai kisebbségek helyzetével és jogaival viszonylag széles körben foglalkoznak Magyarországon történészek, jogászok - elsősorban nemzetközi jogászok -, statisztikusok, nyelvészek, politológusok, szociológusok és pszichológusok is. A filozófia részéről azonban, úgy tűnik, egyelőre csekély az érdeklődés e tárgy iránt.

Azt hiszem, többről van szó, mint egy feledhető szépséghibáról. Írásom első részében ezt néhány ismert körülmény felidézésével szeretném alátámasztani.

A két világháború között Európában működő nemzetközi kisebbségvédelmi rendszer a második világháború után megszűnt. Kiépült viszont, ha nem is túl gyorsan, az emberi jogok védelmének részint egyetemesen, az ENSZ keretében, részint regionálisan - Európában az Európa Tanács égisze alatt működő rendszere. A rendszer nem lezárt, nem befejezett, kiépülése ma is tart. Ebben a nemzetközi emberi jogi rendszerben az etnikai kisebbségek védelme nem központi kérdés. Ez -figyelemmel arra, hogy az emberi jogok katalógusa meglehetősen sok jogot tartalmaz - érthető, és önmagában még nem is baj. Az azonban már aggasztónak látszik, különösen ma, az etnikai tudat globális újjászületésének időszakában, hogy a kisebbségvédelem nem kapja meg a valós súlyának megfelelő helyet e rendszeren belül.

Abban, hogy ez így alakult, nyilván sok tényezőnek volt szerepe, egyebek közt bizonyos rossz történelmi emlékeknek, például Hitlernek, aki a kisebbségi problémát súlyosan kompromittálta, lejáratva. Nem valószínű azonban, hogy a kisebbségvédelem mostani gyenge pozíciója kizárólag e ma is ható rossz emlékekre és más politikai fenntartásokra vezethető vissza. Úgy tűnik, van itt egy, az egész emberi jogi rendszer belső logikájából fakadó elméleti probléma is. Ez a rendszer elsősorban és mindenekelőtt az egyén alapvető jogait és szabadságait védi, ezért az etnikai kisebbségek kollektív jogai elméletileg is igen nehezen illeszthetők bele. Ezt az alaphelyzetet mindannyian ismerjük, de azt hiszem, Magyarországon keveset foglalkozunk e dilemma természetével és feloldásának elméleti lehetőségeivel. És ez az a pont, ahol a kérdés, legalábbis részben, filozófiai síkra terelődik.

A ma létező nemzetközi emberi jogi rendszer alapja, az emberi jogok doktrínája voltaképpen egy filozófia. A tan egykori, 17-18. századi kimunkálói javarészt filozófusok voltak. Elég, ha csupán John Locke nevét említem, akinek művei, különösen a *Második értekezés a polgári kormányzatról*, kimutathatóan hatottak az emberi jogok 18. századi nagy dokumentumainak megszüvegezésére. A természetes, emberi vagy morális jogok problémája és tana azóta is fontos részét képezi a politikai filozófiának, sőt az utóbbi időben már egyre gyakrabban beszélnek külön az emberi jogok filozófiájáról is.

A gondolat, hogy az embernek vannak bizonyos, nem az állam jogalkotó akaratából törvényhozó hatalmából eredő természetes, emberi vagy morális jogai, elsősorban a liberális filozófiai hagyomány öröksége. A kortárs liberális filozófia persze távolról sem egységes, mint ahogy nem volt az a múltban sem. Többé-kevésbé jól kivehető frontvonalak húzódnak például a deontologikus és a teleologikus, vagy más szempontból a libertariánus és az egalitariánus liberalizmus között. Nem mellékes továbbá, hogy ezt a kortárs liberális filozófiát immár több mint tíz éve erőteljes támadások érik, elsősorban az úgynevezett komunitariánusok részéről.

Ezekben a részint belső, részint külső vitákban újra és újra fölmerülnek bizonyos alapkérdések: igazolhatd-e egyáltalán az emberi jogok léte; univerzálisak-e ezek a jogok; melyek is ezek a jogok - idetartoznak-e például bizonyos gazdasági, kulturális és szociális jogok; mi a szerepe, a súlya az egyén kulturális és társadalmi beágyazottságának stb. Nyilvánvaló, hogy ezek a kérdések mélyen összefüggnek az emberi jogok modern

dokumentumaival, s igen sok irányban vita tárgyává teszik e dokumentumok logikáját, eszmevilágát. Így van ez még akkor is, ha a szóban forgó filozófiai viták rendszerint nem a dokumentumokra hivatkozva folynak. (Megjegyzem, sokkal gyakoribbak az utalások az USA alkotmányára és ennek az alkotmánynak a bírói értelmezésére, ami abból adódik, hogy a vita résztvevőinek többsége amerikai.)

Tekintettel arra, hogy a létező, a meglévő nemzetközi emberi jogi rendszer alapdokumentumainak szellemisége a liberális filozófiához áll a legközelebb, különös jelentőséggel bír az a kérdés, hogy vajon igazolhatók-e a liberális elméleten belül a kisebbségi jogok.

Nos, a liberálisok többsége, de kritikusaik többsége is, ma enyhén szólva - szkeptikus. Találni olyan liberális véleményt is, mely szerint a kollektív kisebbségi jogok igénye nem csupán „sajnálatos”, hanem egyenesen „visszaesést, visszalépést” jelez.¹ Nagyon kevés liberális filozófus érvel az etnikai kisebbségi jogok elismerése mellett.

E kevesek közé tartozik Will Kymlicka, aki hangsúlyozza, hogy a liberalizmus korántsem volt mindig olyan elzárkózó vagy ellenséges a kisebbségi kérdésben, mint most. A két világháború között például a liberalizmus „győzelmeként” és „érdemeként” fogták föl, hogy Európa soknemzetiségű országaiban speciális politikai státust biztosítottak a kisebbségi kulturális csoportoknak.² Az intellektuális környezet későbbi gyökeres megváltozásának egyik oka - fejtegeti tovább Kymlicka - az úgynevezett „colourblind”, vagyis „színvak” ideológia föltűnése és megerősödése volt. E tan szerint megengedhetetlen, hogy etnikai csoportoknak speciális státusuk legyen, pontosabban az ilyen státus csak különleges körülmények között és csak átmeneti jelleggel fogadható el.³

„Valójában azonban a színvak ideológia csak véletlenszerűen kapcsolódik a nyugati liberális hagyományhoz. E tan háború utáni népszerűsége tulajdonképpen az ötvenes és a hatvanas évek Amerikájának fekete-fehér faji viszonyaiból, ezek akkori állapotából ered. A színvak ideológia kialakulása nem a liberális hagyomány újraértelmezésére vagy a kisebbségi kultúrák helyzetének átfogó vizsgálatára alapozódott. Az alapot a feketéknek a Délen akkor még meglévő szegregációja elleni harc jelentette (amelyhez a színvak alkotmány eszméje hasznos jelszót kínált). Mégis, az etnikai csoportok speciális státusának tilalmát ma úgy értelmezik, mint a klasszikus liberalizmus egyik döntő elemét, s a fekete-fehér faji kérdéstől egészen távol eső helyzetekre, így az amerikai indiánok helyzetére is alkalmazzák.”⁴

Kymlicka mindemellett a 20. századi liberalizmus jelentős teljesítményének tartja a színvak ideológiát, s megállapítja, hogy az nem csupán az Egyesült Államokban hatott és hat. Leszögezi, hogy a színvak ideológia az emberi jogok különféle nemzetközi egyezményeiben is tükröződik, s ezek sorából mint a legjobb példát kiemeli a faji megkülönböztetés valamennyi formájának kiküszöböléséről szóló 1965-ben elfogadott nemzetközi egyezményt.⁵

Ami engem illet, úgy gondolom, hogy a faji, nemzetiségi és etnikai megkülönböztetés tilalmának kimondásával mind a színvak ideológia, mind a faji diszkrimináció kiküszöböléséről szóló 1965-ös egyezmény meglehetősen jól illeszkedik a liberális hagyományba. A baj inkább az, én legalábbis így látom, hogy - minden bizonnyal a Kymlicka által fölvezetett születési körülményeinek következtében - sem a színvak ideológia, sem a faji diszkrimináció tilalmáról szóló egyezmény nem eléggé következetes, nincs kellően végiggondolva azoknak a helyzeteknek az optikájából, amelyek ahogy Kymlicka is írja - lényegesen különböznek a fekete-fehér faji kérdéstől. És ezzel tulajdonképpen eljutottunk ahhoz a szemléleti problémához, amely talán végső alapját képezi a kisebbségi jogokkal szemben ma meglévő liberális averzióknak.

Kymlicka ezt a szemléleti problémát két, ma már csaknem klasszikusnak számító kortus filozófusra, John Rawlsra és Ronald Dworkinra utalva fogalmazza meg. Nyomban hozzá kell tennem, hogy Kymlicka nem kis részben Rawls és Dworkin védelmében írta könyvét, attól a

gondolattól vezettetve, hogy m ha sem Rawls, sem Dworkin nem szentel figyelmet az etnikai kisebbségeknek, bizonyos etnikai kisebbségi jogok elismerése mégis összeegyeztethető mindkettejük elméletével. De lássuk, mit is ír Kymlicka: „Ha sem Rawls, sem Dworkin nem ignorálja a választás kulturális kontextusának fontosságát, még inkább rejtélyé válik, hogy miért nem ismeri el egyikük sem a kulturális közösséghez tartozást mint az elsődleges értékek, »jók« egyikét, vagy mint egy olyan alapzatot, amelyből törvényes, legitim igények fakadnak. A válasz, úgy gondolom, nem a liberalizmus valamilyen mély, a megalapozással kapcsolatos hibájában áll, hanem egyszerűen abban a tényben, hogy Rawls és Dworkin, mint a legtöbb háború utáni politikai gondolkodó, a nemzetállamnak egy olyan leegyszerűsített modelljével dolgozik, amelyben a politikai közösség egybeesik, azonos értelmű egy és kizárólag egyetlen kulturális közösséggel.⁶

M-most ha Kymlickának ebben igaza van - s ő természetesen Rawls- és Dworkin- idézetekkel támasztja alá állítását -, akkor mind Rawls, mind Dworkin elméletének van egy többé-kevésbé rejtett előföltevése, nevezetesen, hogy minden politikai közösség mögött egy homogén kulturális közösség áll -, a homogén kulturális közösség mindenekelőtt a nyelv, a kultúra és hagyományok közösségét jelenti.⁷ Kymlicka elismeri, hogy vannak olyan országok, amelyekben az így felfogott kulturális homogenitás megvan, de leszögezi; hogy a legtöbb ország nem ilyen, s ezért a homogén kulturális közösség előföltevést mint hibásat elveti.⁸

Hogy ennek a ténybelileg hibás előföltevésnek az elejtése milyen változásokat implikál a liberális elméletben, annak fölmérése, úgy gondolom, nagyobb feladat, mint hinnénk. Kymlicka mindenesetre bizonyos kollektív jogok elismerésének szükségességét veti föl, ebben az irányban keresi a liberális megoldást. Hozzátennem, nagyon konkrétan, szakszerűen és rendkívül óvatosan. Távol áll tőlem, hogy vitassam e perspektíva jelentőségét, de rendkívül fontosnak tartom, mind elméleti, mind gyakorlati szempontból, hogy megvizsgáljuk: mire jutunk, ha az individualizmus megkérdőjelezése nélkül teszünk kísérletet a kisebbségi kérdésnek a liberalizmuson belüli újragondolására.

Ez a lehetőség logikailag nem kizárt. Az az előföltevés ugyanis, hogy minden politikai közösség mögött egy és csakis egy kulturális közösség áll, nem elméletileg hibás, hanem ténybelileg megalapozatlan. Ezt a ténybeli tévedést kell tehát kiiktatni, s az elméleten csupán annyit kell változtatni, amennyit a valós tényhelyzet megkíván. Logikailag ennél fogva semmiképpen sem lehetetlen ez az újragondolás az individualizmus és a liberalizmus sok más fontos elemének fenntartása mellett. A következőkben megpróbálom érzékeltetni, hogy milyen típusú és milyen súlyú problémákba ütközünk, ha ezen az úton indulunk el.

Tegyük föl, hogy két politikai közösség kulturális adottságai nagyon hasonlóak. Mindkét államban három kulturális közösség él évszázadok óta egymás mellett, s ezek a közösségek nyelvükben is különböznek egymástól. Nevezzük az egyik politikai közösséget A, a másikat B államnak.

Tegyük föl továbbá, hogy A államban minden egyénnek alkotmányos joga anyanyelvét használni a magánéletben, az üzlet és a kultúra világában, a szülőknek joguk van gyermekeiket anyanyelvükön taníttatni - választásuk szerint állami iskolában vagy magániskolában -, hogy minden egyénnek alkotmányos joga anyanyelvét használni a közigazgatásban és a bíróságok előtt, és joga az állam törvényeit anyanyelvén megismerni. Az állam polgárainak azonban éppígy alkotmányos joguk, hogy az állam hivatalos nyelvét használják a fent említett összes esetben. A hivatalos nyelv egyébként az állam legnagyobb lélekszámú kulturális közösségének nyelve. B államban ezzel szemben minden egyénnek alkotmányos joga az állam hivatalos nyelvét használni a magánéletben, az üzlet és a kultúra világában, a szülőknek joguk van gyermekeiket az álltam hivatalos nyelvén taníttatni, választásuk szerint állami iskolában vagy magániskolában, minden egyénnek alkotmányos joga, az állam hivatalos nyelvét használnia közigazgatásban és a bíróságok előtt, és joga az

állam törvényeit az állam hivatalos nyelvén megismerni - minden említett esetben függetlenül attól, hogy az állam hivatalos nyelve megegyezik-e az egyén anyanyelvével. Praktikusan persze az egyén akkor is használja anyanyelvét a magánéletben, az üzleti és a kulturális szférában, ha az nem egyezik meg az állam hivatalos nyelvével, ehhez azonban alkotmányosan biztosított joga nincs. A hivatalos nyelvvel nem egyező anyanyelv használatára a közigazgatásban és a bíróságok előtt az egyénnek már praktikusan sincs sok esélye. Az állam hivatalos nyelve egyébként B államban is az állam legnagyobb lélekszámú kulturális közösségének nyelve.

Kérdés: Vajon A vagy B állam alkotmányos szabályai állnak-e közelebb a liberális eszményhez? - Nos talán nem felesleges ismételt hangsúlyozni, hogy sem A, sem B állam nem biztosít különleges státust a nyelvi-kulturális kisebbségek számára, más szóval, hogy ezeknek az etnikai kisebbségeknek sem A, sem B államban nincsenek kollektív alkotmányos jogaik.⁹ Ezzel együtt, vagy ennek ellenére a válasz még mindig meglehetősen egyértelműnek tűnik, akár a kortárs liberális filozófia uralkodó felfogásából indulunk ki, akár a faji diszkrimináció tilalmáról kötött 1965-ös nemzetközi egyezményt vesszük alapul. Ezek fényében a liberális eszményhez B állam alkotmányos szabályai állnak közelebb.

De vajon összhangban van-e ez a válasz az adott nyelvi-kulturális körülmények között a liberalizmus elveivel, köztük a liberális filozófia individualizmusával? Vajon összhangban állnak-e az adott körülmények között B állam alkotmányos szabályai az egyenlő szabadság elvével, vagyis a minden egyént egyenlően megillető szabadság princípiumával, azzal az elvvel, amely Rawls elméletében oly fontos rendezője az igazságos társadalom intézményeinek? És vajon nem lehetséges-e, hogy a faji megkülönböztetés valamennyi formájának kiküszöböléséről 1965-ben elfogadott nemzetközi egyezmény, mely hallgatlagosan B állam alkotmányos szabályait tartja irányadónak, az adott esetben, a vázolt nyelvi-kulturális körülmények között, önnön céljával ellentétben, kedvez a nyelvi diszkriminációnak? Nem lehetséges-e tehát, hogy az adott körülmények között mégis inkább A állam alkotmányos szabályai állnak közelebb a liberális eszményhez? De továbbmegyek.

Ha a problémát generalizáljuk, azaz figyelembe vesszük, hogy a világ országainak túlnyomó többsége ma ilyen vagy olyan okok folytán nyelvi-kulturális szempontból nem homogén, akkor a kérdés így merül fel: Vajon nem hiányosak-e az egyéni szabadságok különféle liberális katalógusai, ideértve az emberi jogok nagy modern dokumentumait is, vajon nem hiányzik-e belőlük egy olyan egyéni szabadság, amely talán éppoly jól illeszkedne az egyenlő szabadság princípiuma alá, mint a hagyományosan elismert szabadságok, mint például a lelkiismeret és a vallás szabadsága? Vajon nem kellene-e elismerni, figyelemmel a világ országainak túlnyomótöbbségében meglévő nyelvi-kulturális heterogenitásra és az egyenlő szabadság elvére, hogy minden embernek joga van saját nyelvi identitása megválasztásához, más szóval a nyelvszabadsághoz?

Rawls hangsúlyozza, hogy azok az érvek, amelyekkel a lelkiismeret szabadságát - s végső soron az egyenlő szabadság princípiumát is - igazolja, alkalmasak, persze nem minden esetben egyenlő erővel, más szabadságok igazolására is.¹⁰ Rawls ezzel voltaképpen elméletének bizonyos fokú nyitottságára utal, ennek fontosságát emeli ki. A magam részéről úgy vélem, ez a bizonyos fokú nyitottság a nagy liberális elméletek úgyszólván mindegyikét jellemzi, függetlenül attól, hogy deklarálják-e ezt magukról vagy sem. A nyitottság az egyéni szabadságok számának bővítése iránt, úgy tűnik, nem annyira a szubjektív hajlandóságból, mint inkább a szabadság eszméjének igazolására használt érvek természetéből fakad. Rawls e téren annyiban megy tovább elődeinél s kortársainál, hogy talán mindannyiuknál világosabban mondja ki és érvényesíti ezt a nyitottságot. Úgy látszik tehát, nincs elvi akadálya annak, hogy a liberális hagyomány nagy elméletei új, korábban el nem ismert, vagy akár föl sem vetett szabadságokat fogadjanak be meglévő érveik újszerű (és persze meggyőző) alkalmazása eredményeként.

Ez a lehetőség az emberi jogok dokumentumai esetében is fennáll. Sőt. Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatának elfogadása (1948) óta nemzetközi egyezmények egész sora specifikálta, pontosította és esetenként bővítette is az eredeti „közös eszményt”.¹¹ A folyamat napjainkban is tart, mais vannak olyan javaslatok, amelyek az emberi jogok és alapvető szabadságok körének bővítését célozzák.

Vessünk most egy pillantást arra, hogyan érvel Rawls a lelkiismeret és a vallás egyenlő szabadsága mellett, s ezzel együtt hogyan alapozza meg az egyenlő szabadság elvét. Rawls, aki a szerződéselmélet Locke, Rousseau és Kant nevével fémjelzett hagyományának modern képviselője, az úgynevezett „eredeti állapot” gondosan kimunkált körülményeiből, illetve a szerződő feleknek ebben a pozícióban föltételezett válaszaiból vezeti le az igazságosság elveit. Az eredeti állapot a hagyományos szerződéselméletekben oly fontos szerepet játszó „természeti állapotnak” felel meg. Ezt az eredeti pozíciót Rawls „nem valóságos történelmi adottságként vagy tényállásként, még kevésbé a primitív kultúra állapotaként” fogja föl. Az eredeti állapot nála egy „tiszta hipotetikus szituáció”, amely az igazságosság keresett elméletének kimunkálását szolgálja.¹²

A szóban forgó eredeti állapot fontos jellemzője a tudatlanság egy bizonyos formája; az, hogy a felek a „tudatlanság fátyla” mögött választják meg az igazságosság elveit.¹³ Vonatkozik ez a vallással és a lelkiismerettel kapcsolatos döntésekre is. A felek „természetesen nem ismerik vallási és erkölcsi meggyőződéseiket, nem ismerik erkölcsi és vallási kötelezettségeik tartalmát... Nem tudják továbbá a felek, hogy vallási vagy erkölcsi nézetük milyen helyzetben van társadalmukban, nem tudják például, hogy vajon többségben vagy kisebbségben van-e. Amit tudnak, az mindössze annyi, hogy vannak köteletségeik, (el)kötelezettségeik, s hogy ezeket ilyen módon értelmezik. A kérdés, amelyben dönteniük kell, az, hogy figyelemmel alapvető vallási, erkölcsi és filozófiai érdekeikre, milyen elvet fogadjanak el az állampolgári szabadságok szabályozása céljából. Nos, úgy tűnik, a lelkiismeret egyenlő szabadsága az egyetlen elv, amelyet az emberek az eredeti állapotban elfogadhatnak. Nem kockáztathatják szabadságukat azzal, hogy megengedik az uralkodó vallási vagy erkölcsi tannak, hogy másokat üldözzön vagy elnyomjon, ha neki ez tetszik. De még ha föltesszük is (amit persze meg lehet kérdőjelezni), hogy valakiről valószínűleg az derül ki, hogy a többséghez tartozik (ha többség létezik), az ilyen módon való hazardírozás azt mutatná, hogy az illető nem vette komolyan az ember vallási és erkölcsi meggyőződéseit, vagy nem értékelte túlságosan magasra az ember szabadságát meggyőződésének, hitének gyakorlásához. A felek másfelől nem fogadhatnák el a hasznosság elvét sem. Ez esetben szabadságuk a társadalmi érdekek kiszámításának lenne tárgya, és felhatalmazást adnának szabadságuk korlátozásához, ha ez a korlátozás az elégedettség egy magasabb nettó egyenlegéhez vezetne.”¹⁴ (Mindemelllett azért Rawls elismeri, hogy a szabadság haszonelvű védelme szintén erős érveken nyugszik, s ezt J. S. Mill három érvének tárgyalásával alá is húzza.) Saját kontraktáriánus érveit Rawls végül még megerősíti azzal, hogy az eredeti állapot kérdésévé teszi a felek felelősségét a következő generáció(k) iránt. „Minthogy (a felek) hasonló szabadságokat kívánnak elérni leszármazottaiknak, és ezeket a szabadságokat szintén biztosítja az egyenlő szabadság elve, nincs érdekkonfliktus a generációk között.”¹⁵

Gondoljuk most át Rawls érveit a nyelvi heterogenitás látószögéből, és tegyük föl a kérdést: alkalmazhatók-e ezek az érvek a nyelvszabadságra? Úgy gondolom, ez az alkalmazás több mint lehetséges, legalábbis logikailag.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy nyelvünk, amelyen és amelyben gondolkodunk, kommunikálunk, racionális döntéseket hozunk, élettervet választunk magunknak, hogy nyelvünk, amely közvetíti számunkra a kultúrát és a tudást, és amely nélkül nem lehetne sem vallásunk, sem más releváns lelkiismereti meggyőződésünk, és amely nélkül természetesen az igazságosság elveiről sem lennének képesek érveket és ellenérveket felfogni és megítélni, nos, nyilvánvaló, hogy ez a valami, amit nyelvnek nevezünk, elsődleges fontossággal bír

számunkra, alapvető jelentősége van életünkben. Másfelől a nyelvszabadság esetében is alkalmazhatónak látszik a „tudatlanság fátyla”, bár itt fölvethető, hogy vajon milyen nyelven jutnak a felek ilyen vagy olyan megállapodásokra az eredeti állapotban, ha nem ismerik saját nyelvüket, csak azt tudják, hogy van nyelvük, és hogy vannak komoly nyelvi érdekeik. Ez a nehézség azonban egy „tiszán hipotetikus szituáció” esetében - s mint tudjuk, az eredeti állapot egy ilyen szituáció-minden bizonnyal elhárítható. Elhárítható például azzal, hogy ezúttal mi magunk vagyunk tudatlanok azt illetően, hogy az eredeti állapotban miként kommunikálnak a felek.

Ezek után, úgy gondolom, érdemes a nyelvszabadságra konkrétan is alkalmazni Rawls érveit, azaz mutatis mutandis ismét felidézni ezeket az érveket. Érdemes ezt megtenni már csak azért is, mert Rawls parafrázált érvei különös megvilágításban tárják eléink a nyelvileg heterogén társadalmak sajátos nyelvi problémáit és e problémák egyik feloldási lehetőségének perspektíváit.

A felek természetesen nem ismerik nyelvüket, nem ismerik nyelvi (el)kötelezettségeik tartalmát. Nem tudják továbbá, hogy nyelvük milyen helyzetben van társadalmukban, nem tudják például, hogy vajon többségben vagy kisebbségben van-e. Amit tudnak, az mindössze annyi, hogy vannak kötelességeik, (el)kötelezettségeik, s hogy ezeket ilyen módon értelmezik. A kérdés, amelyben dönteniük kell, az, hogy figyelemmel alapvető nyelvi érdekeikre, milyen elvet fogadjanak el az állampolgári szabadságok szabályozása céljából. Nos, úgy tűnik, az egyenlő nyelvszabadság az egyetlen elv, amelyet az emberek az eredeti állapotban elfogadhatnak. Nem kockáztathatják ugyanis szabadságukat azzal, hogy megengedik az uralkodó nyelvnek, hogy másokat üldözzön vagy elnyomjon, ha neki ez tetszik. De még ha fölteszük is (amit persze meg lehet kérdőjelezni), hogy valakiről valószínűleg az derül ki, hogy a többséghez tartozik (ha többség létezik), az ilyen módon való hazardírozás azt mutatná, hogy az illető nem vette komolyan az ember nyelvi elkötelezettségét, vagy nem értékelte túlságosan magasra az ember szabadságát nyelvének használatához. A felek másfelől nem fogadhatnák el a hasznosság elvét sem. Ez esetben szabadságuk a társadalmi érdekek kiszámításának lenne tárgya, és felhatalmazást adnának szabadságuk korlátozásához, ha ez a korlátozás az elégedettség egy magasabb nettó egyenlegéhez vezetne... Minthogy a felek hasonló szabadságokat kívánnak elérni leszármazottaiknak, és ezeket a szabadságokat szintén biztosítja az egyenlő szabadság elve, nincs érdekkonfliktus a generációk között.

Mindezzel persze még nincs kielégítően bizonyítva, hogy Rawls igazságelmélete implicit módon igazolja minden ember jogát a nyelvszabadsághoz. Ez a bizonyítás számos további összefüggés bevonását kívánná meg, melyek közül némelyek megerősítenék, mások esetleg gyöngíték a föltevést. Erre a részletesebb és egyben szélesebb ívű elemzésre ez az írás nem vállalkozhat. Úgy vélem azonban, a fenti fejtegetések annyit mindenképpen illusztrálnak, hogy a nyelvi identitás megválasztásához vagy más szóval a nyelvszabadsághoz való jog igazolása Rawls érveivel és Rawls elméletén belül távolról sem lehetetlen. Úgy vélem továbbá, hogy hasonló eredményt kapnánk akkor is, ha a liberális hagyomány más nagy gondolkodóinak a szabadság elvét igazoló érveivel közelítenénk a nyelvi heterogenitás tényéhez.

Mint arra már utaltam, az emberi jogok katalógusa nem tekinthető lezártnak az emberi jogok védelmének mai nemzetközi rendszerében. Témánk szempontjából külön figyelmet érdemel az a tény, hogy az emberi jogok körének bővítését célzó erőfeszítések és javaslatok között fölfedezhetjük a nyelvi jogok kimunkálására és elfogadtatására irányuló törekvéseket is. A World Federation of Modern Language Associations például 1991-ben, közvetlenül a Szövetség Pécsen tartott XVII. Világkongresszusa után, nemzetközi műhelyvitát szervezett az UNESCO támogatásával „Emberi Jogok és Nyelvek” címmel. A tanácskozás fő célja az „Alapelvek a Nyelvi Jogok Egyetemes Nyilatkozatához” című dokumentum megvitatása volt.

A konferencián világossá vált, hogy a nyelvi jogok tartalmának közelebbi kimunkálása további elméleti kutatásokat igényel.¹⁶ A kérdéses jogok politikai megvitatása és elfogadtatása, beépítése az ENSZ meglévő emberi jogi rendszerébe ma még távolinak látszik.

A nyelvi jogok vagy a nyelvszabadság eszméje természetesen felöleli és generalizálja a világban meglévő nyelvi sokszínűségnek azokat az aspektusait is, amelyek nem kötődnek specifikusan az A és B állam példájával fölvezetett alaphelyzethez. Gondolok itt például az új bevándorlók sajátos nyelvi helyzetére, az idegen nyelvek tanulása, használata és tanítása iránti igényre, a nyelvjárások kérdésére stb. A nyelvi jogok vagy a nyelvszabadság e problémavilága, ahogy én látom, igen közel áll a vallásszabadság problémavilágához. Vonatkozik ez a praktikus és az olyan elméleti kérdésekre is, mint amilyen az államvallás és a vallásszabadság, illetve az államnyelv és a nyelvszabadság összeegyeztethetőségének dilemmája. Ehhez már csak annyit: a nyelvszabadság hipotézisének perspektívájából nagy valószínűséggel értelmét vesztené a kollektív nyelvi jogok igénye. Ahogy a vallási közösségeket is kielégítően védi a vallásszabadsághoz való egyéni jog, úgy föltehetően a nyelvi közösségeket is kielégítően védené a nyelvszabadsághoz való egyéni jog.

A nyelvi kisebbségek védelmének van egy másik, ma realiztikusabbnak látszó lehetősége is. E lehetőség alapgondolata, úgy tűnik, (szintén) jól illeszkedik a liberális hagyományba. Sok egyéb mellett erre enged következtetni az a tény, hogy magát az alapgondolatot a kortárs liberalizmus egyik vezető egyéniségénél, Ronald Dworkinnál is megtaláljuk. Dworkin ezt írja: „Megörököltünk egy kulturális szerkezetet, és kötelességünk, az egyszerű igazságosságból adódó kötelességünk, hogy ezt a szerkezetet legalább olyan gazdagon hagyjuk hátra, mint amilyen gazdagon találtuk.”¹⁷ A bökkenő csupán az, hogy Dworkin szeme előtt egy egynyelvű kultúra képe lebeg, s ezért a kulturális szerkezet megőrzendő gazdagságába nem érti bele a nyelvi sokszínűséget.¹⁸ Ezen a ponton tehát ismét a homogén kulturális közösség kimutatható előföltevésével találjuk magunkat szemben.

Az Európa Tanács égisze alatt 1988-ban kimunkáltak egy, az emberi jogok európai konvenciójához kapcsolódó egyezménytervezetet, melynek címe „A regionális és kisebbségi nyelvek Európai Kartája”. Ez a Karta pontosan abból a gondolatból indul ki, amit Dworkintól az imént idéztünk. Hogy az eredmény egészen más, az megítélésem szerint egyszerűen abból adódik, hogy a Karta - szemben Dworkinnal - a nyelvi sokszínűség fényére vonatkoztatja a gondolatot. A mondottakat jól illusztrálja a Kariáz Kommentárja: „Európa identitását meghatározó tényező kultúrájának hagyományos gazdagsága és változatossága, amelyet éppen Európa egysége érdekében meg kell őrizni, és támogatni kell. Ami igaz Európa kultúrájáról, az különösen igaz nyelveinek sokaságáról. A nyelvek nem választanak el, hanem összekötnek. Minden európai ama jogának elismerése, hogy saját nyelvét használja, és e jog biztosítása az élet különböző területein az Európai Karta által, a regionális vagy kisebbségi nyelven szólókat csak ama készítheti, hogy a múlt megosztó vonásait elvesse, és otthon érezzék magukat saját hazájukban, Európa épületében egy egyetlen egész lojális tagjaként.”¹⁹ A Karta egyébként olyan állami kötelezettségvállalásokat irányoz elő, amelyek lényegében az A állam példájánál fölvezetett jogokat garantálják a nyelvi kisebbségekhez tartozó egyének számára.²⁰ A tény, hogy a Kartát 1992 novemberében elfogadták, gyakorlati jelentőségén túl elméleti szempontból is ígéretes.

Az emberi jogok és a kisebbségi jogok kapcsolatának filozófiai problémái természetesen nem korlátozódnak a fentiekben érintett kérdésekre. Különös tekintettel az emberi jogok individuális jellegéből fakadó nehézségekre, filozófiai szempontból is alapos elemzést igényelnek a kollektív kisebbségi jogok, az individuális identitás mellett a kollektív identitás sajátosságai, az egyéni szabadság mellett a kollektív szabadság jellemzői, egyszóval az autonóm egyén mellett az autonóm közösség ismérvei és igazolható igényei, jogai.

Jegyzetek

- 1 Vö. J. Porter: Ethnic Pluralism in Canada. In: N. Glazer and D. Moynihan: *Ethnicity, Theory and Experience*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975. 298. (Idézi Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford, 1991. 206.)
- 2 Vö. Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford, 1991. 210.
- 3 Vö. Kymlicka: *I. m.* 141-144. A szóban forgó átmeneti rendszabályokra jó példa az úgynevezett affirmative action az Egyesült Államokban.
- 4 Kymlicka: *I. m.* 214.
- 5 Vö. Kymlicka: *I. m.* 141.
- 6 Kymlicka: *I. m.* 177.
- 7 Vö. Kymlicka: *I. m.* 165-178.
- 8 Vö. Kymlicka: *I. m.* 135, és 177-178.
- 9 Föl lehetne itt vetni, hogy A állam esetében azért mégiscsak érvényesül egy bizonyos kollektív szemlélet, hiszen nem véletlen, hogy az alkotmány az etnikai kisebbségek tagjainak biztosítja az anyanyelv használatának jogát. Nos, ebben az értelemben az A állam polgárait megillető egyéni jogok mögött valóban föllelhető egy bizonyos kollektív szemlélet. De pontosan ez a kollektív szemlélet érvényesül akkor is, amikor mind A, mind B állam alkotmánya a legnagyobb etnikai közösség anyanyelvét teszi a politikai közösség hivatalos nyelvéné.
- 10 Vö. John Rawls: *A Theory of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971. 206., 209. és 211-212.
- 11 Ilyen bővítésnek tekinthető a polgári és politikai jogok nemzetközi egyezségokmányának 27. cikke is amely a nemzeti vallási és nyelvi kisebbségekhez tartozó személyek jogairól rendelkezik: „Olyan államokban, ahol nemzeti, vallási vagy nyelvi kisebbségek élnek, az ilyen kisebbségekhez tartozó személyektől nem lehet megtagadni azt a jogot, hogy csoportjuk más tagjaival együttesen saját kultúrájuk legyen, hogy saját vallásukat vallják és gyakorolják, vagy hogy saját nyelvüket használják”. (Lásd: *Az emberi jogok dokumentumokban*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1980. 410.) Az egyezségokmány idézett cikke számos értelmezési kérdést vet föl, egyebek közt azt, hogy egyéni vagy kollektív jogokat rögzít-e. Ezeket a problémákat részletesen elemzi Bruhács János: A kisebbségek védelmének nemzetközi jogi szabályozása az ENSZ kenetében című írása. (Lásd: *Tanulmányok a nemzeti kisebbségek jogi védelméről*. Pécs, 1988. I. kötet 197209.)
- 12 Vö. Rawls: *I. m.* 12., 18. és 21.
- 13 Vö. Rawls: *I. m.* 12.
- 14 Rawls: *I. m.* 206-207.
- 15 Rawls: *I. m.* 208.
- 16 Vö. Workshop on Human Rights and Languages. Pécs (Hungary), 15-16 August 1991. Final Report. (Kézirat)
- 17 Ronald Dworkin: *A Matter of Principle*. Harvard University Press, London, 1985. 233.
- 18 Vö. Kymlicka: *I. m.* 177-178.
- 19 Az Európa Tanács a kisebbségi nyelvek védelmében. In: *Tanulmányok a nemzeti kisebbségek jogi védelméről*. Pécs, 1988. II. kötet, I. számú melléklet, II.
- 20 Vö. Az Európa Tanács a kisebbségi nyelvek védelmében. In: *I. m.* II. kötet, I. számú melléklet, III-XVII.

GYÖRGY ANDRÁSSY

ETHNIC MINORITIES AND HUMAN RIGHTS

The author is attempting to find an answer to a classic legal philosophical question, namely that within the human rights scheme, how can minority rights, and particularly collective minority rights, be reconciled with the scheme of liberal legal ideologies that are built on individual rights. By analyzing the theses of the legal philosophical works of Will Kymlicka, John Rawls and Ronald Dworkin, the author reaches the conclusion that the fundamental problems of equal rights for minorities, namely, rights to the widest possible use of the language, as well as guarantees for the freedom of language as well as freedom of religion, can be solved by utilizing the categories of liberal legal philosophy.