

8. Nemzeti részrehajlás

A nemzeti részrehajlás alapkérdése úgy hangzik, hogy milyen mértékben részesíthetjük előnyben saját nemzetünk tagjait más nemzetek tagjaival szemben. Az első lehetséges válasz nyilvánvalóan kizárja a különböző nemzetiségű egyének morális közösségét, mivel az embernek minden tekintetben saját nemzete tagjait kell előnyben részesítenie. Az ilyen magatartás a nemzeti hűség és igaz hazafiság feltétele a nemzeti küzdelmek világában. Ezzel a nyilvánvalóan hibás válasszal a továbbiakban nem foglalkozunk részletesen, hiszen maradéktalan elfogadása megszüntetné az emberiség jelenlegi kooperatív rendjét az élet minden releváns területén, felváltva azt a konfrontációk végtelen sorával.

A másik, többek között David Miller felfogásából is következő és napjaink liberális demokráciáiban a leginkább elterjedt válasz úgy hangzik, hogy csak akkor elfogadható a nemzeti részrehajlás, ha saját nemzetünk tagjának előnyben részesítése nem sérti más nemzetek tagjainak emberi jogait. A válasszal szemben azonban több kifogás emelhető. Az első kifogás lényege, hogy ha az emberi jogok nem vonatkoznak az egyén nemzeti sajátosságainak védelmére, azaz ezek a sajátosságok nem nyernek emberi jogi dimenziót, akkor az egyén emberi jogainak tiszteletben tartása mellett megsérthetők nemzeti sajátosságai. Megtehető ez a többségi döntéshozatal eszközeivel a nemzeti kisebbségek tagjaival, de megtehető ez a nemzetértelmezés adott politikai többség általi kisajátításával a politikai kisebbségek tagjaival is.

A második kifogás a nemzeti jogok emberi jogi meghatározatlanságából következik. Ha a tétel a nemzeti jogok emberi jogi meghatározása nélkül érvényes, akkor lehetőséget kapnak az egyes kormányzatok, illetve a nemzeti kérdéssel foglalkozó intézmények, hogy maguk döntsék el, nemzeti vonatkozásban meddig ér az emberi jogok köre. E kört olyan szűkre lehet vonni ebben az esetben, hogy lehetőséget teremtsen a késleltetett fejlődés elvének alkalmazására még akkor is, ha a nemzeti jogok egyikét-másikat az emberi jogok körébe sorolja az adott állam. Persze lehetőség nyílik a locke-i kivétel elvének alkalmazására is.

De vajon morálisan igazolható-e a nemzeti részrehajlás? Ehhez persze magának a részrehajlás fogalmának a határát kell megvonnunk. Ha minden döntésünket, amellyel ember és ember között választunk, e fogalom alá soroljuk, akkor aligha állíthatjuk, hogy nincsen olyan terület, ahol ne lenne morális jogunk saját nemzetünk tagját választanunk, hiszen privát életünkben eredményesebben működünk együtt éppen közös nemzeti sajátosságaink miatt, mint másokkal. E morális jog nélkül a nemzetet kooperatív vállalkozás formájában sem lehetne morálisan indokolni. De ugyanúgy morális jogunknak tarthatjuk, hogy magánéletünkben ne saját nemzetünk tagját válasszuk, például abban az esetben, ha kifejezetten más nemzetiségűvel tudunk hatékonyabban együttműködni. Ha például éppen idegen nyelvet tanulunk. E morális jog nélkül individuális kapcsolataink más nemzetek tagjaival nagymértékben leszűkülnének, hiszen mindenki minden helyzetben saját nemzete tagjait volna köteles előnyben részesíteni, és csak olyan esetben fordulhatna más nemzetiségűekhez, ha sajátjai közt egyáltalán nem akadna céljainak megfelelő személy. Ám arra már aligha van morális jogunk, hogy például más nemzethez tartozó balesetet szenvedettnek ne segítsünk legjobb tudásunk szerint, ill. a másikat ne szolgáljuk ki, akár saját üzletünkben, nemzetiségére hivatkozva. Sőt erre morális jogunk akkor sincs, ha ürügyként valami másra hivatkozunk, azaz senki sem tudja ellenőrizni igazi motívumainkat, csak saját lelkiismeretünk.

Nyilvánvaló tehát, hogy individuális kapcsolatainknak is korlátok közt kell mozognia. Egyrészt jogunk van arra, hogy sajátos viszonyt alakítsunk ki egyes embertársainkkal, másrészt vannak

kötelességeink minden embertársunkkal szemben. Figyelembe véve, hogy nemzeti hovatarozásunk tartalmaz nem önkéntesen választott elemeket is, nyilvánvaló, hogy a nemzetársainkkal folytatott együttműködés számos tekintetben könnyebb és eredményesebb, mint a másokkal való együttműködés. Ugyanakkor ezen az alapon nyilvánvalóan nemcsak a magánélet teremt együttműködő csoportokat, hanem politikai egységek is születnek. Ugyanakkor aligha áll meg az az érvelés, amely az ilyen politikai egységek létrehozását, a nemzeti együttműködést és ennek részeként a nemzeti részrehajlást a nemzet és a család hasonlatosságában látja, s így morálisan minden tekintetben kötelezőnek tartja.¹⁹²

Ha a nemzeti részrehajlás védhető, meg kell válaszolnunk a kérdést, hogy mely területeken indokolható, és hol húzódjék a határa. Judith Lichtenberg szerint a politikai egységek és a magánélet kapcsán a lojalitás és a részrehajlás indokolható. A részrehajlás határait illetően két lehetőséggel kell számolnunk. Az első a magukat feljebbvalóknak tekintők dominanciájának a lehetősége, az az alternatíva, hogy a világ jobb e dominancia alatt. A második a sajátjaikhoz fűződő lojalitás, ám azt nem állítva, hogy jobbak másoknál, s akceptálva mások részrehajlását sajátjaik iránt. A lojalitás nem tartalomsemleges, nem lehet vak objektumának természete iránt. Lichtenberg a negatív és pozitív kötelességekkel magyarázza a részrehajlás és lojalitás mértékét. A negatívak a be nem avatkozás, a meg nem támadás kötelességei.¹⁹³

Ám Lichtenberg negatív kötelességei kapcsán le kell szögezünk, hogy a szabad verseny is eredményezhet gyűlöletet. Éppen Isaiiah Berlinnek a negatív szabadság kapcsán megfogalmazott kritikája mutat rá e felfogás korlátaira. És a kritika nemzeti be nem avatkozás eseteire is vonatkoztatható, amint az John Stuart Mill nacionalizmusfelfogása kapcsán kiderült. Következésképpen Berlin szintéziskísérletét követve Lichtenbergnek a negatív kötelességeket pozitívakkal kellene kiegészítenie. Ám a pozitív kötelességek mértékét nem adja meg. Dilemmáját jól jelzi a nyelv kérdése. Ezt nehéz esetnek látja. Lichtenberg központi kérdését úgy fogalmazza meg, hogy vajon a kisebbségi kultúra nyelvének támogatása fenyegeti-e a domináns kultú-

rát. Ha igen, akkor, szerinte, ellenzése legitim. Ha nem, akkor a helyzet összetettebb.

Ilyen esetben Lichtenberg a multikulturalizmust tekinti megoldásnak a kulturalizmussal szemben. Minthogy, szerinte, nem lehet minden kultúrának állama, a multikulturalizmus olyan megoldást nyújt, olyan gyakorlatot, melynek normája mind a domináns, mind pedig a kisebbségi kultúra. Ugyanakkor Lichtenberg nem ad választ arra a kérdésre, hogy miképpen lehet megállapítani a határt a domináns és a kisebbségi kultúra között, valamint azt sem válaszolja meg, miért és hogyan igazolható, hogy az állam a domináns kultúrát jobban támogassa, mint a kisebbségi kultúrát. És ebből adódik a kérdés: morálisan indokolható-e, hogy a domináns kultúra az állami kultúra, a kisebbségi kultúra pedig nem. A kisebbségi kultúra ártalmas volta a domináns kultúrára ugyancsak gyenge érv, magán az érvrendszeren belül is. Hiszen, amint az a kulturalizmus kritikájából kiderült, a kultúrák tartalmazhatnak mind pozitív, mind pedig negatív elemeket. Következésképpen ez a domináns kultúrákra nézve is igaz. Ám az az eshetőség is előadódhat, hogy az adott kisebbségi kultúra nyelvének támogatása a domináns kultúra negatív elemeit veszélyezteti, és a lichtenbergi elv szerint az ilyen esetben is jogos a korlátozása. Ebből az elvből tehát a pluralizmus tagadásának Judith Lichtenberg által is kritizált változata következik, nevezetesen, hogy jobb, ha az adott domináns kultúra van uralkodó helyzetben, tagadva a többi létét.¹⁹⁴

De egyáltalán ki és hogyan állapíthatja meg, hogy mi a „veszélyes” a másik kultúrára nézve, és milyen „veszélyek” ellen van joga fellépni az államhatalomnak? A többség? Ebben az esetben ismét a fenti önellentmondásba bonyolódunk. A kisebbség? Ám ez nem kisebb problémákat eredményez, mivel mind a többség, mind pedig a kisebbség esetében tisztázatlannak azok a döntéshozatali és ellenőrzési eljárások, amelyekkel a veszély megállapítható. Ugyanakkor persze nem vitatható, hogy kultúrák tényleg veszélyeztethetik egymást, és az a lehetőség sem zárható ki, hogy adott helyzetben a kisebbségi kultúra veszélyezteti a többségét. Maga a megoldás – a jóakaraton és egymás tiszteletén nyugvó multikulturalizmus – helyes elv ugyan, ám ilyen általános megfogalmazásban a nemzeti lojali-

tás és részrehajlás határai nem vonhatók meg, tehát az eredeti cél nem érhető el.

A nemzeti részrehajlás indoklásával persze mindenképpen meg kell próbálkoznunk, de a nemzeti részrehajlás határának nyilvánvalóan máshol kell húzódnia. Mindenekelőtt választ kell adnunk Lichtenberg azon kérdésére, hogy lehetséges-e olyan identifikáció a nemzeti csoporttal, közösséggel, amely nem áll ellentétben az emberiség egészével történő identifikációval. És az első kérdés megválaszolásának kell megadnia a választ Lichtenberg második kérdésére is, arra, hogy milyen értelemben kell csoporthoz, esetünkben nemzeti csoporthoz tartoznia az embernek. Nyilvánvaló, hogy nem abban az esetben nincs ellentétben a nemzeti csoporttal történő identifikáció az emberiség egészével, ha azt feltételezzük, hogy az emberiség szükségszerűen csak nemzeti komponensekből tevődik össze, s az egyén csak ennek révén lehet részese az emberiség egészének. Kant Herderrel kapcsolatos kritikai észrevételeiből ennek e felfogásnak a cáfolata világosan kitűnik.

Leszögezhetjük tehát, hogy a nemzeti részrehajlásnak embertársaink közös nemzeti tulajdonságaira kell vonatkoznia, hiszen ettől nemzeti, s kézenfekvőnek látszik, hogy morálisan akkor indokolható, s ez egyben a harmadik lehetőség is, ha egyesek szorosabb nemzeti együttműködése nem akadályozza mások szorosabb nemzeti együttműködését, azaz a nemzeti részrehajlás a szabadságjogok morális alapjaira támaszkodik.

Ám ez az álláspont sem jelenti feltétlenül az egyén nemzeti egyenlőségének és szabadságának biztosítékát. Nem tesz különbséget ugyanis a nemzeti kooperáció típusai, tehát például eltérő politikai irányultsága között. Lehetséges, hogy a nemzeti együttműködés egyik fajtája a liberális demokrácia szabályrendszerét követi, míg a másik nem. A kérdés, hogy az ilyen esetben az első csoport milyen mértékben köteles toleránsan viselkedni a másikkal szemben, főként akkor, ha a második csoport eleve nem toleráns.

Továbbá feltételezi az állam be nem avatkozásának elvét, tehát az állam semlegességét. Ám az állam nemzeti semlegességének jellege nemzeti tekintetben nem azonos a szabadságjogok kérdésében gyakorolt semlegességével. Az államnak a naci-

onalizmus jellege következtében nemzeti vonásokkal is kell bírnia.¹⁹⁵

Persze indokolt, hogy például a nemzeti kultúra több területre mentes maradjon az állami beavatkozástól, ám ez az elv nem érvényesíthető minden területen. De miként alakuljanak ki, maradjanak fenn és alakuljanak át a nemzetileg különböző közösségek úgy, hogy egyazon államba tartozva egy politikai közösséget alkossanak, ám sajátos nemzeti összetartozásuk is megmaradjon, tehát terük nyíljon a nemzeti részrehajlásra.

Annak a közösségnek a kialakítása során, amelyet eltérő nemzetiségűek alkotnak, felvetődik az olyan, egymás kölcsönös elismerésén alapuló diskurzus lehetősége, amely a politika és etika egymástól történő elválasztásával regulálja az együttműködést a kulturális sokszínűség társadalmában, és lojálissá teszi mindannyiukat a közös állam ilyen elven nyugvó alkotmányos értékrendje iránt. Az elmélet megfogalmazója, Jürgen Habermas szerint a diskurzus eredményeképpen kialakuló alkotmányos patriotizmus szilárd viszonyítási pontját „mindig ugyanazoknak az alapjogoknak és elveknek a legjobb interpretációi”¹⁹⁶ és megvitatásai alkotják. E viszonyítási pont helyezi el a jogrendszert a jogközösség történeti kontextusában. Ugyanakkor az alkotmányos patriotizmus etikai tartalmának nem szabad csorbulnia a nem politikai szinten etikailag integrált közösségekkel szemben. „Döntő pont az integráció két szintje közti különbség fenntartása.”¹⁹⁷ Habermas véleménye szerint amint ezek összemosódnak, a többségi kultúra más kulturális életformák egyenjogúságának kárára állami privilégiumokat kezd bitrolni, megsérti a kultúrák kölcsönös elismerésre irányuló igényét.

Az elmélet a jog semlegességének követelményére épül az etikai igényekkel szemben. A habermasi felfogás szerint ugyanis a modern társadalmakban már nem kapcsolható össze minden polgár egy szubsztanciális értékconszenzus révén, hanem csak a hatalomgyakorlás eljárásairól kialakított egyetértésen keresztül. Következtetése, hogy „A jogelvek univerzalizmusa egy olyan procedurális kontextusban tükröződik, amelynek mindenkor egy történelmileg meghatározott politikai kultúra kontextusába kell – úgyszólván beágyazódnia”.¹⁹⁸

Politika és etika elválasztása ugyanakkor egyetlen kritériumra redukálja a különféle nemzeti csoportok elfogadhatóságát, ez pedig egymás elismerése. Mindegyik csoport, közösség etikai integrációjának elfogadása erkölcsi súllyal ruházza fel őket. Ugyanakkor nem világos, milyen lesz az egyén helyzete az egyes csoportokban, minthogy csoportok fogadják el egymást. Bár leszögezi, hogy a „multikulturális társadalmakban az életformák egyenjogú együttélése minden polgár számára esélyt jelent arra, hogy kulturális tradícióinak megfelelő világban nőjön fel, gyermekét is ebben nevelhesse fel, és emiatt ne kelljen sérelmet elszenvednie”,¹⁹⁹ de ez csak esély ebben az esetben.

Habermas rendszerében tehát nincs garancia az egyén számára, hogy élni is tudjon ezzel az eséllyel. Egymás csoportos elfogadása még nem jelenti és nem is jelentheti az elvárt konszenzus effektív kialakulását a csoporton belül, de azon kívül sem. „Esélyt” tényleg jelent rá, hogy az egyén az adott kultúrával „egyezségre jusson a tekintetben, hogy konvencionálisan követi-e vagy átalakítja, és esélyt jelent arra is, hogy a kultúra imperatívuszaitól közömbösen elforduljon, vagy önkritikusan szakítson velük”.²⁰⁰ De ez az esély nem biztos, hogy védett valósággá is válik, hiszen a legitim hatalomgyakorlás elveinek történő megfelelés nem jelenti feltétlenül az elégséges szintű megegyezést minden jelentős kérdésben. A kommunikatív szabadságjogok felszabadítása a politikai nyilvánosságban nyilvánvalóan lényeges eleme a társadalmi konszenzus megteremtésének. És vele együtt a „konfliktusok levezetésének demokratikus eljárásai, és a hatalom jogállami szabályozása” valóban szükségeltetnek ahhoz, hogy megalapozzák a „reményt, mely az illegitim hatalom megszelídítésére és az adminisztratív hatalom felhasználására vonatkozik”. De hogy ez a remény „mindenkinek érdekében álló remény”, azt csak akkor lehet igazolni, ha a szereplőket kivétel nélkül John Rawls igazságosnak tekintett döntéshozatali elveit alkalmazó személyeknek tekintjük. Ha azonban az ebből fakadó kockázati tényezőt a többség tagjai nem tartják reálisnak magunkra nézve, azaz azt állítják a reális népességi arányokra hivatkozva, hogy aligha fenyeget kisebbségi sorba szorulásuk, akkor ez a remény csak remény marad, hacsak ezt az ismeretet be nem soroljuk a tudatlanság fátyla mögé. Erre ugyan

mutatkozik némi tér, de Habermas nem használja az argumentumot.

Az érv reális súlyát azzal lehet megteremteni, ha feltételezzük a politikai többség nemzetmeghatározó hatalmát. Ebben az esetben az egyén a többség tagjaként is kisebbségbe kerülhet nemzeti sajátosságai tekintetében. A probléma megoldásához azonban el kell választani egymástól a politikai és etikai integrációt. A politikai integráció ugyanis aligha lehet etikailag maradéktalanul semleges ebben a tekintetben. Az etikai szabályoknak a politikaiak alapjául kell szolgálniuk, minthogy a nacionalizmus nem politikasemleges, nem nélkülözheti az állam egyes funkcióit. Az a megállapítás, hogy az egyének különféle csoportokba szerveződhetnek, és szerveződési hajlandóságuk értékes, nem jelentheti, hogy a politikai döntéshozatal során ugyanúgy bánunk az egyes csoportokkal, hiszen különböznek egymástól. Morális egyenlőségük egyik feltétele éppen különbözőségeik elfogadása. Ebben az esetben az állam semlegessége éppen a különbségek figyelembevételén alapul. Az államnak tehát nem elég a kommunikáció szabadságát nyújtania, azaz nemcsak esélyt kell adnia, illetve reményt nyújtania az egyes csoportokban tömörülő egyének számára a konszenzus megteremtésére, hanem jogokat kell biztosítani. Olyan jogokat, amelyek akkor is lehetőségeket adnak az egyéneknek, ha csoportján belül, illetve azon kívül éppen nem teremődik meg az elégséges konszenzus, avagy ha az egyetértés nem öleli fel a társadalom egészét, és ő éppen olyanok hatalma alá kerül valamely élethelyzetében, akik kívül tartják magukat a közmegegyezésen. Ugyanakkor a közmegegyezés kialakításához és fenntartásához kétségkívül szükség van a kommunikáció szabadságára. Ám a belőle fakadó véleménycserének nem szabad megállnia a politika morális alapjai előtt. Nem állhat meg azon érvek előtt, amelyeket az egymástól bizonyos kérdésekben különböző egyének sorolnak különbségeik megőrzéséért, sőt fejlesztéséért, illetve az egymáshoz más kérdésekben hasonlatos emberek hangoztatnak hasonlóságaik megőrzése, fejlesztése céljából. És nem pusztán amiatt, hogy mindenki saját érveivel érvelhessen a jó élet mellett a maga, illetve csoportja szempontjából, hanem azért is, mert e jónak tartott életkonceptiók morális alapjaik értékelhetősége nélkül aligha lehet különbséget tenni a fundamentalista, a

kizárólagosságot követelő és az életformák egyenjogú együttélését tisztelő álláspontok közt.

Egyet kell érteni Habermasnak azzal a megállapításával, hogy „A kultúrák csak akkor maradnak életben, ha a kritikából és az elszakadásból erőt merítenek önmaguk átalakításához”.²⁰¹ A kultúrák önátalakításhoz való ereje valóban feltétele fennmaradásuknak. Ugyanakkor egy több szempontból is fontos megállapítást tesz e tényező jogi garanciáiról. „A jogi garanciák mindig csak azt biztosíthatják, hogy saját kulturális miliójében mindenki fenntarthassa ezen erő megújításának lehetőségét. Ez pedig nemcsak az elhatárolódásból ered, hanem legalább olyan mértékben az idegenekkel és az idegenséggel folytatott párbeszéből is.”²⁰²

Ám a fenti álláspont csak abban az esetben védhető, ha a jogot morális alapok nélküli instrumentális elemnek tekintjük. Ekkor lehetséges, hogy az egyes csoportok sajátosságainak jogi védelme „csak” a többitől való elhatárolódásuk eszköze legyen. Jogaik morális megalapozása során azt kell feltételezniük, hogy a morális alapok is a partikularizmusban gyökereznek. Ha azonban az egyetemes emberi értékekben keressük alapjukat, akkor aligha. Habermas világosan látja, hogy a liberális jogrendszer általa is kritizált változata „az alapjogok univerzalizmusát szükségszerűen a különbségek absztrakt elsimításaként érti félre”,²⁰³ és ez mind a kulturális, mind a társadalmi különbségekre vonatkozik. Ugyanakkor látja azt is, hogy a jogelmélet ezen általa szelektívnek nevezett változatát „az alapjogok megvalósításának demokratikus értelmezése segítségével”²⁰⁴ kell korrigálni.

Tehát ebben az esetben is a már korábban feltett kérdésbe ütközünk: fellehető-e az egyetemesség a nemzeti jellegben, avagy ez a jelenség pusztán a partikularizmus egyik kifejeződése, amely így szükségszerűen konfliktusba kerül az egyetemes-sel? A jogot valóban nem azonosíthatjuk pusztán egy etikai-politikai önértelmezéssel, amint azt Habermas a komunitáriusok kritikájaként megfogalmazza. Ugyanakkor „megvalósítási folyamatához” nem mindig elégséges „a jó közös koncepciójáról” folytatott „önértelmezési diskurzus” sem. Ha a modern állam individualisztikus, mert az egyes személyt teszi meg egyéni jogok hordozójává, valamint magának a jognak nem elég megkövetelnie a

legális viselkedést, hanem „legitimnek kell lennie”, s „egy jogrendszer csak akkor legitim, ha egyenlő mértékben biztosítja minden polgár autonómiáját”, akkor azt a kérdést is fel kell tenni, hogy lehetséges-e a nemzeti jogok ilyen megfogalmazása minden egyén vonatkozásában, tartozzon az akár a nemzeti többséghez, akár a kisebbséghez. Ha „a polgárok akkor autonómok, ha a jog címzettjei önmagukat egyúttal e jog szerzőiként értelmezhetik”,²⁰⁵ és a megfelelő „törvényhozási folyamatok résztvevőiként szabadok”,²⁰⁶ akkor Habermas szerint is ki kell alakítani a megfelelő szabályozást és kommunikációs formákat. És ha mindez feltételezi a „megfelelő individuális védelmet”, abban az esetben ehhez, szerintünk, olyan jogok szükségesek, amelyek megalkotásában effektíven részt vesznek az érintettek.

Ugyanakkor Habermas „kizárólag konceptuális okokból” a jog olyan fogalmának bevezetését tartja szükségesnek, amely egyenlőnek ismer el olyan csoportokat, melyek kulturálisan definiáltak, a tradíció, az életforma, az etnikai származás stb. szempontjából különböznek egymástól, tehát kollektívumok, és amely kollektívumokban az egyes csoportokhoz tartozók identitásuk kibontakoztatása és megőrzése érdekében különbözni akarnak a másik csoporttól. Habermasnál tehát megjelenik az a dilemma, hogy kénytelen kollektívumként értelmezni a másoktól különbözni akarókat, de éppen az érintett egyének akarata alapján. Ezzel beleütközik az individuális szabadság és kollektív hatalom dilemmájába, amikor is leszögezi, hogy „a különböző etnikai csoportok és kulturális formák egyenjogú együttélését nem olyasfajta kollektív jogokon keresztül kell biztosítani, melyek a jog individuális eszményképre vonatkoztatott elméletétől túlságosan magas árat követelnének”.²⁰⁷ Az ilyesfajta kollektív jogok engedélyezését a demokratikus jogállamban szükségtelennek és az állam normatív alapjai szempontjából kérdésesnek tartja. Ha azonban az „identitást kialakító életformák és tradíciók védelmének, végső soron tagjai elismerését kell szolgálnia”,²⁰⁸ akkor Habermasnak meg kellene adnia ennek normatív alapjait, hiszen ezekből következnenek az állam gyakorlati lépései.

A kommunikáció szabadságával, a kultúrák „önátalakítás-hoz” való erejével, az „idegen impulzusok integrációjával” és más hasonló érvekkel bemutatott állapot ugyanis még nem jelenti az asszimilációs nyomás megszűnését. Az efféle jogállam-

ban aligha jelenti biztosítékát annak, hogy „lehetővé tegyük az életviszonyok kulturális reprodukciójának e hermeneutikai teljesítményét”. Habermas ugyan leszögezi, hogy a jogállam alkotmánya csak a nem fundamentalista hagyományokban artikulálódó életformákat tolerálhatja. Ám Habermas állításához azt mindenképpen hozzá kell tenni, hogy e tolerancia határát a többségi döntéshozatal rendszerében szükséges, de nem elégséges a kommunikáció szabadságával megvonni. Ehhez az eltérő sajátosságok jogi védelme is kell. Tehát szükséges az alapjogok általa is említett értelmezése. Állíthatjuk tehát, hogy ha valóban nem akarjuk a kollektíva oltárán feláldozni az egyént, akkor a jogvédelemnek az egyén jogaira kell épülnie. S ehhez még hozzátehetjük, hogy ha az adott államban a magukat más-más nemzeti kultúrákhoz soroló egyéneknek megfelelő jogvédelem nélkül más-más mértékben kell átalakítani magukat a társadalmi siker esélyének megőrzése érdekében, akkor alkotmányos patriotizmusuk is megkérdőjelezhető. A habermasi politikai integráció önmagában tehát nem oldja meg a problémát²⁰⁹ anélkül, hogy az egyes szubkultúrák – esetünkben a nemzetiségi hovatartozás – kérdésében megfogalmazódna e szubkultúrák olyan sajátos jogainak köre, amelyre támaszkodva az egyén a siker esélyével védekezhet a más kultúrákból érkező nyomással szemben abban az esetben is, ha valamilyen okból az érvek nem hatnak. Az etikai integráció ugyanis ezek nélkül nemcsak a politikaitól nem választható el, hanem a politikai alapjaként sem szolgálhat elégséges mértékben.

A probléma megoldásához persze meg kell adni a „megfelelő” jogvédelem tartalmát. Amint az alkotmányos patriotizmus elméletében is hangsúlyos prioritás, az egyén nem tehető a csoport eszközévé. Az elmélet ennél a kérdésnél Will Kymlicka felfogását veszi át, azt tudniillik, hogy az egyéni identitás összeszövődött a kollektív identitásokkal, ugyanakkor az individuum marad a kulturális tagságra vonatkozó jogok hordozója. Ebből a jogból pedig különféle státusgaranciák adódnak. Ám a probléma Kymlicka kiindulási pontjainak átvételével aligha oldható meg bizonyos csoportjogok nélkül, mint ahogy Kymlicka is számol velük.

Az a megállapítás, hogy az egyenlő egyéni jogok megvalósításának folyamata akkor terjedhet ki a különböző életformák, a különböző etnikai csoportok és kulturális életformáik egyenjogú

együttélésének szavatolására, ha egy nyitott kommunikációs struktúrákkal rendelkező és liberális kultúrával a háttérben és önkéntes társulások talaján álló társadalomról van szó, nyilvánvalóan olyan állítás, melyet el kell fogadni, ám ez, szerintünk, kiegészítésre szorul. Ennek egyik ilyen pontja az önkéntesség mértékének megvizsgálása, a másik az egyenjogúság mibenlétének megadása. A liberális kultúra fogalma ugyanis, amint már láthattuk, nem takar feltétlenül olyan kultúrát, amely a nemzeti sokféleséget az adott állam keretein belül kívánatosnak, illetve megtartandónak tekinti.

A kommunikáció szabadsága nyilvánvalóan az egyik, de nem az egyetlen, önmagában is elégséges feltétele az egyén nemzeti szabadságának. A vita során a nemzeti szabadságot morálisan is meg kell alapozni, még hozzá az emberek sajátosságaira alapozva. Ennek révén válhatnak a nemzetileg különböző csoportokhoz tartozó egyének morális közösséggé. A nemzeti részrehajlásnak tehát nem elég nem akadályoznia mások nemzeti részrehajlását, hanem egyenesen lehetővé kell tennie azt. Ugyanakkor az állam be nem avatkozásának a nemzeti kultúra egyes területeibe továbbra is a nemzeti részrehajlás részét kell képeznie. A nemzeti lét más területei viszont kifejezetten az állam függvényei.

A nemzeti részrehajlás illetően rendje feltételezi a más-más nemzetiségűek morális közösségét. A morális értékítélet feltételezi a különféle nemzetiségű egyének morális diskurzusát. A morális diskurzusnak egymás kölcsönös elismerésével kell járnia, hiszen ezen elv érvényesülése nélkül nem lehetséges morális egyenlőség s így diskurzus sem. Ennek az elismerésnek pedig nyilvánvalóan nemzeti elismerésnek kell lennie, még hozzá olyannak, amely éppen a nacionalizmus ellentmondásossága miatt nem lehet határtalan, ám biztosítja a felek nemzeti szabadságát és egyenlőségét. Ezért alapja a morális egyenlőség kell, hogy legyen.