



世纪前沿

Liberal Nationalism

[以色列] 耶尔·塔米尔 著

Yael Tamir

陶东风 译

自由主义的民族主义



上海世纪出版集团

自由主义的民族主义

[以色列] 耶尔·塔米尔 著 陶东风 译

世纪出版集团 上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

自由主义的民族主义/(以)塔米尔(Tamir, Y.)著;陶东风译.

—上海:上海译文出版社, 2005.10

(世纪人文系列丛书)

书名原文: Liberal Nationalism

ISBN 7-5327-3665-2

I. 自... II. ①塔... ②陶... III. 民族主义—研究

IV. D091.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 013527 号

图字: 09-2002-523 号

本书中文简体字专有版权归本社独家所有,非经本社同意不得连载、摘编或复制
本书如有缺页、错装或坏损等严重质量问题,请向承印厂联系调换

策划编辑 汪 宇

特约编辑 王笑红

责任编辑 马 胜

装帧设计 陆智昌

自由主义的民族主义

[以]耶尔·塔米尔 著

陶东风 译

出 版 世纪出版集团 上海译文出版社

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc www.yiwen.com.cn)

发 行 上海世纪出版集团发行中心

印 刷 商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开 本 635×965mm 1/16

印 张 15.5

插 页 4

字 数 201 000

版 次 2005 年 10 月第 1 版

印 次 2005 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 7-5327-3665-2/B·196

定 价 24.00 元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

自由主义的民族主义

自由主义与民族主义（代序）

徐贲（美国圣马利学院教授）

1989年世界冷战对立格局瓦解以后，并没有如某些理论家所预言的那样进入意识形态终结的时代。民族主义取代了资本主义和社会主义的地位，正在成为当今世界的主要意识形态。尽管民族主义为第三世界国家反对西方大国霸权提供了思想依据和动员力量，但民族独立却并不总是给独立的民族国家带来民主的社会价值和政治秩序。近十年来，种种种族、宗教原教旨主义和政治威权主义的民族主义以其极端的排外性和种族歧视，日益成为当今世界冲突的祸源和不稳定的因素。正当这些情况使许多人对民族主义深具忧虑之时，却也出现了一系列从自由主义角度来探索民族主义积极道德价值的学术著作，不能不说是一件令人瞩目的事情。这些著作包括威尔·金里卡(Will Kymlicka)的《自由主义、社群和文化》(1989)，耶尔·塔米尔(Yael Tamir)的《自由主义的民族主义》(1993)，戴维·米勒(David Miller)的《论民族性》(1997)，罗伯特·麦克金姆(Robert McKim)和杰夫·麦克马汉(Jeff McMahan)合编的《民族主义的道德性》(1997)一书中的一些文章，以及哲学杂志《一元论者》(The Monist)1999年7月号的专题讨论文章，其中以塔米尔的《自由主义的民族主义》最受各方瞩目。

塔米尔对自由主义的民族主义的理论阐述由六个部分组成(全书分为七章)。第一部分讨论“文化选择”问题。它所针对的是一般民族

主义所强调的文化决定论，其中最根本的问题是，如果文化本身就是选择的对象，那么文化还是人的思考和选择的决定条件吗？塔米尔认为，文化群体成员身份认同不是不可选择的，当然文化选择并不容易，其可能性更不是无限度的。在这个问题上，塔米尔的民族群体观和社群论的群体观有所区别。她认为，社群论者所描述的那种完美的集体事实上是不存在的，因此必须强调民族群体因素——宗教信仰、政治倾向、生活方式——本身就是思考和选择的对象。强调个人在文化群体中的自由意志与选择，不等于把他视为游离的无根个体。相反，它要强调的是“思考必须从环境条件出发，但环境条件不等于排除选择”。在文化群体中的身份认同既有先在性，又有选择性，既有预定因素，又有塑成因素。“它形成了一个自由意志的个人，他能够反思，评价，选择是非、目的和文化民族主义归属。但是，他之所以能够作此选择，是因为他身处于一个为他提供评价标准的特殊社会文化环境之中。”

第二部分讨论文化权利。塔米尔认为，文化权利指的是“人们所过的生活，经过思考的评估，是他们自己觉得有价值的，而不是由历史或命运强加于他们的。对这样一种生活，权利便是一种保障。强迫人接受他所鄙视的文化，或者成为他不喜欢的群体的一员，也就无权利可言。即使把它说成是权利，这个权利也完全没有意义。文化权利是让人生活在他们所选择的文化之中，让他们自己决定自己的社会依归，不断创造他们所从属的文化，不断确定这一文化的边界”。只有当群体中的个体与其他个体作出相似选择时，才能充分感知群体的结合力，才能充分共享群体成员的意义。也正是在这—个意义上，文化群体才最能显示出其公众活动空间的重要性。

第三部分讨论的是民族自决和自治的关系。塔米尔指出，每个民族都有权利以其文化性的传统价值和惯例来形成其群体成员觉得熟悉和习惯的社会、政治制度。每个民族的自决权利都应受到其他群体的尊重。一个群体行使了自决的权利，不等于为群体成员行使自治权利创造了条件。塔米尔写道：“不民主的民族国家剥夺其成员的自治权

利，但却不剥夺其成员的自决权。”也就是说，“民族自决的要求与争取公民权利和政治参与的自由民主斗争是不同的，甚至可能是相互冲突的”。一方面，“个人为了其民族得到承认和地位可以不惜放弃其自身公民权利和自由”。另一方面，获得自治权的民族，某些成员可能因此而“建立限制其他成员人权的政权”。

第四部分评述的是自由主义的民族主义的特点，特别是与极权、威权民族主义的区别。塔米尔指出：自由主义的民族主义的出发点是一切民族应当享有平等权利，其核心是关于个人权利的理论。换言之，民族权利和民族成员的权利应具有同等的自由价值观。塔米尔指出，自由主义的民族主义类似于汉斯·科恩(Hans Kohn)所说的那种以启蒙为模式的民族主义。它是多元的，开放的。它认为民族群体不仅产生于历史，而且也产生于人的意志。它贯穿这样一种人道思想，即“检验任何社会实践的惟一标准便是看它是否符合受其影响者的利益”。自由主义的民族主义的核心不是上帝、自然、历史、文化，或民族精神这一类抽象观念，而是活生生的每个人。塔米尔称其为“伦理个人主义”。以此出发倡导民族理念，便不容忽视可以用来衡量民族理念的人类其他价值。在强调文化特殊性的同时，也需要强调人权的普遍性。在强调个人的社会和文化环境的同时，也需要强调他的自由意志。

第五部分的内容是民族主义的“公正”观问题。塔米尔指出，民族主义理论一般不以某种普遍性的公正观念为基础。但是，要从民族主义思想的基本信念中得出这类公正观，却并不是难事，其中最显著的是一种具有普遍意义的非中性公正观。非中性的公正观认为，成员相互之间有特殊的责任和义务，因此，成员间和成员外亲疏有别。成员理应偏护同群体成员，而不是非成员。民族主义这种公正非中性的观念，并不像表面上那么与自由主义公正观念相冲突。这二者其实相当一致。

第六部分以自由民主社会的政策实践为例证，说明自由主义社会政

治规范其实早就包含着民族主义的非中性公正观念。其中最重要的有三条。第一是仅以民族国家成员为照顾对象的福利和分配制度的公正原则。自由主义的分配公正(distributive justice)是不以非成员为对象的。第二是以出生权而不是个人自由选择权来确定公民身份的政策。第三是以先成员后忠诚,而非先忠诚后成员为逻辑秩序的政治义务观。政治义务不只包括理性成分,而且还包括感情成分,它是一种群体性的“伙伴义务”。一个民族国家的成员,无论其个人宗教或政治信仰为何,都必须履行其对群体的义务。

塔米尔的自由主义的民族主义理论与一般的自由主义理论在看待民族主义,尤其是非自由民主的民族主义问题上具有明显的差别。首先,自由主义认为只有自由民主社会才具有公众自由参与的公众空间。可是自由主义的民族主义认为,非自由民主社会也可以具有它自己的公众空间;尽管这种公众空间与自由民主社会中的公众空间不同,但只要它有大部分民众参与,它就是一种公众空间。自由主义者一般会强烈排斥像中国文化大革命时期的“大民主”或者20世纪90年代的某些大众民族主义,将它们视作为激进冲动的非理性行为。但自由主义的民族主义却能从其中看到民众真诚的参与,并承认它们的表述空间也是一种公众空间,尽管这一公众空间因不能容纳和容忍不同意见而成为非民主公众空间。

其次,自由主义认为,若无公民的自由民主政治参与(自治),文化的参与(自决)便无实质意义,因为文化参与者的文化权利是和其他权利(公民权和人权)联系在一起的。可是自由主义的民族主义认为,可以把大众的文化参与与自由民主的政治参与区别开来。这不仅是因为前者并不以后者为前提,而且也是因为这一区别可以防止民族主义者以任何形式的参与和公众空间来混充自由民主的参与和公众空间。这一区分确实颇有现实意义。时下就有一些论者故意模糊二者间的区别,把文革群众运动称为中国民主样式,而把政商操作的大众民族主义称为“原型公民社会”。

自由主义的民族主义是以自由主义理念为民族共同理念的民族主义。民族共同理念对于民族认同的意义极为重要。民族认同包含着对民族共同理念的认同。哪一种共同理念在主导民族认同，这在很大程度上决定着这种民族主义的性质。迈克·林德(Michael Lind)在《为自由主义的民族主义一辩》一文中特别区分了自由主义的和非自由主义的民族主义。自由主义的民族主义一般主张以语言文化界定民族并以自由宪政为国家组织形式。不自由的民族主义则一般以宗教或原生因素来界定民族，并往往采用威权或民粹主义的宪法。自由和不自由的民族主义间的区分就如同社会民主主义和极权国家社会主义间的区别一样不容忽视。当今种族屠杀和其暴行往往出之于不自由的民族主义。应当看到，问题的根本不在民族主义本身，而在于无自由、反人权和威权专制。

民族主义本身并不是民主的威胁，民族文化意义上的民族国家意识甚至还是民主的必要条件(它当然不是民主的充分条件)。现代民主必须依靠某种政治之外的群体感。语言文化性的民族能提供这一群体感，这是因为，就唤起情感性忠诚而言，这样的民族是当今最大的特殊群体；而就其涵盖不同年龄、性别、阶级人群的普遍特征而言，这样的民族又是最小的可自我觉察群体。民族是一个小型的人类，也是一个大型的社团。托克维尔说过：“很少有人会为爱整个人类而燃烧热情。给每个人一个祖国要比点燃他为全人类的激情更符合全人类的共同利益。”自由主义的民族主义认可民族主义本身的价值，可以说正是从现实文化群体和政治群体不可分割的关系着眼的。

塔米尔结合自由主义和民族主义理念侧重于个人身份认同的文化性群体条件，并由此来肯定群体条件的必要性和价值。归纳起来，这种自由主义的民族认识强调个人植根于群体，认为对个人影响最巨的群体性来自民族文化。既然个体身份应受尊重，而民族文化是构成个体身份的重要因素，那么民族文化因此必须受到尊重。如果一种民族文化能增强个体身份的因素，尤其是自由意志、选择、批判意识，如果它能

孕育既具特色又保障个人自决权利的社会体制，那么它就更加值得尊重。个人自决是可贵的，民族自决是促进个人自决的条件，因此而可贵。

自由主义的民族主义面临着来自两个方面的理论定位问题，第一，自由主义的民族主义这种温和的民族主义究竟能否算作是民族主义？第二，放在民族主义框架中表述的自由主义究竟能否算作是自由主义？塔米尔对这两个问题的回答都是肯定的。对于问题的第一个方面，她指出，近世民族主义的种种表现使人们把民族主义和极端主义联系在一起。但是，任何社会和政治理念其实都可能因激进和盲从而走向极端。塔米尔认为，温和的民族主义比极端的民族主义“更能〔为民族主义〕提供自圆其说的立场”。温和的民族主义，其要义在于强调民族成员的自主理性、反思和批判。它在培育民族理念的同时，并不忽视民族理念必须兼顾的其他人类价值。这种价值兼容并蓄，要求不断规定具有合理性的民族目标和达到这些目标的途径。温和的民族主义强调民族群体价值观与个人自由价值观的相互协调，以便遏制由自由主义过分发展所带来的个人主义和由民族主义极端主义所造成的绝对集体主义。它的民主的民族群体理想是民族自决与公民自治的自然衔接。在自决价值问题上，它远比极端民族主义更具有说服力。

对于问题的第二个方面，塔米尔指出，民族主义的一些理念本来就包含在自由主义的社会和政治实践之中。彰显这些理念可以使自由主义更易被广为接受。自由主义者和民族主义者都通常夸大他们各自立场间的普遍论和特殊论的差别。其实这一界限根本站不住脚，大可不必坚持。自由主义理念并不像它自以为是的那样基于普遍原则。否则，为什么自由民主国家中的公民身份要取决于出生权利和亲属关系，而非个人的国籍选择？为什么自由主义者认为，每个人不应在政治上效忠于世界上某个最公正的国家政府，而只应效忠于他自己的政府（只要这个政府行事公正）？为什么自由民主国家的福利只限于本国公民，而不旁涉他人？自由主义的理念行为其实早就包含了民族主义的某些价值，只

是它自己不清楚了解罢了。塔米尔因此断言：“如今大多数自由主义者，其实早已是自由主义的民族主义者了。”

自由主义的民族主义所面临的理论定位问题，起源于当今自由主义和民族主义的严重对立，彼此间断章取义地相互攻讦指责，犹如不共戴天的世仇。其实，在历史上，自由主义和民族主义曾结合得相当紧密。19世纪中叶，民族主义曾是自由主义积极争取实现的目标之一。当时支持妇女解放，争取工人投票权利的自由主义人士，也同样支持从殖民帝国的桎梏下解放被压迫民族的斗争。拜伦献身于希腊抗争土耳其的民族解放事业，肖邦参加波兰的独立运动，玛兹尼（Giuseppe Mazzini）不仅投身于意大利反抗奥地利的民族斗争，更成为“起义”（Risorgimento）民族主义的重要表述者。起义民族主义以启蒙运动的普遍主义为基础，表述了自由主义的一些基本价值，成为自由主义的民族主义之滥觞。

自由主义的民族主义强调民族自决，同时强调这种自决应当导致自由民主的宪政。但是第一次世界大战的严酷现实却迫使自由主义的民族主义者必须在自由主义或民族主义之间作出一个非此即彼的选择，而自由主义的民族主义则成为一个越来越遥远的梦想。第二次世界大战前后自由主义者再次把注意力投向民族主义，即著名的“魏玛之争”。当时，主导民族主义讨论的人物，大多是20世纪30年代从欧洲到美国的移民。他们对德国国家社会主义的极端民族主义有亲身体验，所以对民族主义的危害特别敏感。他们中的翘楚，如汉斯·科恩和卡尔·多伊奇（Karl Deutsch），对民族主义并不全盘否定，而是力求在理论思考中为魏玛共和国式的宪政自由主义保留一些具有民族凝聚力的积极成分。

科恩把民族主义区分为东方式和西方式两种不同形态，在否定前者的暴力和威权倾向时肯定后者的公民政治和自由主义。科恩认为，西方模式的民族主义以启蒙运动理性和普遍人道主义为基础，旨在建立开放、多元、前瞻的社会。它是和民主、自由主义以及宪政联系在一起

的，其目标是解放个人。东方模式的民族主义则是一种威权制度，它封闭、仇外，以特殊论对抗普遍论。科恩关于民族主义的东、西对立二分说，经过普拉门兹(John Plamentz)的进一步阐述而更具广泛影响。普拉门兹将民族主义分为温和的西欧公民民族主义和好战的东欧文化民族主义。普拉门兹提出，民族主义本身并不一定是非自由主义的或反自由主义的。他写道：“不错，民族主义者通常不是自由主义者。但我认为，这主要是由于民族主义者往往是在不利于自由(自由主义所理解的那种自由)的环境中活动的。民族主义和自由主义之间并不存在非相互排斥不可的逻辑关系。”

和普拉门兹一样，20世纪90年代的自由主义的民族主义论者也强调自由主义和民族主义并不必然相互排斥。他们的理论不仅受益于对自由和非自由民族主义的区分，而且还是另一些理论和历史因素水到渠成的综合结果。自70年代开始，在自由主义内部展开的新自由主义和社群主义的争论使许多人感觉到个人自由主义的局限，认为有必要考虑个人存在和自由意识的群体因素。冷战结束后，极端民族主义对世界和平的威胁使得许多人感觉到有必要对民族主义进行理论处理，一方面重视其在世界政治现实中的作用，一方面也尽量使它朝温和、理性的方向发展。90年代出现了一些有影响的关于自由主义的民族主义的著作，对自由主义的民族主义作了比较系统的阐述，直接使之成为一个受多方关注的学术论题。

自由主义的民族主义的一个显著特点是它的理想性。这是因为它与现有的民族主义间的反差实在太大了。这种对比和匡正效果使得自由主义的民族主义对许多人产生了相当大的吸引力。这些人未必都是理想主义者，他们青睐自由主义的民族主义往往倒是出于现实的思考。既然民族主义看来不会从世界政治中消失，那就不如接受自由主义的民族主义，因为它无疑是民族主义中最温和的一种。既然民族主义是一个不可回避的现实，那就不如尽量用自由主义理念来减低它走向极端的可能。

现有的自由主义的民族主义理论尚未能消除许多人对民族主义的一些基本疑虑。例如，在无法保证民族群体自由民主社会政治制度的情况下，强调特殊群体性有可能成为压制言论自由、宗教信仰和少数民族文化的威权统治的借口。强调民族国家的绝对合理性，则有产生权力集中和权力官僚凌驾于法制之上的危险。又例如，强调民族群体的本质文化特性可能导致力图恢复传统的政治文化和道德约束力，形成保守的政治势力。

自由主义的民族主义包含对民族主义的肯定，但严格地说，这不一定是对其公民社会道义性的肯定，而很可能是实用性的肯定。从自由主义的角度来看，承认民族主义是一种具有凝聚力的现代集体意识，并不等于说其他群体意识就无法形成相似或更具道义合理性的凝聚力，更不等于说民族主义的群体凝聚力必然具有道义性。人们的生活中可能有不同的群体形式，某些形式的凝聚力未必与公民社会的道义性有关，如等级分明的家长式大家庭或家族，狂热盲信的宗教团体，帮会团伙等等。这些群体的合理性可以从社会传统、经济制度和普遍或特殊心理学得到解释。但是，合理性的解释并不等于道义上的认可。单从民族主义的合理性和凝聚力不能推导出民族主义的公民社会道义性。

民族主义是一个很陈杂的概念。正因为如此，它可以通过吸纳自由主义理念而变得温和而具理性。然而，也正因为如此，它不可能仅以自由主义作为它的表述框架。在当今世界，民族主义政治与自由民主宪政的结合看来并不容易。同时，民族主义政治与种种暴力、歧视、排外性政治的分离，也同样不容易。自由主义的民族主义理论能否像它自己所期许的那样，匡正现有的民族主义政治，扭转民族主义发展的势头，恐怕现在还很难说。

前言

自从《自由主义的民族主义》出版以后，读者与评论者慷慨地让我得知了他们的一些想法，当然也有某些对此书所提出的理论的反对意见。他们中的许多人提出的棘手问题不能在这样一个简短的前言中加以回答。然而我还是愿意乘本书第二版出版的机会，澄清三个主要的问题：民族权利正当理由的本质；自由主义的民族主义的教育含义；以色列-巴勒斯坦冲突的理论衍生物。

民族权利：一种矫正性的证明还是普遍性的证明？

虽然民族主义在 20 世纪 80 年代中期以前总体上一直受到忽视，但是现在流行的倾向却是：我们必须承认民族主义，但却是带有贬义的，常常牵涉到前南斯拉夫或卢旺达的暴行。依据这样的观点，民族主义是我们这个时代流血冲突的主要原因，某些人——忘记了过去由宗教战争或经济利益引发的暴行——则倾向于这样的观点：民族主义是人类历史上邪恶的主要根源。这些主张包含的意思是：我们应该努力尽可能地削弱民族主义的力量，在新的民族诉求产生的时候即将其清除——除非它是作为矫正由民族冲突造成的破坏的工具。民族权利因而被看作是矫正的工具，是一种纠正错误、补偿民族主义的受害者的方法。此类论辩既有道德价值也有政治价值，而且导致了某些合意

的结果，但是它不可能建构一种连贯的民族主义理论，也不可能是这个理论的一部分。

这种主张可以通过以下的类比而得到阐述：假设有人想要通过参照这样的事实——一个特定的群体遭受到了长期的诽谤——来捍卫言论自由，人们会争辩说，这个群体的成员有权利捍卫自己，并应该享受言论自由。这一类型的推论的问题是：它把一种理论的诉求与一个实践的诉求搅和在一起了，即把对基本权利的正当理由与利用特定的方法(言论自由)以达到特定政治目的的政策劝告搅和在一起了。把这两种权利要求混淆在一起的结果是导致了一种错误的印象：前者建立在后者的基础上。但是，言论自由的正当性证明是独立于任何特定群体的历史的，它产生于个体所拥有的、与其个体历史无关的基本利益。

通过提供补救性的正当理由，人们或许的确能够追求有价值的事业，并产生合意的结果。但是人们不能通过这样的术语来提出有关民族主义或言论自由的理论。因为补救性的正当理由必须建立在特定事例的偶然性特征的基础上而不是建立在普适的正当理由之上。

而且，以下主张是令人困惑的：即认为对实际国家地位的要求只能建立在暴力体验的基础上，这种暴力历时长久且广泛存在，以致每个观察者都相信：遭受这种暴力的民族只有在拥有有效的自卫手段(即自己的国家)的情况下才是安全的。难道在自己的国家中既安全又满足的民族，就没有权利拥有这样的国家么？如果是这样，那么，一个非常讽刺的恶性循环就产生了——遭受不幸的民族有建立自己国家的补救性权利，这个国家将给予它安全与保护。但是，一旦不再受到威胁与恐吓，他们似乎就失去了支持他们的国家地位要求的主要支柱。难道应该因此要求他们放弃这样的权利并允许别的遭受不幸的民族取代他们的地位，直到他们的民族生存再次受到充分的威胁从而再次获得他们自己的民族权利？而且谁来判断什么是足够长久而广泛的暴力体验？或者，哪些民族属于只有在拥有自己的国家的情况下才是安全的民族？