Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Szücs László Gergely:

A kommunikatív hatalom és az emberi jogok
Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években

Filozófiatudományi Doktori Iskola
A doktori iskola vezetője: Dr. Kelemen János DSc, egyetemi tanár
Politikai Filozófiai Program
Programvezető: Dr. Ludassy Mária DSc, egyetemi tanár

A bizottság tagjai:

A bizottság elnöke:	Dr. Erdélyi Ágnes DSc, egyetemi tanár
Hivatalosan felkért bírálók:	Dr. Felkai Gábor PhD, habilitált egyetemi docens
	Dr. Tallár Ferenc DSc, egyetemi tanár
A bizottság további tagjai:	Dr. Pogonyi Szabolcs PhD, egyetemi adjunktus, a bizottság titkára
	Dr. Ludassy Mária DSc, egyetemi tanár
	Dr. Orthmayr Imre, Dr. Miklós Tamás (póttagok)
Témavezető:	Dr. Weiss János DSc, egyetemi tanár

Budapest, 2012

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék **2.**

Köszönetnyilvánítás **4.**

A dolgozat célkitűzései **5.**

I. AZ EMBERI JOGOK **12.**

1. Az emberi jogok státusza Habermas deliberatív demokráciaelméletében **12.**

Univerzális normák és hagyományos értékek 13.

Kulturális (etikai) és politikai integráció 15.

Előképek a népszuverenitás és az emberi jogok összeegyeztethetéséhez: Kant és Rousseau 20.

Habermas megoldási javaslata az alapjogok igazolására 23.

A klasszikus liberális szabadságjogok definíciójának kísérlete és a felvetődő problémák 26.

Összegzés 29.

2. A diskurzuselv, mint a jogállamiság garanciája - Vizsgálódások egy radikális Habermas-kritika kapcsán **30.**

Az érvelők preszuppozíciói és a performatív önellentmondás 34.

A keresett elvvel szemben támasztott követelmények 37.

Az univerzalizációs elv és a diskurzuselv különbsége 39.

A diskurzuselv igazolásának státusza 41.

A diskurzuselv érvényesülése konszenzushiány esetén 43.

A jogsértő konszenzus és többségi döntés lehetetlensége 49.

A demokratikus döntéshozatal stádiumelméletének problémái 51.

Összegzés 54.

II. A POLITIKAI INTEGRÁCIÓ **55.**

3. Jogállam – nemzeti szubsztancia nélkül - Habermas és a politikai integráció elmélete **55.**

Nacionalizmus és köztársasági érzület 56.

A nemzetiség kijátszása a republikanizmussal szemben 59.

A köztársaságot megelőző nemzeti szubsztancia elmélete: Carl Schmitt 61.

A republikánus modell néhány előnye a nacionalizmussal szemben 64.

Versengő állampolgárság-koncepciók 67.

Habermas megoldási javaslata 71.

Felmerülő kérdések 75.
4. Feloldhatók-e a partikuláris kultúrák és a jogállam konfliktusai? – Kísérlet egy „alkotmányos patrióta” válasz rekonstrukciójára 77.
Morális normák és etikai integráció 79.
Az elismerésért küzdő etikai-kulturális csoportok és a jogállam konfliktusa 83.
Az individuum és etikai-kulturális háttere 85.
A jogok legitimitásának „dialektikus modellje” 88.
Az alkotmány megvalósításának generációkon átnyúló projektje 91.
Fundamentalista és önreflexív életformák 94.
Etika és politika szétválasztásának absztraktabb szintje 96.
További felmerülő kérdések 98.
Összegzés 99.
III. AZ ÉSSZERŰ POLITIKAI KONSZENZUS 102.
5. Jürgen Habermas és az „overlapping consensus” lehetősége 102.
Az átfogó tanítások és a politikai igazságosság 103.
A polgárok mint „résztvevők” és „megfigyelők” 105.
Az első absztrakciós lépések 108.
Az átgondolás egyensúlya 110.
Az általánosítási teszt 112.
A hobbesiánus és a procedurális-kantiánus igazolási stratégia 114.
Az igazolás utolsó lépése 116.
A politikai nyilvánosság és a privát moralitás 118.
A politikai értékek elsőbbsége 121.
Az overlapping consensus elméletének lehetséges korrekciója 125.
Összegzés 128.
Zárszó 130.
Felhasznált irodalom 136.

Köszönetnyilvánítás

Ezúton mondok köszönetet témavezetőmnek, Weiss Jánosnak, az inspiráló vitákért, amelyek alapvetően meghatározták a disszertációm alakulását. Köszönet illeti a doktori program alapítóját, és egykori vezetőjét, Bence Györgyöt, akinek előadásai lehetővé tették számomra, hogy témámra szélesebb filozófiatörténeti perspektívából is rálássak. Köszönöm Ludassy Máriának, a doktori program jelenlegi vezetőjének támogatását, szakmai segítségét, gondolatébresztő szemináriumait és konferencia-hozzászólásait. Köszönet illeti Axel Honneth-et, aki lehetővé tette, hogy két féléven át a frankfurti Goethe Egyetemen folytathassam kutatásom, és akinek mind észrevételei, mind szemináriumai nagy mértékben alakították gondolkodásomat. Köszönöm feleségemnek és szüleimnek, hogy bátorításukkal és támogatásukkal hozzájárultak doktori tanulmányaim folytatásához. A disszertáció megírását a DAAD és a Magyar Ösztöndíj Bizottság támogatása tette lehetővé, támogatásukat ezúton is köszönöm.

A dolgozat célkitűzései

Az alkotmányozásról szóló kortárs politikai vitákban többé-kevésbé jól kirajzolódik egy egyén- és észközpontú valamint egy a közösségre és a közös érzelmekre épülő politikai felfogás közötti szembenállás. Azok szerint, akiknek az érvelését inkább az egyén- és észközpontú felfogás uralja, a politikai társadalom univerzális és racionális elvek mentén egyesíthető; a politikai társadalom egyesülése akkor lehetséges, ha a társadalom tagjai ésszerűen helyeselni tudják az alkotmányos alapelveket. Ez egy jellegzetesen szerződéselméleti vagy észjogi felfogás, előzetes feltevésem szerint leginkább liberálisok, és azok által a demokraták által elfogadható, akik nagy figyelmet fordítanak a demokrácia procedurális feltételeinek intézményesítésére. A másik felfogás hívei talán joggal hivatkoznak arra, hogy a politikai társadalom ingatag alapokra épülne, ha pusztán ésszerű alapelvek mentén egyesülne: a társadalmi kohézió megteremtéséhez szükség van a tradíciókkal, és politikai intézményekkel való bizonyos fokú érzelmi azonosulásra is; ezt az álláspontot a kommunitaristák és azok a republikánusok képviselik, akik szerint jól működő demokrácia csak erényes, közjóorientált polgárok közösségében lehetséges.

Mindkét elképzelés egyaránt rendelkezik előnyökkel és hátrányokkal. Egy érzelem-, erény- és közösségközpontú elmélet segítségével bizonyára könnyebben megmagyarázható, hogyan teremthető meg a társadalmi kohézió és miért várhatunk lojalitást egy politikai társadalom polgáraitól. Ha viszont az a kérdés kerül előtérbe, melyik politikai álláspont érvényesülése esetén biztosítható az állampolgárok nagyobb döntési szabadsága, az észjogi gondolat felé billen a mérleg. Ha a politikai társadalom nem követel tőlünk nagyfokú érzelmi azonosulást, pusztán azt, hogy olyan elveket helyeseljünk, amelyek alakításában, megfogalmazásában is fontos szerepünk lehet, akkor gyökeresen eltérő értékrenddel rendelkező személyekkel is egyesülhetünk: magánügy marad, mennyiben tudunk azonosulni közösségünk hagyományaival. Első közelítésre úgy tűnik, hogy a polgárok ésszerű helyeslésén alapuló politikai társadalomban több lehetőség van az eltérő értékrenddel rendelkező személyeknek a politikai társadalomba történő bevonására, hiszen a csatlakozás önkéntes és ésszerűen átgondolt beleegyezésen nyugszik, nem a közös hagyományokkal rendelkező személyek érzelmeinek összecsengésén.

Habermas *A demokrácia három normatív modellje* [Drei normative modelle der Demokratie, 1996] című művében – amely értekezésem kiindulópontját képezi – az ideáltipikus *liberális* és *republikánus demokráciaelmélet*et állítja szembe egymással. E

habermasi szembeállítás segítségével pontosíthatjuk az ész- és egyénközpontú valamint a közösség-, erény- és érzelemközpontú politikai felfogásról elmondottakat, és feltárhatjuk, hogyan ötvözi Habermas a két politikai koncepció, a két demokrácia-felfogás elemeit a *deliberatív demokráciaelmélet* kidolgozásakor.

Habermas szerint a liberális és republikánus demokráciaelmélet különbségei alapvetően a társadalom és a politikai processzus gyökeresen eltérő interpretációjából adódnak. A liberálisok a társadalmat magánérdekekkel rendelkező személyek interakciójaként gondolják el, akiknek érintkezését a társadalmi munkamegosztás struktúrái és piacgazdasági mechanizmusok határozzák meg. A liberális felfogás szerint a bürokratikus államapparátus a piaci paradigma szerint elgondolt társadalommal helyeződik szembe, és – legalábbis bizonyos esetekben – korlátozhatja a piaci folyamatokat és az állampolgárok szabad, kényszerektől mentes érintkezését. A politika ebből a liberális szempontból az a szervezőerő, amely hatékonyan rendezi össze a magánérdekeket és juttatja érvényre az adminisztratív államhatalommal szemben, bizonyos „kollektív célok" érdekében. A liberálisok a társadalmi integrációt két paradigma: a piaci és az adminisztratív szerveződés mintája szerint interpretálják, és az adminisztratív államhatalommal szembeni politikai szerveződést is piaci minták szerint gondolják el.[1] A politika e felfogás szerint az adminisztratív hatalom feletti rendelkezésért folyó pozícióharc:[2] a nyilvánosságban és a parlamentben tapasztalható viták a különböző érdekhelyzetben lévő kollektív cselekvők konkurens viszonyainak, szembenállásának megnyilvánulása. E konkurenciaharcból az kerül ki győztesen, akiknek célkitűzései a lehető legtöbb polgár preferenciáival találkozik: ezt a preferenciaegyezést a választásokkor begyűjtött szavazatok aránya mutatja.

A republikánus felfogás centrumában nem egy piaci paradigma, hanem a *társadalmi szolidaritás* által integrált társadalom áll. Ebből a szempontból a politika funkciója nem pusztán a magánérdekeket követő egyének és a bürokratikus apparátus közötti közvetítés. A politika e felfogás szerint olyan médium, amelyben egy „természetadta szolidaritási közösség" tagjai az egymással történő kommunikációban és interakcióban felismerik egymásrautaltságukat. A republikánus felfogás szerint egy szolidaritásközösség tagjai a politikai nyilvánosságban kommunikatív módon tisztázzák közös céljaikat, érdekeiket és értékeiket, így egy olyan értékközösségbe rendeződnek, amelyet mind az adminisztratív államhatalomtól, mind a piaci struktúrák torzító hatásaitól óvni kell. A politikai nyilvánosság

[1] E politikáról alkotott felfogást a fiatal Habermas lockeiánus gyökerű, angolszász politikai koncepcióként jellemzi. Ld. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchterhand Verlag, Neuwied 1963. 63-64.
[2] Habermas: *Drei normative modelle der Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 282.

és a parlament a republikánus felfogás szerint nem jellemezhetők egyszerűen a politikai verseny arénájaként: a politikai vélemény- és akaratképzés nem a piaci verseny, hanem „a megértés-orientált nyilvános kommunikáció öntörvényű struktúráit" követi. A politikai vitákban nem pusztán stratégiailag cselekvő, vagy célracionális, hanem egymás megértésére nyitott, konszenzusra képes cselekvők találkoznak. A kölcsönös érdekhelyzetek tisztázásával és a közös értékorientáció kialakításával egy *kommunikatív hatalom* jön létre, amely struktúrájában különbözik az *adminisztratív hatalom*tól: míg a kommunikatív hatalom a társadalom tagjainak diszkurzív módon tisztázott közös értékorientációjából keletkezik, az adminisztartív hatalom rendszerszerű logika szerint szerveződik.[3]

A társadalom és a politika eltérő interpretációjából az állampolgárok és a rendelkezésükre álló jogok eltérő értelmezése következik. A liberális elképzelés szerint az állampolgár az államhatalommal szembenálló, saját preferenciái által meghatározott személy; státuszát azok a szubjektív szabadságjogok határozzák meg, amelyek megvédik őt az állam túlkapásaitól és polgártársai indokolatlan hatalmi törekvéseitől. A szubjektív jogokat ezért liberális szempontból olyan *negatív jogok*ként jellemezhetjük, amelyek külső kényszertől mentes játékteret engednek az egyéneknek. Habermas szerint az ideáltipikus liberális a negatív szabadságjogok dominanciájának érvényesüléséért küzd, és a politikai szabadságjogokat is a negatív szabadságjogok nézőpontjából interpretálja. A liberális felfogás szerint a politikai szabadságjogok lehetővé teszik a privát preferenciáikat követő személyeknek, hogy hasonló preferenciákkal rendelkező személyekkel versenyezzenek más csoportokkal az adminisztratív hatalom feletti rendelkezésért. A liberális nézet szerint a negatív szabadságjogaik védelmét és egyéni preferenciáit szem előtt tartó autonóm polgár kompetens ítéletet tud hozni arról, hogy az államhatalmat a társadalom tagjainak és preferenciacsoportjainak érdekében vagy ellenében gyakorolják-e.[4]

Az a republikánus gondolat, hogy a társadalmi integráció nem az eltérő preferenciákkal rendelkező személyek piaci viszonyaiban vagy versenyhelyzetében alakul ki, hanem egy természetes vagy egy diszkurzív módon közvetített szolidaritás révén teremthető meg, döntően meghatározza az állam és állampolgárság viszonyáról szóló republikánus felfogást. Az állam feladata eszerint az elképzelés szerint nem abban áll, hogy biztosítsa az egyenlő döntési szabadsággal, de eltérő preferenciákkal rendelkező polgárok szabad közlekedését; létjogosultsága inkább abból adódik, hogy lehetővé kell tennie a szabad és egyenlő polgárok diszkurzív vélemény- és akaratképzését, szolidaritásuk megteremtését. A

[3] Im. 282-283.
[4] Im. 278-279.

republikánus gondolat szerint ezért az állampolgár a státuszát alapvetően nem a negatív jogainak védelme, hanem a *pozitív szabadságjog*ai – politikai részvételi-, és kommunikációs jogai – gyakorlása révén nyeri el. Az állampolgárok a politika világától függetlenül nem rendelkeznek olyan szubjektív szabadságjogokkal, vagy olyan preferenciarendszerrel, amelynek nézőpontjából kompetens ítéletet tudnának alkotni az állam működéséről; csak a többi polgárral együtt, közös önrendelkezési praxisban válnak politikailag felelős szubjektummá, szabad és másokkal egyenlő személyekké.[5]

A liberális és republikánus politika- és állampolgárság-felfogás különbségei szorosan összefüggnek a jog fogalmának eltérő interpretációjával. A liberális felfogás szerint a jogrendszer a politika világától függetlenül, az egyenlő negatív szabadságjogok intézményes garanciájaként interpretálható: a jogrendszer az „egyenlő szubjektív jogokból kiindulva konstituálódik." A republikánus felfogás szerint azonban a jogrendszert nem jellemezhetjük a partikuláris társadalom értékrendszerétől, politikai viszonyaitól függetlenül: a jogrendszer mindig egyedi, konkrét, objektív formát ölt, az állampolgárok döntéshozatalában, az állampolgárok sajátos értékrendszere szerint formálódik. Míg a jogok a republikánus felfogás szerint konkrét döntésekben realizálódnak, a liberálisok szerint egyes jogok a politikától és a konkrét döntéshozataltól független, „magasabb törvényekre" épülnek.[6]Úgy is megfogalmazhatjuk, hogy míg a republikánus gondolkodás a jogrendszert *konkrét törvények* nézőpontjából interpretálja, a liberális felfogás a törvényalkotást megelőzően rendelkezésre álló pre-politikai szubjektív szabadságjogok nézőpontjából.

Habermas álláspontja szerint egy tisztán republikánus és egy tisztán liberális koncepció is problematikus. A liberális demokráciaelmélet – ahogy korábban az ész- és egyénközpontú politikai felfogásokat jellemeztem – nagy teret ad a polgárok szabad értékválasztásának: a polgároknak a nyilvánosságban nem kell előhozakodniuk értékválasztásuk miértjeivel, elegendő, ha bizonyos kérdésekben kompromisszumra jutnak a politikai társadalom különböző csoportjaival.[7] A polgárok összességének nem kell közös értékorientációra törekedniük, a törvények felett álló, általános emberi jogi normák elfogadása éppen elegendő feltétele a politikai társadalom egyben tartásának.

A republikánusok liberálisokkal szemben azonban joggal hivatkoznak arra, hogy nehezen képzelhető el a politikai társadalom kohéziója akkor, ha a polgárokat nem értékeik

[5] Im. 280.
[6] A liberális és republikánus demokráciamodell habermasi szembeállítása Frank I. Michelman amerikai alkotmányról szóló elemzésein nyugszik, a jog fogalmának e szembeállításához lásd: Michelman: *Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights*. in. Florida Law Review, 1989. 446-447.
[7] Habermas: *Drei normative modelle der Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 284.

által meghatározott, és egymás megértésére törekvő személyekként, hanem pusztán konkurenciaharcban álló, stratégiailag cselekvő felekként fogjuk fel. A republikánus felfogás szerint – mondja Habermas – a politikai társadalom integrációja csak a közös értékeket felülvizsgáló, intenzív etikai diskurzusok által valósulhat meg. E republikánus megközelítés problémája, hogy a politikai társadalom túlzottan idealisztikus képét mutatja: tévesen azt feltételezi, hogy az integrációhoz szükséges közös kulturális vagy etikai háttérkonszenzus megteremtése a plurális társadalmakban is megteremthető.[8] Habermas szerint, ha a republikánus felfogás azt várja el a modern polgároktól, hogy egyöntetűen erősítsék a közjó-orientáltság klasszikus köztársasági erényeit, és fogadják el a jó életnek a saját közösségben domináló, hagyományos elképzeléseit, irreális elvárásokat támaszt a kortárs társadalmak polgáraival szemben. Ez a felfogás indokolatlanul korlátozza a polgároknak azt a privát szabadságát, hogy önállóan foglaljanak állást a jó életről alkotott valamely koncepció mellett. Ebből a szempontból úgy tűnik, hogy a liberális felfogás – az említett problémák ellenére – reálisabb képet mutat a mai társadalmakról, amikor nem konszenzuális értékközösségekként, hanem egymástól eltérő értékrendszerrel és preferenciákkal rendelkező személyek konkurencia-harcának színhelyeként interpretálja őket.

Ezek a feszültségek azt sugallják, hogy egy életképes demokráciaelméletnek valamiképpen ötvöznie kell az észjogi és a közösségelvű, a liberális és a republikánus demokráciakoncepció elemeit. Erre törekszik Habermas a *deliberatív demokráciaelmélet* kidolgozásakor – amelyről Habermas *A demokrácia három normatív modelljé*ről szóló tanulmányában meglehetősen tömör összefoglalást nyújt. A deliberatív demokráciaelmélet abban a gondolatban osztozik a republikánus felfogással, amely szerint az egyén nem lehet a politikai társadalom autonóm polgára anélkül, hogy céljait és etikai meggyőződését ne vizsgálná felül szűkebb vagy tágabb közösségének önértelmezési diskurzusaiban. Ugyanakkor elfogadja azt a liberális kritikát is, hogy a politikai társadalom nem azonosítható egyetlen egységes értékközösségként. Mivel a politikai társadalom eltérő érdekhelyzetű és etikai hátterű személyek konfliktusainak színtere, a deliberatív elmélet szerint tág teret kell engedni azoknak a demokratikus vagy kényszermentes módszereknek, amelyekkel közvetíteni lehet az eltérő érdekekkel és értékorientációval rendelkező polgárok között. A republikánus elmélettel szemben például teret enged azoknak a megállapodásoknak, amelyek a polgártársak kompromisszumain alapulnak – feltéve, hogy méltányos körülmények között jönnek létre. A deliberatív elmélet azonban azt a gondolatot is elfogadja, hogy a méltányos megegyezés és az

[8] Im. 283.

eltérő értékekkel rendelkező közvetítés csak egy átfogó egyetértés feltételei között lehetséges. A deliberatív elmélet szerint utat kell nyitni a diszkussziók sokféleségének: a megegyezéshez egyszerre van tehát szükség önértelmező diskurzusokra és a méltányos megegyezés feltételeit tisztázó, általánosabb morális és jogi diskurzusokra.[9] A deliberatív elmélet ezért egyfelől (republikánus szellemben) utat nyit az ellentéteket kiegyenlítő, konszenzusra irányuló diszkussziónak; másfelől (a liberálisok szellemében) a magasabb szintű megegyezést biztosító, a konkrét politikai döntésektől független érvényű alkotmányos normák tiszteletének.

Feltevésem szerint Habermas deliberatív demokráciaelméletét összességében egy szintézistörekvésként jellemezhetjük az egyéni észhasználat, a konkrét döntéshozataltól független alkotmányos alapelvek fontosságát hangsúlyozó liberális demokrácia-felfogás és a közjóorientált polgárok diszkurzív értékközösségében gondolkodó republikánus felfogás között. Ez a szintézistörekvés több kérdést felvet. Egy a republikanizmust és liberalizmust közvetítő politikaelmélet szempontjából fontos kérdés lehet: lehetséges-e egyáltalán olyan politikai társadalom, amelyben úgy garantálható a kohézió, hogy a polgárok szabad értékválasztása nem kerül veszélybe. Másképp fogalmazva: lehetséges-e olyan demokrácia-koncepció, amely egyszerre enged teret a partikuláris hagyományaink ápolásának, és az univerzális jogelvek védelmének? Amely egyszerre engedi meg a politikai közösség egésze által elfogadhatatlan, etikai vagy vallási meggyőződésünkből adódó érvek legitim hangoztatását és biztosítja az általánosabb – az emberi jogok és a demokratikus eljárás szabályait garantáló – politikai normák érvényesülését? Disszertációmban Habermas kilencvenes évekbeli politikai filozófiáját problémacentrikusan, egy kérdéskör szempontjából fogom vizsgálni: hogyan tudta Habermas a deliberatív demokráciaelméletében feloldani az értékelvű-erényközpontú republikánus és az emberi jogok feltétlen tiszteletére épülő észjogi vagy liberális elméletek közötti feszültséget. Azt igyekszem tehát bemutatni, hogy Habermas kilencvenes évekbeli politikai filozófiájáról (elsősorban a *Tényszerűség és érvényesség* [Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats, 1992] című könyv és *A másik bevonása* [Die Einbeziehung des Anderen, 1996] című tanulmánykötet gondolatmenetéről) árnyalt képet kaphatunk, ha e kérdéskör felől elemezzük.

Disszertációmban a felvetődő problémákat három nagy kérdés köré rendeztem, amely a disszertáció három nagy fejezetének feleltethető meg. Az első fejezetben azt vizsgálom, hogyan lehetséges az emberi jogok védelme egy széles körű diskurzusra épülő

[9] Im. 285-286.

demokráciában? A második fejezetben arra a kérdésre keresem a választ, hogyan garantálható a politikai társadalom integrációja a szabad értékválasztásnak nagy teret engedő deliberatív demokráciában? Végül – Habermas John Rawlsról szóló interpretációját szem előtt tartva – megvizsgálom, hogyan lehetséges egyáltalán politikai szintű konszenzus az eltérő etikai meggyőződésekkel rendelkező polgárok között?

I. AZ EMBERI JOGOK

1. Az emberi jogok státusza Habermas deliberatív demokráciaelméletében

Habermas úgy gondolta, hogy diszkurzív demokráciaelméletével sikerült feloldani a liberalizmus és a republikánus demokráciaelmélet közötti ellentétet[10], és olyan politikai elméletet alkotott, amelyben a népszuverenitás és az emberi jogok közötti konfliktus feloldhatóvá vált[11]. A liberális jogvédelem szemszögéből fontos az a kérdés, hogy egy olyan államban, ahol a politikai döntések az állampolgárok diskurzusaiban születnek meg, nincsenek-e veszélyben az emberi jogok és az egyén privát autonómiája? Elképzelhető, hogy egy tradicionális vagy fundamentalista közösség tagjai konszenzuálisan lemondanak emberi jogaikról, és ellehetetleníthetik, hogy a következő generációk tagjai éljenek e jogokkal és kritikát fogalmazzanak meg saját közösségükkel szemben. Lehetetlenné tehetik, hogy e közösség tagjai megváltozott viszonyok között olyan döntéseket hozzanak, amelyeket e hagyományos közösség ellenez. Mi garantálja, hogy egy hagyománytisztelő politikai közösség etikai és kulturális konszenzusa alapján nem születik az emberi jogokat és a polgárok privát autonómiáját súlyosan veszélyeztető törvény?

E kérdés megválaszolásához érdemes megvizsgálni, hogy a diskurzuselmélet szerint honnan ered a széles körben elismert emberi jogok érvényessége, honnan ered az őket rögzítő alaptörvények legitimitása? Minden demokratikus alkotmány rögzíti azokat a jogokat, amelyeket az állam nem vonhat kétségbe. Ezek az alkotmányok kimondják, hogy az állampolgárokat megilleti az élethez, a személyes szabadsághoz, emberi méltósághoz, biztonsághoz, a törvény előtti egyenlőséghez, a gondolat, a vallás és a lelkiismeret szabadságához, a szabad vélemény-nyilvánításhoz, a gyülekezéshez, az egyesüléshez való jog. Az állampolgároknak joguk van a munkához, az egészséghez, a szociális biztonsághoz, közhivatal viseléséhez, a közügyekben való részvételhez, az országgyűlési és helyhatósági választáshoz és választhatósághoz. A kisebbségeknek a demokratikus alkotmányok értelmében joguk van nyelvük és kultúrájuk ápolásához, a gyermekeknek és az ifjúságnak a védelemhez, a nőknek a férfiakkal való egyenjogúsághoz. Az a gondolat, hogy e jogok legitimitása is a népszuverenitásra, és az adott állam törvényhozási processzusára vezethető

[10] Habermas, Jürgen: *Volkssouveränität als Verfahren* (1988), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 612-613.
[11] Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 151-156.

vissza, ellentmond az emberi jogok univerzális érvényességének. Ha emberi jogaim sérülnek, nemzetközi bírósághoz fordulhatok, ha egy állam polgárainak jogait egy terrorista állam súlyosan sérti, a demokratikus államok az intervenció lehetőségét is felvethetik. Ha a modern liberális demokráciák talaján állunk, az a gondolat sem elfogadható, hogy az emberi jogok államközi megállapodásokból nyerik legitimitásukat, hisz a világ másik felén élő embertársunk nem csak akkor rendelkezik jogokkal, ha állama csatlakozott egy nemzetközi megállapodáshoz. Az amerikai *Függetlenségi Nyilatkozat* és az *Emberi és polgári jogok nyilatkozata* a tizennyolcadik század második felében egyedülálló emberi jogi alapdokumentumok voltak, szerzőik az emberi jogokat univerzális érvényűnek tekintették, és korántsem gondolták azt, hogy jogokkal csak az amerikaiak vagy a franciák rendelkeznek. Az emberi jogok érvényességének kérdésére Habermas *Tényszerűség és érvényesség* című műve [Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats, 1992] izgalmas választ ad, amely nem problémamentes. Feloldotta-e Habermas elmélete az emberi jogok és a népszuverenitás elvének konfliktusát? Mit jelent, hogy egyenlő fontosságot tulajdonít a polgár nyilvános és privát autonómiájának? A következőkben e problémákkal foglalkozom.

Először is érdemes megjegyezni: adódik egy kézenfekvő megoldás arra a problémára, hogy az emberi jogok védelme közben ne csorbuljon népszuverenitás elve. Ha igazolni tudjuk, hogy a demokratikus döntéshozatalból minden nem univerzális normákon nyugvó, pusztán a partikuláris közösség hagyományaira és szokásaira, vagy kizárólag egyéni érdekekre épülő igazolás kizárható, a demokratikus vita során vélhetően konszenzus alakul ki az emberi jogok védelmét illetően. Mielőtt rekonstruálom a *Tényszerűség és érvényesség* válaszát a népszuverenitás és az emberi jogok dilemmájának megoldására, Habermas egy korábbi tanulmánya segítségével megvizsgálom, miért nem fogadható el a szerző szempontjából a pusztán univerzális normákra épülő politikai döntéshozatal eszméje.

Univerzális normák és hagyományos értékek

Habermas *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról* [*Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, 1991] című esszéjében határozottan elválasztja a racionális diskurzusokban érvényesülő univerzális és partikuláris szempontokat. Azt az álláspontot képviseli, hogy diszkusszióinkban analitikusan megkülönböztethetjük a gyakorlati szempontból megfelelő, az etikailag okos és a morálisan helyes eljárást. *Pragmatikus* kérdésfeltevésekről akkor beszélhetünk, ha meghatározott célhoz

optimális eszközt vagy célravezető technikát keresünk. Pragmatikus észhasználattal — tiszta formában — a *racionális döntéselmélet*ben találkozhatunk.[12] Az okok és okozatok pragmatikus vizsgálatát követő felszólítás a *korlátozott imperatívusz* szemantikai formájával rendelkezik, és csak „relatív kellésként" értelmezhető. A politikai döntéshozatal tehát sohasem pusztán pragmatikus válaszkeresés, hiszen a „technikai ajánlás" csak akkor nyeri el értelmét, ha értékszempontokból vagy morális észhasználatból eredő célkitűzésekhez keresünk eszközöket.

Ha a diszkusszióban az érték problémái kerülnek előtérbe, *etikai* megfontolásokról van szó, olyan öntisztázó megfontolásról, amelyben az egyén (vagy egy kollektíva) tisztázza, hogy kicsoda és mit akar. Az egyéni preferenciák Habermas szerint két típusba sorolhatók. G*yenge preferenciák*kal kapcsolatos döntésekről van szó, ha nem vagyunk kötelesek megindokolni értékválasztásunkat, ha például egy pulóver vagy egy autó tetszik. Egyes esetekben értékelésünk nem véletlen hajlamunkat fejezi ki, hanem önértékelésünket, identitásunkat. Az értékelések ebben az esetben — Charles Taylor szavaival — *erős preferenciák*at fejeznek ki, és értékpreferenciáink e kontextusban indoklásra szorulnak.[13] Élettörténetem alakulásának *deskriptív komponens*ét és én-eszményem *normatív komponens*ét etikai diskurzusokban tisztázhatom: illúzióimat leleplező *klinikai diskurzusok*ban és *önértelmező, hermeneutikai diskurzusokban*. Ha rossz értelmezést alkotok önmagamról és ebből kifolyólag rossz célokat tűzök ki magam elé, az arisztotelészi értelemben vett „jó élet" célját vétem el.

A *morális* megfontolások általánosabbak, kulturális kontextustól függetlenek és az igazságosság kérdéseit érintik. Ha etikai szempontból értékelem a cselekvési maximákat, élettörténetem által meghatározott személyes perspektívámból vagy a közösség perspektívájából ellenőrzöm, alkalmas-e az elv együttélésünk szabályozására. A morális törvény esetén azt vizsgálom: akarhatom-e, hogy mindenki e maxima szerint cselekedjen. Korlátozott értelemben morális megfontolást tesz lehetővé a hobbes-i Aranyszabály („Ne tégy olyat mással, amit nem akarsz, hogy veled tegyenek"), amely egocentrikus perspektívából határoz meg univerzális törvényt minden ember számára. Csakhogy — Habermas szerint — személyes perspektívámból nem juthatok mindenki számára kötelezően érvényes szabályhoz. A kanti *kategorikus imperatívusz* szakít az Aranyszabály egocentrizmusával: „csak egy

[12] Habermas, Jürgen: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról*, in. A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 219

[13] Taylor, Charles: *The Concept of a Person*, in: Philosophical Papers, Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. 97.

minden érintett nézőpontjából általánosítható maxima számíthat olyan normának, amely általános jóváhagyásra találhat és ennyiben elismerést érdemel, azaz morálisan kötelező." A morális parancsok *kategorikus* vagy *feltétlen imperatívusz*ok, amelyek a *szabad akaratra* irányulnak, e parancsok követésekor válik a személy autonómmá.[14]

Habermas ragaszkodik ahhoz az elképzeléshez, hogy racionális konszenzus a partikuláris etikai diskurzusokban is lehetséges, annak ellenére, hogy az etikai értékek a morális értékekkel szemben az egyéni élettörténetben gyökeredznek. Thomas McCarthy szerint problematikus, hogy Habermas nem tudja bemutatni, hogy jön létre a kulturális sokféleségből politikai konszenzus és kollektív identitás. Amikor Habermas akaratképzésről beszél, az individuális megfontolások kerülnek előtérbe, a kollektív akaratképzés problémája háttérbe szorul. Az etikai kérdésfeltevésekről szóló habermasi példák mind az egyén dilemmáiról szólnak: például a pálya- vagy párválasztásról kérdéséről. Az etikai (és politikai) diszkussziók öntisztázó hermeneutikai diszkussziókként jelennek meg, de nem világos, hogy ebből az önmegismerésből hogyan keletkezik „autentikus közakarat".[15]

Kérdésünkhöz visszatérve tegyük fel, hogy lehetséges egy történeti közösség tagjai között etikai konszenzus, és a számtalan egyéni etikai perspektíván túl kialakulhat egy egész politikai közösség egységes etikai önértelmezése és kollektív identitása. Kifejeződhet-e ez a kollektív identitás a közösség alaptörvényeiben is, vagy mindig elsőbbséget kell tulajdonítanunk az egyén jogait és autonómiáját tiszteletben tartó morális normáknak?

Kulturális (etikai) és politikai integráció

Az univerzális morális alapelvek és az emberi jogok védelmét jelentheti, hogy Habermas Rawlshoz hasonlóan megkülönbözteti egy közösség kulturális és politikai integrációját. 1990-es *Állampolgárság és nemzeti identitás* [*Staatsbürgerschaft und Nationale Identität*] című művében például amellett érvel, hogy a politikai integrációhoz a multikulturális társadalmakban nincs szükség közös nyelvi, kulturális vagy etnikai eredetre, csak közös politikai kultúrára.[16] A politikai kultúra igenlése teszi lehetővé az *alkotmányos patriotizmus*t, amely tudatosítja az etikai-kulturális sokszínűséget és összehangolja a

[14] Habermas, Jürgen: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 220-224.
[15] McCarthy, Thomas: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions, in. Rechstheorie*, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27. 337.
[16] Habermas, Jürgen: Staatsbürgerschaft und Nationale Identität (1990), in. Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 659.

különböző életformákat. A politikai és a kulturális integráció szétválasztása lehetővé teszi, hogy a demokrácia léte ne „makroszubjektumok” meglétén nyugodjon, például „a nép” vagy egy egységes „mi” létén, hanem az alkotmányos alapelvek elfogadásán.[17] Látni fogjuk, hogy Habermas deliberatív demokráciaelmélete más megoldást nyújt a kulturális-etikai és politikai integráció megkülönböztetésére, mint a *modus vivendi* (Charles Larmore) és az *overlapping consensus* (John Rawls) megoldási javaslata.

Érdemes megvizsgálnunk, milyen elméleti lehetőségeink vannak, hogy igazoljuk az alkotmányos alapelvekről és az emberi jogokról szóló konszenzus lehetőségét a multikulturális társadalmakban. Az egyik kézenfekvő megoldás, hogy a politikai döntésből kizárunk bizonyos, nem általánosítható indoklásokat, vagy — ahogyan azt McCarthy javasolja — nagyobb teret engedünk Rawls *overlapping consensus*ának. A rawlsi koncepció valóban közelebb áll Habermas deliberatív demokráciájához, mint az etikai érvek lehetőségét kizáró „modus vivendi”. A *modus vivendi* — lásd például Charles Larmore-nál — abból indul ki, hogy „citoyen” és „homme” között erős határvonal húzható. Larmore elmélete szerint az állampolgárok között zajló politikai diskurzusok liberális és neutrális diskurzusok, amelyek teljes mértékben elkülöníthetők a magánemberek etikai diskurzusaitól.[18] A politikai döntések tekintetében tehát lényegtelen, hogy az etikai álláspontok között véleménykülönbségek vannak. A politika világa pusztán az állampolgárok nyilvános ügyeket érintő, neutrális diskurzusait kell magába foglalja, e diskurzusok végkimenetele a racionális diskurzusok eljárási szabályainak elismerése. Habermas szempontjából azonban a liberális *modus vivendi* elfogadhatatlan. Rainer Forst – Habermas ismert tanítványa – rámutat, hogy a deliberatív demokráciaelmélet hívei szerint veszélyes, ha a politikai döntéshozatalból kizárjuk az etikai és a „magánembereket” érintő kérdéseket. A hagyományos „privát életterület” ugyanis számtalan egyenlőtlenséget rejt magában, például a férfiak és a nők munkamegosztásának különbségeit, a gyermekek elnyomását, a nagypolgárok, a bérből és fizetésből élők vagy a bevándorlók, etnikai kisebbségek életkörülményeinek különbségeit. E privát különbségeknek a politikai vitákban is meg kell jelenniük. Forst elemzése szerint a *modus vivendi*vel szemben ellenérvként hozható fel, hogy „privát” és „nyilvános” határa nem olyan nyilvánvaló, hanem maga is politikai kérdés. A továbbiakban látni fogjuk, hogy Habermas szerint a privát életterület és a nyilvánosság határai is diskurzusokban kell eldőljenek. A diskurzuselmélet szempontjából a „legjobb érv” és a jó indokok is csak korlátozatlan diskurzusokban

[17] McCarthy, Thomas: Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions, , in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27. 339.
[18] Larmore, Charles: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press 1987. 73-75.

mutatkoznak meg, így a citoyenek neutrális diskurzusaiban nem születnek érvényes politikai döntések.[19]

Rainer Forst azonban felhívja a figyelmet, hogy Rawls *overlapping consens*usa azért állhat közelebb a deliberatív demokráciaelmélethez, mert nem választja szét citoyenek és magánemberek diskurzusait, és a politikai diskurzusokban teret enged az etikai motívumoknak is. Az érett Rawls politikai integrációról szóló elméletének kiindulópontja, hogy van olyan igazságosságkoncepció, amely nagyszámú etikai értékkel, kultúrával és életformával összeegyeztethető.[20]E szerint az elképzelés szerint a politikai integrációhoz és az alkotmányos alapelvek érvényesüléséhez szükséges konszenzus úgy jöhet létre, ha morális egyetértés születik az átfogó etikai tanítások között. Azokat az etikai tanításokat, amelyek a politikai diskurzusban „átjutnak a moralitás szűrőjén", ésszerűként és érvényesként kell elfogadnunk: a politikai közösség rawlsiánus nézőpontból tehát ésszerű polgárok közössége, akik morális konszenzusra jutnak. A diskurzus résztvevői azonban „nem hagyják el" etikai perspektívájukat, a diszkusszió végeredményét integrálják etikai elképzeléseikbe.[21] Ahogy a *modus vivendi*nél, e koncepciónál is felmerül, hol van a nyilvános ész határa. Rawls *Az igazságosság elmélete*nek *eredeti helyzet*ben felvázolt szubsztanciális igazságosságprincípiumokra hivatkozik, a nyilvános észhasználat mintaképeként rendszerint a demokratikus államok alkotmányozási folyamata jelenik meg.[22]

Fölmerül a kérdés, hogy a morális normák dominanciája mellett milyen szerepe lehet az etikai motivációknak a politikai döntéshozatalban. Rawls szerint egyes esetekben az etikai nézőpontok erősíthetik a nyilvános észt. Például, ha egy igazságtalan politikai rendszert kritizálunk, a politikai döntésből kizárt etnikai vagy kulturális csoport partikuláris etikai megnyilvánulása erősítheti a nyilvános észt.[23] Vallásosságom motiválhat a politikai diskurzusban való részvételre, ha a vallásszabadság mellett érvelek, ha amellett kardoskodom, hogy vallásomat szabadon gyakorolhassam, ahogy mindenki más is a saját, enyémtől eltérő vallását. Nem érvelhetek azonban a politikai nyilvánosságban úgy, hogy az állam büntesse a homoszexualitást, az abortuszt vagy az eutanáziát, mert vallásos erkölcseimmel ellentétesek.

---

[19] Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.148-150.

[20]Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 153.

[21] Hogy e gondolatnak milyen gyakorlati következményei vannak habermasiánus szempontból, a harmadik fejezetben részletesebben elemzem.

[22] Rawls, John: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993. 224-231. és Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 154-156..

[23] Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 157.

Több rokon vonás ellenére számos érv megfogalmazható a deliberatív demokráciaelmélet szempontjából az *overlapping consensus*sal szemben is. Rainer Forst felhívja a figyelmet, hogy a rawlsi elmélet sem bízza a racionális diskurzus résztvevőire, hogy döntsenek abban a kérdésben, mi számít „jó politikai indoknak”.[24] A rawlsi politikai konszenzus létrejöttében a nyilvános igazolás szabályai nem diskurzusokban formálódnak, hanem a diskurzust megelőzően, a Rawls által felvázolt *eredeti helyzet*ben. A diskurzuselmélettől és a deliberatív demokráciaelmélettől távol áll, hogy magától a reális döntéshozataltól független, teoretikus nézőpontból meghatározza, hogy az érvek mely típusai nem érvényesek a döntéshozatalban, és mely normákat nem vizsgálhat felül a politikai diskurzus.

Habermas elméletéből következik, hogy a közösség tagjainak nem pusztán politikai szabadságjogai sérülnek, ha a döntés alapját az univerzális normák dominanciája határozza meg. Felhívja a figyelmet annak veszélyére, hogy ha társadalmunkban a valós, partikuláris életformák kontextusától függetlenített univerzális szempontok alapján kívánunk igazságot tenni, érzéketlenek maradunk az elnyomásnak csak az adott társadalom kontextusában megérthető formáira. A bemutatott, *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról* című tanulmányában így fogalmaz: „A szelektíven kimerített és a kontextusokkal szemben érzéketlen univerzalisztikus elvek hamis, tettetett általánossága béklyóinak széttöréséhez mindig – mind a mai napig – társadalmi harcokra volt és van szükség, hogy a fájdalmas tapasztalatokból, a lealacsonyítottak és megalázottak a megsebzettek és agyonvertek soha jóvá nem tehető szenvedéseiből tanuljuk meg, hogy az erkölcsi univerzalizmus nevében senkit nem szabad kirekeszteni – sem a kisemmizett osztályokat, sem a kizsákmányolt nemzeteket, sem a domesztikált nőket, sem a marginalizált kisebbségeket. Aki az univerzalizmus nevében kizárja a másikat – azt a másikat, akinek joga van arra, hogy a másik ember számára idegen *maradjon* –, épp az univerzalizmus eszméjét árulja el. Csak az individuális élettörténetek és a partikuláris életformák radikális felszabadításában igazolódik be a mindenki iránt egyenlő mértékű tisztelet és az emberi dolgokkal való szolidaritás univerzalizmusa.”[25]

Ahogy láttuk, sem Larmore *modus vivendi*je, sem Rawls *overlapping consesnsus*a nem fogadható el a deliberatív demokráciaelmélet szempontjából, hiszen mindkettőnél önkényesen, teoretikusan korlátozva van a politikai diskurzus. Sérül az emberek „pozitív

[24] im. 159.
[25] Habermas, Jürgen: A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról, in. A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 227-228.

szabadsága", az a szabadság, hogy maguk dönthessék el, hogyan szeretnének élni. A pusztán univerzális-morális diskurzusokon nyugvó politikai integráció során sérülhetnek a marginális társadalmi csoportok tagjainak az emberi méltósághoz való liberális szabadságjogai is, ha a nyilvános vitában nem leplezhetők le az elnyomás rejtett történeti és hagyományos formái.

Bár Habermas elméletével nem egyeztethető össze sem a *modus vivendi,* sem az *overlapping consensus,* van olyan interpretáció, amely szerint a politikai integrációban mégis fontos szerepet szán a morális megfontolásoknak. McCarthy szerint ugyanis Habermas nyolcvanas évek végi diskurzuselméleti műveiből az a tanulság is leszűrhető, hogy ha nincs egyetértés a polgárok között, akkor „fellebezhetnek" a kontextus nélküli morális érvekhez, amelyek tértől és időtől függetlenül bárki számára elfogadhatók. Habermas elismeri, hogy a multikulturális társadalmakban és a globális „világtársadalomban" csökken azoknak a kérdéseknek a száma, amelyek morális alapon megválaszolhatók. Azt is megfogalmazza azonban, hogy morális kérdésekben, a demokrácia és az emberi jogok kérdésében nő a konszenzus lehetősége.[26]

Az a gondolat, amely szerint a politikai diskurzusok az etikai önértelmezéstől a morális igazságosságkoncepciók felé haladnak, az emberi jogok védelmének kedvez, azonban sok szempontból problematikus. Ugyancsak McCarthy veti Habermas szemére, hogy a morális kérdések a politikai életben valójában kisebb szerepet játszanak, mint gondolja. Problematikusnak tartja, hogy Habermas a jogi és politikai igazságosság kérdéseit morális kérdésekként ragadja meg, amelyek arról szólnak, mi jó egyenlően mindenki számára. Felhívja a figyelmet arra is, hogy a politikai élet tele van olyan igazságosságról szóló konfliktusokkal, amelyekben etikai érvek, etikai motivációk ütköznek össze. Ha a politikai diskurzus különböző etikai-kulturális háttérrel bíró résztvevői képesek is konszenzusra az alkotmányos alapokat, a demokratikus processzus szabályait vagy morális kérdéseket illetően, konfliktusba kerülhetnek egymással etikai kérdések vonatkozásában. Etikai szemszögből ekkor nem tudják elfogadni vagy helyeselni a demokratikus döntés végeredményét, különösen, ha többségi szabály szerint történik a döntés. McCarthy olyan diskurzuselmélet kidolgozását sürgeti, amely egyszerre biztosítja az univerzális és közösségi perspektíva érvényesülését, de amelyben az analitikusan szétválasztott etikai és morális diskurzusok nem egymásra épülnek, hanem dialektikusan egymásba folynak és az érvtípusok egymásra utaltak.[27]

---

[26] McCarthy, Thomas: Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions, , in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27. 338.
[27] Im. 341.

A továbbiakban a *Tényszerűség és érvényesség* témámhoz kapcsolódó harmadik fejezetének gondolatmentét vizsgálom abból a szempontból, hogy sikerült-e Habermasnak olyan elméletet alkotnia, amelyben a diskurzust nem korlátozzuk, például nem redukáljuk univerzális morális diskurzusokra, és amelyben az emberi jogok is biztonságban vannak. Hogyan alkotható olyan elmélet, amelyben nyilvános és privát autonómia összeegyeztethető, és amelyben népszuverenitás és emberi jogok kölcsönösen igazolhatók?[28]

Előképek a népszuverenitás és az emberi jogok összeegyeztethetéséhez: Kant és Rousseau

Habermas a *Faktizität und Geltung*ban privát és nyilvános szabadság viszonyát a kommunikatív cselekvéselmélet fogalmaival jellemzi, és a privát autonómiát az állampolgár *kommunikatív szabadság* alóli felszabadulásaként írja le. A kommunikatív szabadság Habermas szerint megértés-orientált cselekvők között lehetséges, akik *performatív beállítódás*ukban állásfoglalást várnak egymástól a diszkusszióban felmerült érvényességi igényekkel kapcsolatban. Az érvényességi igények interszubjektív elismeréséből, a közösség tagjainak pozitív állásfoglalásából adódnak e kommunikatív közösség tagjainak kötelességei. Első megközelítésben Habermas azt mondja, hogy amikor a polgár privát szabadságjogaival él, kivonja magát e *performatív aktusok*ra épülő, „illokúciós aktusok" erőtereként értelmezett nyilvános térből és visszahúzódik a tiszta cselekvések a terébe, ahol többet nem kell számot adnia cselekvésének motivációiról.[29] Habermas szerint ugyanakkor csak azok a normák legitimek, amelyekkel az érintettek egy racionális diskurzusban – azaz illokúciós kötelezettségek által konstituált, de szabad, nyilvános térben – egyet tudnak érteni.[30] Privát szabadságomat élvezve tehát nem kell számot adnom cselekvésem motivációiról, de a formai keretek és a szubjektív szabadságjogok, amelyek kijelölik e privát szabadság határait, igenis racionális vita tárgyai. Ahhoz, hogy privát szabadságomat élvezhessem, a racionális diskurzusban újra és újra ki kell fejeznem, hogy igényt tartok a privát szabadságomra, nyilvános és privát határáról racionális vitában kell döntenie a kommunikatív közösségnek. Első közelítésre tehát nyilvános és privát szabadság kérdése a diskurzuselmélet keretein belül is konfliktusos.

[28] Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 129-130.
[29] Im. 153.
[30] Im. 138.

Habermas Rousseau és Kant politikai elméletéhez fordul annak érdekében, hogy a népszuverenitás és az emberi jogok belső összefüggését megteremtse és rávilágítson a nyilvános és privát autonómia közös lényegére. Rousseau és Kant egyetért abban, hogy csak általánosan helyeselhető elvek lehetnek kötelezőek és igényelhetnek legitimitást. Az autonómia fogalmára hivatkozva — mely szerint csak azoknak a törvényeknek vagyunk kötelesek engedelmeskedni, amelyeket magunknak alkotunk — a népszuverenitás elvét és az emberi jogokat kölcsönösen egymásból igazolják. A két filozófus elméletének ugyan egészen eltérő politikai implikációi vannak, mégis egyetértenek abban, hogy a polgárok öntörvénykezése jogi egyenlőségükön alapszik. Rousseau és Kant autonómia-felfogása az általános törvények megalkotásának, és — bár Habermas nem hangsúlyozza — helyeslésének eltérő elképzelését vázolja fel. Kantnál az emberi jogok gyakorlása azt jelenti, hogy élünk emberi mivoltunktól elválaszthatatlan szubjektív szabadságjogainkkal. E szabadságjogok az embereket politikai autonómiájuktól függetlenül megilletik, de a politikai autonómia az egyenlő szubjektív szabadságjogokkal rendelkező polgárok társadalmi szerződésével születik meg. Ebből következik, hogy Kant ugyan belső összefüggést teremtett népszuverenitás és emberi jogok között, az öntörvénykezésre épülő autonómia fogalmának inkább liberális olvasatát nyújtotta, és a szubjektív szabadságjogok primátusát hirdette a politikai szabadságjogokkal szemben.

Habermas szerint az emberi jogok gyakorlása Rousseau-nál a népszuverenitás gyakorlását jelenti. A rousseau-i politikai filozófia premisszáiból olyan elmélet következik, amely a népszuverenitás elvét és az „emberi jogok szubsztanciáját" az absztrakt törvények médiumában egyesíti. Habermas értelmezése szerint a rousseau-i demokratikus törvényhozás csak olyan törvények legitimációját teszi lehetővé, amely kizárja a nem-általánosítható érdekeket, ezáltal garantálja az egyenlő szubjektív szabadságjogok sérthetetlenségét.[31] Habermas ezt az interpretációt, amely szerint Rousseau a demokratikus önrendelkezést életmódjuk etikai-kulturális kontextusától függetlenül megragadott szabad és egyenlő polgárok megállapodásának, diszkussziójának tartja, később a „megfelelően értelmezett Rousseau-ként" jellemzi.[32] Rousseau azonban nem vitte konzekvensen végig ezt az autonómia-elképzelést. A népszuverenitást a társadalom „egzisztenciális aktusaként" mutatta be, amelyben a sikerorientált cselekvők közjóorientált polgárként nyerik el nyilvános

[31] im. 131.
[32] Habermas, Jürgen: *Inklusion – Einbeziehen oder Einschliessen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in: Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 166.

autonómiájukat.[33] Az öntörvénykezést végül elválasztotta az egyéni döntéshozataltól, a törvényhozás „óriás szubjektumához” kötötte, és – ellentmondva eredeti premisszáinak – az értékorientációjában eleve meghatározott nép etikai szubsztanciájából vezette le.[34] A népszuverenitás etikai értelmezése és a törvények univerzalisztikus felfogása Habermas szerint Rousseau republikánus autonómiaelméletének feloldhatatlan ellentmondása.

Népszuverenitás és emberi jogok érvényesülésének garanciája mind Kant és Rousseau, mind pedig Habermas politikai elméletében, hogy a szabad és egyenlő polgárok ugyanazokra az indokokra támaszkodva helyeselni tudnak általános törvényeket. Rousseau és Kant más-más módon fogta fel a demokratikus törvényhozást lehetővé tevő helyeslési képességet, ezért egyes elemzők szerint az is megkérdőjelezhető, hogy a „két nagy elődd” demokráciaelmélete párhuzamosan interpretálható.[35]

Rousseau úgy gondolta, hogy a politikai szférában az egyéni akarat nem juthat érvényre, és az erényes, közjóorientált polgár tényleges helyeslésétől tette függővé a törvény legitimitását. Rousseau-nál a polgárok helyeslése reális, empirikusan ellenőrizhető, nem pusztán a szubjektumban zajlik, és nem függetleníthető a kollektív törvényhozási folyamattól. A „kantiánus helyeslés” az egyéni szubjektum morális képessége, hogy az általános törvényt, amely a kategorikus imperatívusz formájában fejeződik ki, elfogadhatja. Kant, aki szerint a törvények helyeslése a szubjektumban is megtörténhet, a helyeslési képességet a politikai realitásból numenális szintre, a szubjektumba helyezte. A helyeslés két fogalmából eltérő demokrácia-koncepciók adódnak. Míg Rousseau „helyeslése” valós, közvetlen demokráciát követel, addig Kanté megengedi, hogy ha a demokratikus normák érvényesülnek, akkor kiterjedt jogállamban, képviseleti rendszerben, „als-ob” demokráciában legitim törvények szülessenek.

Kant morális alapokra épülő politikai koncepciója Rousseau-énál adekvátabb elméletnek tűnik a modern tömegdemokráciák értékeléséhez: nem igényel közvetlen demokráciát, és a demokratikus döntés eredménye nem sértheti a polgárok privát autonómiáját. Habermas azonban figyelmeztet, hogy ha a polgárok személyenként morálisan autonómak, még nem jelenti azt, hogy egy kollektíva tagjaként politikai autonómiával is bírnak. Kantnál a legitimáció alapját a kategorikus imperatívuszon alapuló morális törvény képezi, az általános törvény szerint oszlanak el egyenlően a szubjektív szabadságjogok. E

[33] Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (1762), Matúra-PannonKlett, Budapest, 1997. 20.
[34] Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 132.
[35]Pawlik, Michael: *Die Verdrängung des Subjekts und Ihre Folgen, Begründungsdefizite in Habermas' "System der Rechte"*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27. 441-442.

koncepció szerint a polgárok morális törvényhozók, akik egy tényleges törvényhozó hatalom politikai döntéseit egyénileg, morális szempontból értékelhetik. A politikai törvényhozás e modelljében a jog szerzői és „címzettjei" elválnak egymástól. Az egyenlő szubjektív jogokkal rendelkező polgárok lemondanak kommunikatív szabadságukról, arról, hogy érdekeiket vagy a közösségi értékeket figyelembe véve maguknak alkossanak törvényeket. Hogy a polgárok utólag, egyénileg, morális szempontból jóváhagyják a törvényeket, Habermas szerint nem szünteti meg a „törvények uralmának paternalizmusát".[36]

Végeredményben olyan politikai elmélet megalkotása a feladat, amely a népszuverenitás és az emberi jogok belső összefüggésére épül, a privát és a nyilvános autonómiának egyforma jelentőséget biztosít, amely az állampolgárokat nem elszigetelt morális szubjektumként ragadja meg, hanem politikai-jogi hagyományának értelmezőjeként és folytatójaként, és amelyben a kollektív akarat megragadhatóvá válik egy makroszubjektumra való hivatkozás nélkül.

Habermas megoldási javaslata az alapjogok igazolására

A felmerült problémák Habermas szerint megoldhatók, ha a polgárok autonómiáját a *diskurzuselv* garantálja. A diskurzuselv kimondja, hogy „csak azok a cselekvési normák érvényesek, amelyekkel egy racionális diskurzusban minden lehetséges érintett résztvevőként egyet tud érteni [zustimmen]".[37] Az elv érvényesülése nem pusztán a morális normák megalapozásának garanciája, hanem konkrét jogi közösség életét szabályozó etikai értékek, politikai irányvonalak érvényességének, a közösségre szabott jogi normák legitimációjának is alapfeltétele: „Az autonómiát általánosan és neutrálisan kell megragadni. Ezért egy diskurzuselvet vezettem be, amely morállal és joggal szemben eleinte indifferens.[38]" Ha a morális és az állampolgári autonómia olyan diskurzusban valósul meg, amelyben az egyénileg privilegizált értékek széles körű elismerésre találhatnak, áthidalható az egyes ember önkénye és a kollektív akarat közötti szakadék. A racionális diskurzusoknak nagy teret engedő társadalomban az állampolgárok nem utólag hagyják jóvá a megszülető törvényeket, hanem pro és kontra érveket fogalmaznak meg, és ők maguk is törvényeik szerzői. A diskurzus

[36]Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 154.
[37] im. 138.
[38] im. 154.

közvetít az egyéni, a kisközösségi véleményképzés és a választott képviselők többségi akaratképzése között.[39]

Habermas megoldási javaslata arra épül, hogy privát és nyilvános autonómia megalapozása, népszuverenitás és emberi jogok kölcsönös igazolása akkor lehetséges, ha a racionális diskurzus alapfeltételeire hivatkozunk. A népszuverenitás gyakorlása, racionális politikai akaratképzés csak szabad és egyenlő jogokkal rendelkező polgárok között lehetséges. Ha a diskurzuselv „jogi formában" érvényesül, öt alapjog rögzíti a jogi személy státuszát. Az első három alapjog a jogi személy privát autonómiáját biztosítja. A diskurzuselv érvényesülése megköveteli, hogy mindenkinek (1) *egyenlő szubjektív cselekvési szabadság* áll rendelkezésére, és a lehető legnagyobb szabadság, amely nem sérti mások *szubjektív szabadságjogait*. Csak azok a szabályok legitimek, amelyek az egyenlő szubjektív szabadságjogok figyelembevételével szavatolják minden egyes egyén privát autonómiáját. A jogi normák nem általában emberek közötti interakciókat szabályoznak, hanem egy történetileg létező törvényhozó döntéseiből erednek és egy konkrét jogi közösség interakcióit koordinálják. Ahhoz, hogy egy jogi közösség tagjai a diskurzuselv szellemében törvényeket alkothassanak, a jogrendszernek definiálnia kell az (2) *adott közösséghez tartozás alapjogait*. Ha valaki jogaiban sértve érzi magát, rendelkezésére kell hogy álljanak a (3) *peres út garanciái*. Mindenkinek joga van ahhoz, hogy jogsértés esetén bíróságon bizonyítsa igazát.

E három alapjogot a diskurzuselv figyelembevételével, teoretikus okoskodás alapján tarthatjuk a diszkurzív politika szükségszerű feltételének. A következő két alapjog szükségessége akkor látható be, ha az állampolgár perspektívájából vizsgáljuk, milyen jogokra van szüksége ahhoz, hogy a diskurzuselv fényében ítéletet alkosson egy törvény legitimitásáról, vagy törvényt alkothasson magának. Ebből adódnak a (4) *politikai vélemény- és akaratképzés folyamatában való részvétel alapjogai*, amelyekkel polgár elnyeri politikai autonómiáját. Az államjogi teoretikus nem döntheti el, hogy adott politikai közösség polgárai hogyan érvényesíthetik döntéshozatali jogaikat, hogyan biztosítják az egyenlő kommunikációs- és politikai jogokat. Az állampolgárok maguk döntik el, hogyan adják a „diskurzuselvnek a demokráciaelv formáját"[40]. A diszkurzív döntéshozatalban való részvételnek társadalmi, technikai, gazdasági, szociális feltételei vannak, ezért az állampolgárnak (5) joga van azokhoz az *életfeltételek*hez, amelyek szükségesek a korábban felsorolt alapjogok gyakorlásához.

---

[39] Habermas, Jürgen: *Volkssouveränität als Verfahren* (1988), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 613.

[40] Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 160.

Az alapjogok habermasi jellemzésével körvonalazható az emberi jogok státusza a deliberatív demokráciaelméletben. Az egyenlő szubjektív szabadságjogok az állampolgárok közötti diskurzus ésszerűségének feltételei, amelyek egy diszkurzív közösség tagjainak formális egyenlőséget biztosítják. Habermas több alkalommal megfogalmazza, hogy a népszuverenitás és az emberi jogok közötti összefüggés abban áll, hogy a jogrendszer az autonóm jogalkotáshoz szükséges feltételeket intézményesíti.[41]

Népszuverenitás és emberi jogok – pontosabban szubjektív és politikai szabadságjogok – összefüggése azonban nem csak az emberi jogok felől interpretálható. A szubjektív szabadságjogok nem prepolitikai normák, nem érvényesülnek a többi alapjog, például politikai vélemény- és akaratképzés folyamatában való részvétel alapjogai nélkül. A klasszikus liberális jogokról szólva Habermas az emberi méltósághoz, a személyes szabadsághoz, az életre és testi sérthetetlenségre, a szabad lakóhelyválasztásra, a tulajdonra és a lakhely sérthetetlenségére vonatkozó jogot említi. E jogok, melyek a polgárok vagy a jogvédők számára az állam túlkapásaival szembeni „védelmi jogokként" [Abwehrrechten] jelennek meg,[42] valójában a politikai jogok gyakorlásával, a politikai döntéshozatal interpretációjában nyerik el formájukat és válhatnak hivatkozási alappá. Egy adott történeti közösség alkotmánya az öt alapjog interpretációja, amelyben egyszerre fejeződik ki e törvények univerzális lényege és az adott jogi közösség életformája.[43] Egy közösség politikai integrációja, amelynek lehetőségét a kulturális integrációval szemben korábban felvázoltam, nem tisztán univerzális alapelvekre épül, hanem az alapjogok elismerésére és ezekről az alapjogokról adott, az életformák kontextusától függő közös interpretációjára. Az alapjogok tehát nem a „transzcendentális tisztaság állapotában"[44] adottak a polgároknak. Ebből következik, hogy liberális szabadságjogaink is a politikai közösség jogi diskurzusaiban válnak megragadhatóvá.

---

[41] Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 113. és Habermas, Jürgen: *Volkssouveränität als Verfahren* (1988), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 615.

[42]Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 156.

[43] Im. 162.

[44] McCarthy, Thomas: Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions, , in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27. 345.

A klasszikus liberális szabadságjogok definíciójának kísérlete és a felvetődő problémák

Habermas későbbi művében, *A másság bevonásában* [*Die Einbeziehung des Anderen,* 1996] hangsúlyosabbá válik a népszuverenitás és az emberi jogok, a nyilvános és a privát autonómia összefüggésének az az oldala, hogy a szubjektív szabadságjogok nem érvényesülhetnek a nyilvános autonómia gyakorlása nélkül. A több szöveghelyen is megjelenő,[45] feminista egyenlősítő politikáról szóló elemzés megmutatja, hogy ha adott társadalom az állampolgárok szabadságát pusztán a privát autonómia megadásával biztosítja, akkor az szabadsághiányhoz vezet. A női jogpolitika története jól illusztrálja Habermas korábban ismertetett gondolatát, amely szerint az univerzalizmus nevében történő egyenlősítés a kirekesztés új formáihoz, és végső soron az univerzális szabadságeszmény feladásához vezet. A nők esélyegyenlőségét a nyugati jogrendszerekben először a liberális jogpolitika égisze alatt valósították meg, a nőknek a férfiakkal azonos szubjektív szabadságjogokat biztosítottak. A státusz-megszerzést (pl. iskolák elvégzése, munkahelyért, politikai státuszért való harc) függetlenné tették a nemi identitástól és a női szerepektől, de ekkor a státuszokért való harcban a nők tényleges egyenlőtlensége, társadalmi hátránya feltűnőbbé vált. A felmerült problémákra a jóléti államok olyan szabályozással válaszoltak, amelyek a hagyományos női szerepek figyelembevételével próbálták segíteni a nőket, például gyermekvállalás vagy válás esetén. A jóléti államok beavatkozásai további egyenlőtlenségeket szültek férfiak és nők között, a szociális terhek megfizettetése miatt nőtt a nők alkalmazásának kockázata, nőtt az arányuk a rosszul fizetett állásokban, „a szegénység feminizálódott".

A problémát Habermas abban látja, hogy az egyenlősítés politikája paternalisztikusan, a klasszikus férfi-nő klasszifikáció figyelembevételével történt. Az érintett, férfiakból és nőkből álló jogi közösségek nem gyakorolhatták maradéktalanul nyilvános jogaikat, nem tisztázhatták nyilvános vitában, melyek azok a szempontok, amelyekből relevánssá válnak az egyenlő szubjektív szabadságjogokat sértő, a tapasztalatokhoz és élethelyzethez kötődő különbségek.[46] A jogi egyenlősítés e kritikája túlmutat a korábban vázolt Kant-bírálaton. Nem csak azt mutatja be, hogy a privát autonómia előnyben részesítése paternalizmushoz, a

[45] Habermas, Jürgen: *Über den internen Zusammenhang von Rechtstaat und Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 303-305. és *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 243-245.

[46] Habermas, Jürgen: *Über den internen Zusammenhang von Rechtstaat und Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 305.

kommunikatív hatalomgyakorlás sérüléséhez vezet. Az autonómia kizárólag privát autonómiaként való interpretálása végeredményében magának a privát autonómiának (ez esetben a státuszért való harc lehetőségének) a sérüléséhez vezetett.

A privát autonómiáról és az emberi jogokról szóló elemzéseket összefoglalva a liberális szabadságjogok következő meghatározásához juthatunk: *A liberális szabadságjogok a jogi közösség által alkotott, kontextustól függő interpretációk azokról a szubjektív szabadságjogokról, amelyek szükségszerű előfeltételei a jogi kódok intézményesülésének és a politikai autonómia diszkurzív gyakorlásának.* E jogfelfogás szerint a klasszikus liberális jogoknak — amelyeket intuitíve az emberek leguniverzálisabb jogainak érezhetünk — valóban van univerzális magjuk: az egyenlő szubjektív szabadság alapjoga. De a partikuláris jogi közösségeknek fel kell ismerniük, hogy a polgárok szubjektív szabadságjogainak része a tulajdon, a test sérthetetlensége, a lakóhely szabad megválasztása, az emberi méltósághoz való jog, stb. Elméleti nehézséget jelenthet, hogy e liberális szabadságjogokról nehéz elgondolni, hogy abból nyerik érvényességüket, hogy hozzájárulnak egy jogállami szintű diskurzus megteremtéséhez és a politikai autonómia gyakorlásához. Meggondolandó, hogy az emberi jogok nem jelentenek-e többet azoknál a feltételeknél, amelyek között „a politikailag autonóm jogalkotáshoz szükséges kommunikációs formák a maguk részéről intézményesülhetnek.[47]" Habermas megoldási javaslata azt sugallja, hogy az egyenlő szubjektív szabadságjogok érvényessége inkább abból adódik, hogy a jogi kódok intézményesítésével hozzájárulnak egy az egész jogállamra kiterjedő racionális diskurzus intézményesítéséhez, és nem abból, hogy az individuum, mint önérték védelmet érdemel.

Az emberi jogok e meghatározása ugyanakkor magyarázatul szolgál arra, hogy az emberi jogi vitákban miért kapnak gyakran helyet a politikai közösség történetére és a személyes élettapasztalatokra vonatkozó utalások. E meghatározás egy dinamikus alkotmányfelfogás kifejeződése: e szerint nincs egyszer és mindenkorra adott tökéletes alkotmány, az állampolgárok mindenkori kötelessége, hogy újragondolják, alkotmányuk az autonómiát garantáló alapjogok legadekvátabb kifejeződése-e. Magánember és állampolgár megkülönböztetésének kérdésére visszatérve: nem húzhatunk egyértelmű, kontextustól független határvonalat magánemberi és állampolgári voltunk közé, e határvonal mindig vita tárgyát képezi. Hogy mely esetekben kell nyilvános vitának kitenni cselekvésünk indokait és

[47] Steinhoff, Uwe: *Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats,* in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27. 454.

mely esetekben nem, pontosan csak esetről esetre, a történeti kontextust és az univerzális alapjogokat vizsgálva döntheti el a jogi közösség.

A Habermasra támaszkodó „liberális szabadságjog" definíciómból néhány további elméleti probléma következik. Felteszem, Habermas is úgy gondolja, hogy egy politikai közösség tagja megítélheti, hogy a másik államban érvényesülnek-e az emberi jogok. Talán ezen alapul az *alkotmányos patriotizmus* is (melynek alaposabb elemzéséhez a második fejezetben visszatérek). Ha egy idegen állam polgára szeretnék lenni, a demokratikus jogállam a tagság megadását ahhoz köti, hogy elfogadhatók-e számomra az államban érvényesülő alapjogok és az interpretáció, amelyet a jogi közösség ezekről az alapjogokról alkotott. De kompetens vagyok-e abban a kérdésben, hogy egy másik államban sérülnek-e az emberek jogai, vagy csak az a jogi közösség kompetens, amelynek tagjai az életformák kontextusát és a tagság igényeit szem előtt tartva egy diszkusszióban megítélik, hogyan kell érvényesülnie az univerzális elveknek?

Kantiánus szempontból a kérdés könnyen megválaszolható. Morális lényként, monologikusan ítéletet alkotok egy állam törvényeiről, amelyek sértenek egy a világ másik részén élő, velem egyenértékű, saját magának törvényeket alkotni képes morális személyt. Habermas esetében a kérdés nehezebben megválaszolható. Annak tökéletes megítélése, hogy egy idegen államban érvényesülnek-e az emberi jogok vagy jogosulatlanul hatol-e be az állam a személy privát szférájába, nem monologikus, de nem is morális ítélet.

A *Tényszerűség és érvényességben* kirajzolódó jogfilozófia egyik legfontosabb eleme, hogy jog és morál között nincsen alá- és fölérendeltségi viszony, mint a kantiánus jogfilozófiában. Habermas élesen elválasztja egymástól a jogi és a morális normákat. Míg a morális normák történetileg és földrajzilag határtalanul univerzális érvényűek, a jogi normák olyan cselekvők közötti viszonyokat szabályoznak, akik térben és időben korlátozott, a jogi normák által megalkotott közösség tagjaiként ismerik el egymást.[48] A jogi szabályozás bizonyos értelemben kevesebb problémát fog át, mint ami morálisan releváns: csak a konkrét közösség ügyeire vonatkozik, és csak kikényszeríthető viselkedéseket szabályoz. Olyan értelemben viszont tágabb a jogi szabályozás területe a morális normák területénél, hogy nem csak az élettörténeti kontextusuktól függetlenített személyek közötti interperszonális viszonyokra terjed ki, hanem politikai célkitűzések követésére is. Ebből is következik, hogy a jogilag releváns kérdések megítélésében nem pusztán a kontextustól független morális vitáknak kell teret engedni, hanem az élettörténeti kontextustól függő etikai, sőt a pragmatikus

[48]Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 144.

diskurzusoknak, vagy kivételes esetben a méltányos kompromisszumképzésnek is.[49] A jogi állásfoglalás nem független az adott közösség élettörténetének kontextusától, még akkor sem, ha nem egy partikuláris politika eredményéről, hanem az univerzális alapjogok érvényesülésének megítéléséről van szó.

Összegzés

A jogérvényességet biztosító diskurzustípusok, és érvényességi feltételek ismertetése, a „klasszikus liberális szabadságjogok" lehetséges meghatározásának bemutatása, és a kézenfekvő ellenvetések felvázolása után összegezhetjük a választ arra a kérdésre, hogyan lehetséges egy plurális jogállamban olyan, racionális diszkusszión alapuló demokratikus döntéshozatal, amelyben az univerzális emberi jogok sem sérülnek. A kérdés azért vetődött fel élesen, mert — mint bemutattam — a habermasi diskurzuselmélet alapelveivel ellentétes egy olyan döntéshozatal eszméje, amely kizár minden nem általánosítható indoklást és a partikuláris közösség hagyományainak értelmezését. Láthattuk, hogy e hagyományok figyelmen kívül hagyása szabadsághiányhoz vezethet. A közösség tagjainak nem pusztán politikai jogait korlátozza, ha a vitákban nem értelmezhetik hagyományaikat és történetüket, hanem szubjektív szabadságjogaik is csorbulhatnak, ha láthatatlanná válnak az elnyomás pusztán az adott történeti kontextusban megérthető formái.

Habermas gondolatmenetének rekonstruálásakor a liberális szabadságjogok olyan meghatározásához jutottam, amely lehetővé teszi az univerzális szabadságjogok érvényesülését egy sokféle hagyománnyal rendelkező plurális, vagy egy erős hagyományos háttérkonszenzussal bíró tradicionális társadalomban. A habermasi politikai szabadságeszmény szerint a klasszikus liberális szabadságjogok érvényessége nem a politikai közösség tagjainak univerzális és neutrális diskurzusaiból származik, hanem a mind a morális, mind a partikuláris etikai diskurzusok jogi formai feltételeit lehetővé tevő szubjektív szabadságjogok szükségszerű elismeréséből. Láthattuk azonban azt is, hogy a liberális szabadságjogok habermasi fogalma sok előnye ellenére nem feltétlenül fogadható el liberális perspektívából. Elemzésemben felhívtam a figyelmet: a habermasi elméletből az is következik, hogy a liberális szabadságjogok sohasem ragadhatók meg a maguk univerzális tisztaságában; egy jogi közösség tagjai mindig csak saját hagyományaikat szem előtt tartva ítélhetik meg, hogy a közösségen belül jogsértés történt-e. Jeleztem azt a problémát is, hogy

[49]Habermas, Jürgen: *Über den internen Zusammenhang von Rechtstaat und Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 305.

Habermasnál a szubjektív szabadságjogok érvényessége nem önmagában az individuum, mint önérték védelméből vezethető le, hanem abból, hogy lehetővé teszik a nyilvános hatalomgyakorláshoz szükséges jogi kódok intézményesülését. Bemutattam azt is, hogy Habermas emberi jogokról alkotott fogalmát az úgynevezett *diskurzuselv*ből vezette le. Érdemes tehát alaposabban megvizsgálni Habermas diskurzuselvét. Ezt fogom tenni a következő fejezetben.

2. A diskurzuselv, mint a jogállamiság garanciája

Vizsgálódások egy radikális Habermas-kritika kapcsán

Habermas úgy gondolta, hogy ha egy politikai közösség tagjai az életüket szabályozó normák érvényességét egy minden érintett bevonásával zajló szabad, racionális diszkusszióban igazolják, védelmet élveznek a privát autonómiájukat biztosító *szubjektív szabadságjog*aik, és nyilvános autonómiájukat garantáló *politikai szabadságjog*aik. Mivel a racionális diskurzusokban az egyéni orientációikon túlmutató irányelvek nyerhetnek legitimitást, amelyet a közösség tagjai kényszer nélkül elfogadhatnak, a diskurzuselmélet keretein belül megoldhatónak tűnik a politikai filozófia egy másik dilemmája is. A racionális diskurzus ugyanis lehetővé teszi a közösség *általános akarat*ának megszületését, amelynek nevében – szemben Rousseau elképzelésével – nem nyomhatók el az egyéni és kisebbségi kezdeményezések.[50] Habermas szintézistörekvése, hogy a szubjektív szabadságjogokat és a politikai szabadságjogokat egy közös forrásra vezesse vissza és így a népszuverenitást és az emberi jogokat kölcsönösen igazolja, csak akkor sikeres, ha le tudjuk vezetni híres diskurzuselvét, és bizonyítani tudjuk, hogy a diskurzuselv törvényhozásban való alkalmazása nem jár végzetes következményekkel. Uwe Steinhoff[51] a német *Rechtstheorie* folyóirat 1996-os, Habermasról szóló különszámában megjelent tanulmányában mindkettőt kétségbe vonja. Steinhoff radikális kritikát fogalmaz meg Habermassal szemben, amely szerint a *Tényszerűség és érvényesség* című művében [*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats*, 1992] körvonalazódó „demokratikus jogállam" végső konzekvenciái antidemokratikusak és jogellenesek.[52]

Steinhoff szerint a diskurzuselv – amely szerint „csak azok a cselekvési normák érvényesek, amelyekkel egy racionális diskurzusban minden lehetséges érintett résztvevőként egyet tud érteni" – nem szolgálhat legitimációs alapelvként, mert Habermas nem igazolta. Hiányolja például, hogy Habermas nem vezette le a diskurzuselvet a *Morális tudat és kommunikatív cselekvés* [*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983] című műben kifejtett [U] univerzalizációs elvből, amely szerint „minden érvényes normának ki kell

[50] Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 129-135.

[51] Uwe Steinhoff német társadalomfilozófus, a frankfurti Goethe Egyetem mellett Berlinben és Würzburgban tanult filozófiát, pszichológiát és politológiát. 2003-ig a Berlini Humboldt Egyetem tudományos segédmunkatársa, majd Oxfordban kutató. A terrorizmus, a háború és a globalizáció kérdései mellett Habermas filozófiájával foglalkozik. 2009-ben, Oxfordban jelent meg *The Philosophy of Jürgen Habermas – A Critical Introduction* című műve, amely a habermasi életmű tömör, kritikus összefoglalását nyújtja.

[52] Uwe Steinhoff: *Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 451.

elégítenie a következő feltételt: a résztvevő *minden* egyes személy érdekeinek figyelembevételével kényszermentesen fogadja el e norma *általános* követéséből származó belátható következményeket és mellékhatásokat."[53]

Steinhoff szerint, ha a diskurzuselv mégis levezethető az érvelés feltételeiből és szabályaiból, akkor sem alkalmazható legitimitáselvként, mert az következik belőle, hogy legitim norma vagy törvény nem létezik. A diskurzuselv értelmében egy norma vagy egy törvény akkor legitim, ha kivívja a „jogi társak" általános konszenzusát. A morális és az emberi jogi kérdésekben tehát az egész emberiséggel kéne konszenzust találni, ami lehetetlen. Steven Lukes gondolatmenetére hivatkozik, amely szerint teljes konszenzus csak homogén társadalmakban lehetséges – ami nincs – vagy egy olyan fiktív társadalomban, amely nem hús-vér vitapartnerekből áll, hanem absztrakt résztvevőkből, ahogy például Rawls *eredeti helyzet*ében.[54] Ezt kiegészíthetjük azzal az ellenérvvel, hogy a tapasztalat azt mutatja: ha hús-vér szereplők között mégis létrejön átmeneti konszenzus, az inkább megszokásoknak, előítéleteknek, közös érzelmi beállítódásoknak, összességében „gondolkodásbeli lustaságnak" tulajdonítható, nem a diskurzuselven nyugvó reflexív beállítódásnak.[55]

Tegyük fel azonban – mondja Steinhoff – hogy sok millió vagy több milliárd ember konszenzust tud megcélozni morális vagy gyakorlati kérdésekben. Akkor tehát az arról szóló konszenzus is megcélozható, hogy legyen vége a véleményszabadságnak. Születhet tehát olyan demokratikus döntés – például többségi szavazás estén – amely felszámolja a diskurzus alapfeltételeit. Steinhoff többségi döntésről szóló kritikája abból indul ki, hogy Habermas szerint a diszkurzív vélemény-és akaratképzés során létrejövő többségi döntések a döntés ésszerűségi kritériumaként szolgálnak. Akkor tehát az is ésszerű lehet, ha a többség úgy dönt, hogy megszünteti a diszkurzivitás alapjait és tudatosan megsérti az emberi jogokat. Ha ez igaz, akkor Habermasnak – kitűzött céljával ellentétben – nem sikerült belső összefüggést kimutatni a népszuverenitás és az emberi jogok között.[56] Steinhoff e kritikáján túl is élesen bírálja a többségi szabály habermasi interpretációját. Nem fogadható el számára az a felfogás, amely szerint a többségi döntés csak egy átmeneti tudósítás a folyamatos politikai

---

[53]Pl. Habermas: *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 172.

[54]Uwe Steinhoff: *Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats,* in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 453. Steven Lukes: *Of Gods and Demons: Habermas and pratcical Reason,* in. John B. Thompson/David Held (szerk.): Habermas – Critical Debates, London 1982. 134-148.

[55] Haba, E.P.: *Standortbestimmung zeitgenössischer Rechtstheorie: Rawls, Dworkin, Habermas und andere Mitglieder der »Heiligen (Rede-) Familie«,* in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 316.

[56] Uwe Steinhoff: *Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats,* in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 455.

diskurzusban arról, hogy éppen melyik álláspont kerekedett felül. Habermas szerint a többségi döntés nem jelenti egy érvrendszer végleges győzelmét, egy álláspont hívei új, jobb érvekkel küzdhetnek tovább igazukért a politikai arénában. Steinhoff szerint azonban a valós demokráciákban fölösleges időpocsékolás lenne ugyanazokat a problémákat újból terítékre venni, az érveket újra és újra mérlegelni, ha már egyszer döntés született.[57]

Steinhoff azonban nem csak azt mondja, hogy Habermas nem tudja összeegyeztetni a republikánus demokráciaelmélet alapelveit – például a közösségi és többségi döntés, a „népakarat" szentségét – a liberális jogvédelemmel, hanem azt is, hogy az elméletből egyenesen a jogvédelem melletti érvelés irracionalitása következik. Habermas szerint az érvelés során bizonyos feltételeket „elégségesen megvalósultként kell feltételeznünk", különben *performatív önellentmondás*ba keveredünk. Ilyen feltétel például, hogy nincsenek kizárva a diskurzusból érintettek, szuggesszióval vagy szankciókkal nem nyomják el témák felvetését, a döntéshez szükséges hozzászólások, információk megosztását, igen/nem állásfoglalások kinyilvánítását. E feltételek teljesülése Steinhoff Habermas-interpretációja szerint – amelyet felül fogok vizsgálni – az emberi jogok érvényesülése. Aki tehát kétségbe vonja, hogy ezek a feltételek teljesülnek, tehát amellett érvel, hogy társadalmában az emberi jogok nem érvényesülnek kielégítően, az performatív önellentmondásba keveredik, és a kritikája ésszerűtlen lesz. Habermas feltevése ezért Steinhoff szerint aláássa az általános emancipációért küzdő kritikai társadalomelmélet lehetőségét. [58]

Dolgozatomban amellett érvelek, hogy a Steinhoff által felvázolt, a népszuverenitás és emberi jogok problémáját érintő ellentmondások egy része a diskurzuselv és a deliberatív döntéshozatal habermasi eszményének bemutatásával feloldható. Dolgozatomban először bemutatom, hogy a diskurzuselv levezetése Karl-Otto Apel és Habermas tanulmányai alapján rekonstruálható. Megvizsgálom azt is, hogy milyen szerepet játszik ez a levezetés Apel és Habermas etikájában, és valóban úgy gondolta-e Habermas – ahogyan helyenként Steinhoff

[57] Im. 456.

[58] Steinhoff cikke további érdekes vitakérdéseket vet fel a habermasi demokráciaelmélettel kapcsolatban, amelyek nem tartoznak szorosan problémámhoz. Steinhoff felveti, hogy az ideális diskurzus körülményei között hozott döntés nem azonos a reális helyzetben hozott döntéssel, és hogy helyelésünket az is meghatározza, hogy reális vagy ideális helyzetben születik-e. Steinhoff azt is végzetesnek tartaná, ha Habermas intenciói szerint bíznánk abban, hogy a demokratikus jogállamunkban képviselőink autonóm személyek és valóban minket képviselnek: álláspontja szerint a politikai életben, az állampolgár és képviselő viszonyában inkább a szkepszisnek kell uralkodónak lenni. Bírálja Habermast azért is, mert nem határozza meg pontosan, hogy a „legitimitás utolsó bástyájaként" értelmezett nyilvánosságnak mennyiben kell meggátolni az „illegitim hatalmak" benyomulását, hogy még legitim diszkurzív döntéshozatalról beszélhessünk. Bírálja ezen kívül Habermas polgári engedetlenségről szóló elméletét is: a polgári engedetlenségi mozgalmak nem alkotmányos normákra támaszkodnak, nem a többség igazságérzetére apellálnak, és nem segítik elő a döntéshozatal diszkurzivitását. Valójában az engedetlenségi mozgalmakat homályos erkölcsi normák mozgatják, és alapvető céljuk a résztvevőkre nézve kedvezőtlen döntések költségessé tétele.

cikke sugallja – hogy a csak az a politikai döntés legitim, amely a diskurzuselv szem előtt tartásával születik meg. Az elemzés során kitérek a performatív önellentmondás fogalmára, és megválaszolom azt a kérdést is, hogy Habermas és Apel fogalmai szerint valóban performatív önellentmodásba keveredik-e az, aki szót emel az emberi jogok védelmében. Válaszolni fogok arra a kérdésre, igaza van-e Steinhoffnak abban, hogy a habermasi politikai eszmény szerint teljes konszenzusra van szükség a legitim politikai döntéshez, majd kitérek arra a kérdésre, hogy egy racionális döntéshozatalban születhet-e jogsértő konszenzus. Végül bemutatom, hogy bár Steinhoff ellenvetései elháríthatók, a népszuverenitás elvének és az emberi jogok összeegyeztetésének problémája az ideális döntéshozatal *folyamatmodell*jének – amelyet elemezni fogok – fogyatékosságai miatt mégsem tűnik el Habermas politikai filozófiájából.

Az érvelők preszuppozíciói és a performatív önellentmondás

Először kíséreljük meg a diskurzuselv levezetésének rekonstrukcióját. Habermas és Apel szerint a diskurzusetika feladata nem konkrét cselekvési elvek, hanem csupán egy formális-eljárásos elv megfogalmazása, amelynek fényében az érintettek tapasztalatait, a „szakértők" ismereteit a diszkusszióba vonva következtethetünk a cselekvés valószínű következményeire, és minden érintett szükségleteit figyelembe véve meghozhatjuk döntésünket.[59]Amikor tehát megpróbáljuk levezetni a diskurzuselvet, érdemes visszatérni Apel és Habermas diskurzusetikájának kiindulópontjához, amely szerint minden empirikus hipotézis és minden normatív kijelentés *fallibilis*. A diskurzusetika képviselői nagy teret engednek a tapasztalatok lehetőség szerinti korrigálásának, a cselekvés során az adekvát tapasztalatok kiszűrésének és – ahogyan látni fogjuk – egy konkrét szituációkra alkalmazott felelősségetika megalapozásának.

Az adekvát tapasztalatok kiszűrése és a megfelelő norma „kiválasztása" csak úgy lehetséges, ha feltételezzük, hogy rendelkezésünkre áll – Apel szavaival – a hipotézisek „ellenőrzésének és falszifikációjának a fogalma, mint az eljárás mércéje." Etikai szempontból tehát: ha van egy olyan normánk vagy elvünk, és lefolytathatunk egy olyan eljárást, amelynek fényében ellenőrizni tudjuk az elhangzott normatív kijelentés érvényességét. Ebből az is következik, hogy az eljárás általunk keresett etikai-normatív elve nem lehet olyan értelemben fallibilis, mint az empirikus hipotézisek vagy az érvényességet igénylő normákról szóló

[59] Karl-Otto Apel: *A diszkurzus-etika határain?* In. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4 számából.* Áron Kiadó, Budapest, 1992. 83.

kijelentések.[60] Csak olyan értelemben – mondja Apel – hogy ennek az a priori elvnek az adekvát kifejtésekor a szigorú reflexió fényében olykor korrigálnunk kell magunkat.

Az eljárás keresett normatív elve olyan *preszuppozíciók* számonkérésén alapul, melyeket minden érvelőnek szükségképpen el kell fogadnia. Hogy megtaláljuk a gyakorlati vitákat szabályozó formális-eljárásos elvet, nem elég a racionális vita logikai-szemantikai előfeltételeinek ismerete, fel kell térképezni az együttműködő igazságkereséshez szükséges etikai előfeltételeket is. E preszuppozíciókra Robert Alexy is figyelmet fordított, amikor „szabálykatalógusában" rögzítette, hogy „minden beszélő csak olyat állíthat, amiben ő maga is hisz".[61] Habermas szerint az érvelésen alapuló társalgás résztvevőinek ezen az úgynevezett *hitelességi feltétel*en kívül hallgatólagosan el kell fogadniuk az ideális kommunikáció *szimmetria-feltételei*t is, ez azt jelenti, hogy kölcsönösen el kell ismerniük egymást egy korlátozatlan dialógus résztvevőiként.

A korlátozatlan diskurzus eszménye nem pusztán azt jelenti, hogy mindenkit egyenlő vitapartnerként ismerünk el, hanem azt is, hogy szabad teret engedünk az érvek és az információk szabad folyásának. A komoly érvelő ezen kívül azt is feltételezi, hogy mások meggyőzésének pusztán a racionális érvelés az adekvát módja, ezért az érvelőknek a legjobb érv kivételével minden a diszkusszió kimenetelére ható kényszert ki kell zárniuk.

Ha összegezni akarjuk a racionális érvelés szükségszerű preszuppozícióit, egyrészt Habermasra támaszkodhatunk, aki a korlátozatlan diskurzus eszményét három elvben foglalja össze. Egyrészt a diskurzus potenciális résztvevője mindenki, aki az érvelésben való részvétel képességével rendelkezik. Másrészt minden résztvevőnek egyenlő esélye kell legyen arra, hogy érveit érvényre juttassa. Végül: az érvelésnek olyan kommunikációs feltételek között kell végbemennie, hogy mindenki a represszió fenyegetése nélkül, egyenlő eséllyel léphessen be a diskurzusba.[62] A racionális diskurzus szükségszerű preszuppozícióinak számbavételénél Apel is Habermasra támaszkodik, és azt mondja, hogy a komoly érvelőnek el kell ismernie a beszéd négy egyetemes érvényességi igényét: az *értelmet*, az *igazságot*, a *hitelességet,* a kommunikációs aktusok erkölcsileg igazolható *helyességét*. Hallgatólagosan el kell ismernie azt is, hogy a véleménykülönbséget konszenzusképes érvek segítségével lehet eldönteni, nem

[60] Im. 84.
[61] Robert Alexy: *Eine Theorie des Praktischen Diskurses*, in. W. Oelmüller (szerk.): *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, UTB-Schöning, Paderborn, 1978. 37.
[62] Habermas: *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 154-155. (A tanulmány eredetije: *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: *Morlabewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983. 53-125.)

erőszak vagy alku révén. A komoly érvelő tehát abban a hitben fogalmazza meg érveit, hogy azok konszenzusra találhatnak az ésszerű vitapartnerek közösségében.

Hogy a felsorolt preszuppozíciókat minden komoly érvelő szükségszerűen elfogadja, az a belátás teszi egyértelművé, hogy aki érvelése során lemond a felsorolt érvényességi igények valamelyikéről – például tagadja saját érvének értemét vagy konszenzusképességét – *performatív önellentmondásba* keveredik. Ez azt jelenti, hogy épp azoknak a normáknak az érvényesülésére nem tart igényt, amelyek érvelésének szükséges feltételei.[63]Aki tehát szóban az ész tagadása mellett érvel, érvelését megelőzően hallgatólagosan már az ész mellett – pontosabban az érvelő ész normái mellett – döntött.

A performatív önellentmondás fogalmának ismeretében megválaszolhatjuk Steinhoff egyik ellenérvét. Megállapítható, hogy tévedésen alapul Steinhoff interpretációja, amely szerint performatív önellentmondásba kerülünk, ha azt feltételezzük, hogy érvelésünk során nem teljesültek a racionális diskurzus feltételei. Az előzőekben felvázolt gondolatmenet szerint performatív önellentmondásba az a személy keveredik, aki a racionális vita szükségszerűen elismert feltételeit tagadja az érvelése során. Lássuk, mit jelent ez a tagadás!

Apel ezt a performatív önellentmondást: „érvelési aktusommal nem tartok igényt *normatív helyességre*", a következőképp fejti ki. „Ezennel azt állítom (azaz érvényesnek és ideális kommunikációs közösség előtt konszenzusra képesnek tartom), hogy érvelés közben egyáltalán nem kell előfeltételeznem a kommunikatív-pragmatikai normák érvényességét és konszenzus-képességét minden érvelő partnernek egy korlátozatlan, ideális kommunikációs közösség tagjaként vett egyenjogúsága értelmében."[64]Apel e megfogalmazásából nem derül ki egyértelműen, hogy mit jelent a szükségszerű normák „előfeltételezése", de egyéb, a performatív önellentmondásról szóló példái alapján jobban körvonalazható. Apel szerint önellentmondás „a beszédaktusokra vonatkozó tudás performatív evidenciájára nézve", ha azt mondom: „nem tartok igényt az igazságra", vagy „nem tartok igényt az értelemre", vagy: „érvelési aktusommal mint kommunikációs aktussal nem tartok igényt a *normatív helyességre*".[65]

Ezekből a példákból kiderül, hogy aki performatív önellentmondásba keveredik, az nem az érvelés valós körülményeiről tesz kijelentést, hanem kifejezi igényeit. Az önellentmondás abból származik, hogy igényei ellentmondanak a racionális érvelés feltételeinek, amelyeken saját érvelése is alapult. Performatív önellentmondás tehát, ha azt

[63] Karl-Otto Apel: *A diszkurzus-etika határain?* In. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4 számából.* Áron Kiadó, Budapest, 1992. 88-89.
[64] Im. 90-91.
[65] Im. 89-90.

mondom: nem tartok igényt arra, hogy érvényesüljenek a racionális érvelés feltételei. Nem performatív önellentmondás annak kifejezése, hogy ebben a közösségben általában nem érvényesülnek a racionális diskurzus feltételei; feltéve persze, hogy kijelentem: én ennek ellenére nem erőszak vagy nyomás hatására fejtem ki érvemet. Hogy e feltételek teljesülése valóban azonos-e az emberi jogok érvényesülésével, a későbbiekben még vizsgálni fogom.

A keresett elvvel szemben támasztott követelmények

A diskurzuselv rekonstruálásának első lépéseként Apel és Habermas gondolatmenetére támaszkodva azonosítottuk a racionális vita a priori elveit. Felmerül a kérdés, hogy e normák felfedezéséből következik-e, hogy megtaláltuk az etika elégséges alapelvét is. Látszólag ugyanis nem következik e normák felfedezéséből – szól a szkeptikus ellenvetés – hogy azok számára is erkölcsi elveket írnak elő, akik egy racionális diszkussziótól teljesen mentes, a stratégiai cselekvések által uralt világban cselekszenek.[66] Apel, hogy kivédje ezt a szkeptikus ellenvetést, arra hivatkozik, hogy a komoly érvelő azt is feltételezi: az érvelő vita nem a számtalan nyelvjáték egyike, amelyben eldöntjük, hogy részt veszünk-e. Érvelésünk szükségszerűen annak elfogadásán nyugszik, hogy az érvelés a kommunikáció minden formájának alapja, és a vitatott normák egyedül elgondolható legitimáló instanciája.[67]

Apel érve azonban problematikus, hiszen a vita más nyelvjátékokkal szembeni elsőbbségét, és egyedüli legitimációs forrásként való elgondolását a komoly érvelő szempontjából igazolja: aki valamely érvényességet igénylő norma preferenciája mellett érvel, szükségszerűen el kell fogadja, hogy az a norma lehet érvényes, amely konszenzusra találhat egy kényszerektől és erőszaktól mentes diskurzusban. De ha egy közösség tagjainak az erkölcsről más elképzelései vannak, és tagjai úgy gondolják, hogy az erkölcsi vagy egyéb normák preferenciája mellett lehetetlen érvelni, és nem is érvelnek soha, miből adódik számukra a diskurzus legitimációs instanciaként való elgondolása? Mi kényszeríti őket arra, hogy a vitát ne pusztán egy nyelvjátéknak, hanem a kommunikáció alapformájának tekintsék? Hogy tényelegesen nincs olyan személy, aki sohasem kardoskodott még érvekkel preferált normája mellett? Hogy nincs magától értetődő norma, és hogy minden normatív kijelentés szükségszerűen indoklást von maga után? Hogy a „nem érvelőknek” is szükségszerűen érvelésbe kell bocsátkozniuk, ha meg akarják indokolni, miért nem alkalmas a vita a normák érvényességének megállapítására? Lehetséges, hogy „poszttradicionális társadalmakban” az

[66] Im. 94.
[67] Im. 95.

okoskodó nyilvánosságot tartjuk a politikai legitimáció fő forrásának, Apel érvelése azonban homályban hagyja, miért kell az érvelő vitát minden kultúra „metaintézményének" tartanunk. Ha létezik olyan kultúra, amelynek tagjai lemondanak arról, hogy erkölcsi elveik mellett érveket fogalmazzanak meg, a diskurzuselv, vagyis az etikai viták formális-eljárásos elve sem fogadható el a legitimáció univerzális alapelveként.

Habermas 1983-as írása alapján azonban felvázolhatunk egy válaszlehetőséget erre a problémára. Azt az érvmenetet, amely igazolja, hogy létezik racionálisan megalapozható erkölcsi elv, Habermas a *kognitivista* és a konstruált *szkeptikus* vitapartner elképzelt vitájában mutatja be. Ha valós szkeptikus gondolkodóval szállunk vitába, az eljárás normáinak igazolása nem okoz problémát, hiszen amint kifejti ellenérveit, kimutatható, hogy etikai érvelése során elfogadja az említett preszuppozíciókat. Habermas a *következetes*, vagy *radikális szkeptikus* „ravasz viselkedésének" tartja, ha valaki azzal hárítja el az úgynevezett transzcendentálpragmatikai érveket, hogy megtagadja az érvelést.[68] Habermas az erkölcsi és egyéb érvelés következetes megtagadását tehát nem tartotta egész kultúrákra jellemző viselkedésnek, pusztán a nem kognitivista erkölcsfilozófus tudatosan választott menekülési útvonalának. A következetes szkeptikus Habermas szerint csak átmenetileg foglalhatja el etikai kérdésekben a hallgató fél pozícióját. A radikális szkeptikus szocializációja is egy szociokultúrális életforma kereti között ment végbe, és életét a kommunikatív cselekvés összefüggései között termeli újra.[69]E kommunikatív cselekvés során a cselekvők összehangolják cselekvési terveiket, Habermas szavaival: „beszédcselekvéseikkel érvényességi igényeket jelentenek be", igazság, helyesség és hitelességigényeket. Egyetértés akkor jöhet létre, amikor a közösség tagjai interszubjektíven elismerik a felmerült érvényességi igényeket. Ezekre az érvényességi igényekre minden cselekvőnek igenlő vagy tagadó állásfoglalással kell reagálni, senki nem vonhatja ki magát erkölcsi állásfoglalás alól. Az állásfoglalás, az érvényességi igények bejelentése és összehangolása során a társadalom tagjai szükségszerűen érvelésbe bocsátkoznak, így a komoly érvelés preszuppozícióit is számon kérhetjük rajtuk. Mivel Habermas indoklása a kommunikatív cselekvéselmélet alapgondolatait tartalmazza, levezetéséből az következik, hogy az etika elégséges alapelve nem igazolható a kommunikatív cselekvéselmélet alapjainak elfogadása nélkül.

További kihívással is szembe kell néznünk, ha az etika eljárásokat szabályozó elvét keressük. A diskurzusetika, fő képviselői szerint – a kategorikus imperatívuszon alapuló

---

[68] Habermas: *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 161.
[69] Im. 162.

kantiánus etikától eltérően – nem pusztán a „tiszta és jóakarat etikája”. A keresett, eljárást szabályozó elv értelmében ítéletet kell mondanunk a cselekvések várható következményeiről is; a diskurzusetika tehát nem érzületetika, hanem max weberi értelemben vett felelősségetika. A diskurzusetika teoretikusai szerint nem elég egy tisztán elvekre épülő etikát létrehozni, majd rábízni a reális cselekvőre, hogy *ítélőerejére, okosságára* vagy a *phronésziszre* támaszkodva ítélje meg, milyen következményekkel jár az ideális etikai norma követése. Ha az erkölcsi elvek alkalmazásáról szóló mérlegelést a cselekvő megszokásaira bízzuk, visszalépünk egy általánosan megokolható etikától az embereket egyenlőtlenül kezelő *belterjes morál* (Binnenmoral) felé.[70]

Abból, hogy nem konkrét erkölcsi elvet keresünk, hanem az etikai vitákat szabályozó elvet, az az elvárás is következik, hogy a keresett elv nem alapozhatja meg „a szubsztanciális erkölcsiség bizonyos intézményes formáit”, és nem épülhet a „sikerült élet” vagy „a lehető legnagyobb emberi boldogság” fogalmaira. Csak az erkölcsi kérdésekkel kapcsolatos eljárás formáját, a gyakorlati viták szabályait írhatja elő, amelyben az erkölcsi kérdésekre válasz születik, úgy, hogy tekintettel vagyunk az összes fél szükségleteire, egy konszenzusképes norma konkrét szituációban való érvényesülésének várható következményeire és mellékhatásaira.[71] Olyan etika megalkotására teszünk tehát kísérletet, amely univerzális elveken nyugszik ugyan, de amelynek keretein belül az általános cselevési normákat a várható következmények figyelembevételével mérlegelhetjük.

Az univerzalizációs elv és a diskurzuselv különbsége

Abból a szempontból, hogy Habermas egy univerzális elveken alapuló, de a következményekkel is számot vető etika megalapozását tűzte ki célul, Apel szerint is „érthető és kézenfekvő” hogy a kategorikus imperatívusz helyett az [U] elvet javasolta olyan elvnek, amely a partikuláris normákat és tapasztalatokat általános törvénnyé transzformálja. Eszerint – ahogy korábban bemutattam – „minden érvényes norma meg kell feleljen annak a föltételnek, hogy *minden* érintett kényszermentesen elfogadhassa azokat a következményeket

[70] Karl-Otto Apel: *A diszkurzus-etika határain?* In. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4 számából.* Áron Kiadó, Budapest, 1992. 98.
[71] Im. 101.

és mellékhatásokat, amelyek *általános* követéséből *minden* egyes személy érdekei kielégítése szempontjából adódnak."[72]

[U] elv látszólag azt a Steinhoff által kritizált gondolatot sugallja, hogy minden érvényes norma a vitában résztvevő felek teljes konszenzusán alapul. Látni fogjuk azonban, hogy a racionális diskurzus többféle utat nyit a lehetséges következmények és mellékhatások kényszermentes elfogadására, mint pusztán a cselekvés várható következményeinek közvetlen igenlését. Egyelőre fontos megjegyezni, hogy Habermas nem tartotta az egyetemesítés [U] elvét a diskurzusetika keresett, eljárásokat szabályozó normatív elvének. Az elvet olyan „áthidaló elvnek" tekintette, amely közvetítő szerepet játszik egy közösség tagjai által preferált normák, az empirikus megfigyelések és általános cselekvési tervek között. A gyakorlati okoskodásban, vitában olyan érvelési szabályként alkalmazható, mint az indukció a tapasztalati tudományok gyakorlatában.[73]

[U] a kanti *kategorikus imperatívusszal* szemben kifejtett alternatív normamegalapozási alapelv, amely megmutatja, hogy a normák általános érvénye a pártatlanság feltételéből adódik, és nem pusztán a normát kifejező felszólító mondat általános nyelvtani formájából következik. Abból adódik az érvényesség, hogy az elv értelmében – az *univerzális szerepátvétel mead*-i eszményének megfelelően – egyenlően figyelembe vesszük minden egyes ember nézőpontját, és mindenki igényeit.

[U] elv szükséges feltétele a racionális diskurzusoknak, valamint a diskurzuselv [D] alkalmazásának, de nem azonos [D]-vel, és ellentétben Steinhoff elképzelésével, nem kell levezethetőnek lennie belőle. [U]-ban ugyanis nem fejeződik ki a diskurzusetika lényege, és elfogadható lehet olyan nem-diskurzusetikai szerzőknek is, akik tagadják, hogy a normatív érvényességi igények kognitív értelemmel bírnak. Elfogadható lehet olyan szerzőnek is, aki tagadja, hogy a nézetegyeztetésnek és a szerepátvételnek valós diskurzusokban kell végbemenni, és nem monologikus okoskodásban vagy a teoretikus hipotetikus diskurzusában.

Ernst Tugendhat például elfogadná [U] elvet, amennyiben az elv azt jelenti, hogy egy norma akkor igazolt, ha minden érintett számára „azonos mértékben jó". Úgy gondolja azonban, hogy a normáknak nem kognitív, pusztán volitív értelme van. Azt is gondolja továbbá, hogy az érvényességgel kapcsolatos problémák kizárólag szemantikai problémák és az érvényesség megállapítása a monologikus szubjektum kompetenciája. A gyakorlati viták

[72] Im. 102. és Habermas: *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 139.

[73] Habermas: *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 137.

Tugendhat szerint ezért nem a normák megokolását szolgálják, pusztán annak garanciái, hogy egy vitázó politikai közösségben ne billenjen fel a hatalmi egyensúly, minden egyes tag egyenlő eséllyel vegyen részt a méltányos kompromisszum kialakításában. Habermas szerint azonban, ha elfogadjuk Tugendhat feltevését, a normák elfogadását és igazolását az egyes emberek önkényére vezetjük vissza.[74] A politika így önkényesen elfogadott normák koordinációja lenne, és nem tehetnénk különbséget legitim normák és ténylegesen érvényben lévő normák között. Ha ezt a csapdát el akarjuk kerülni, azt kell feltételeznünk, hogy a normák kognitív értelemmel bírnak és érvényességüknek valós, racionális diskurzusokban kell széles körű elismerésre szert tenni.

A diskurzusetika tehát el kell fogadja [U]-t, és hogy a tárgyaló felek által preferált normák közül azok tekinthetők érvényesnek, amelyeket az egyenlő vitapartnerek helyeselni tudnak az összes résztvevő szempontjából adódó, várható következmények számbavétele után. Azt is el kell fogadnia, hogy az érvényes normák csak a minden érintett bevonásával zajló racionális diskurzus szabályainak fényében nyerhetnek legitimitást, és hogy a többi résztvevő perspektíváját leginkább egy széles körű, valós diskurzusban tehetjük magunkévá. Az etika keresett formális-eljárásos elve ezért a diskurzuselv [D], amely így szól: „csak azok a cselekvési normák érvényesek, amelyekkel egy racionális diskurzusban minden lehetséges érintett résztvevőként egyet tud érteni (zustimmen).” Habermas definiálja a diskurzuselvben szereplő fogalmakat is. Eszerint a „cselekvési normák” általánosított viselkedési elvárások, és „érintett” mindenki, akit a norma követésének várható hatásai érinteni fognak. Racionális diskurzus „a problematikus érvényességi igények megértésére irányuló *minden* próbálkozás, amíg olyan kommunikációs feltételek között zajlik, amely egy illokúciós kötelezettségek által konstituált nyilvános térben lehetővé teszi témák és adalékok, információk és indoklások szabad perlekedését.” [75]

A diskurzuselv igazolásának státusza

A diskurzuselv levezetésének kísérlete után érdemes megjegyezni, hogy Habermas és Apel más jelentőséget tulajdonított körvonalazódó levezetésünknek. Apel az elv *végső transzcendentálpragmatikai megalapozásá*nak szükségessége mellett érvelt, és amellett, hogy

[74] Im. 142-144. Habermas Tugendhat: *Morality and Communication* című, 1981-es, a Princeton Egyetemen elhangzott előadására hivetkozik.
[75] Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 138.

az érvelés szükségszerű szabályai teoretikusan, a priori igazolhatók.[76] Habermas szerint azonban az érvelés normáinak szükségszerűsége abban mutatkozik meg, hogy esetről esetre igazolható: aki etikai érvelésbe kezd, nem tud e normákról lemondani. Az etika formális eljárásos elve Habermas szerint tehát mindig csak hipotetikus.[77] Habermas úgy gondolja: Apel azzal, hogy a transzcendentálpragmatikai végső megalapozás szükségessége mellett érvel, visszafordul azon az úton, amelyet a tudatfilozófiától a nyelvfilozófiai paradigma felé vezető úton megtett.[78] A *transzecendentális reflexió* egy kijelentés igazságának olyan megragadására utal, amelyet csak tudatfilozófiai síkon lehet megtenni, „a nyelvi pragmatika" síkján, a valós beszédhelyzetek elemzésével nem.

Apel Habermas kritikája ezzel szemben arra épül, hogy az empirikus ellenőrzés nem elfogadható módszer a vita normáinak azonosításához. Az – érvel Apel – , hogy az érvelők valóságosan elfogadják-e ezeket az elveket, nem árul el semmit arról, hogy szükségszerűen előfeltételezniük kell őket. Habermas és Apel e különbségéből következik, hogy a vita keresett formális-eljárásos elve más státusszal bír. Apelnél a keresett elv érvényessége monologikusan, az egyes szubjektum számára is belátható. Habermas ugyan logikailag levezeti a vita formális-eljárásos elvét, az elv azonban csak a tényleges vitákban nyeri el érvényességét.

A diskurzuselv e levezetése Habermas szerint tehát nem azonos az etikai viták formális-eljárásos elvének végső, transzcendentálpragmatikai levezetésével, a diskurzuselv megfogalmazása és logikai levezetése inkább hipotetikus. A diskurzus résztvevőinek maguknak kell rávilágítaniuk a racionális érvelés szükségszerű feltételeire, és érvelésük során újra és újra bizonyítaniuk kell, hogy nem mondhatnak le az érvelés szükségszerű preszuppozícióiról.

Ezen a ponton visszakanyarodhatunk Steinhoff ellenvetéséhez, és feltehetjük a kérdést, hogy felfogható-e a diskurzuselv a legitimáció forrásaként? Olyan értelemben biztos nem, hogy a Habermas által teoretikusan levezetett diskurzuselvet minden törvényhozónak olyan formában kell szeme előtt kell tartania, ahogyan a *Tényszerűség és érvényesség*ben olvashatjuk. Olyan értelemben viszont igen, hogy a politikai döntéshozatal résztvevőinek be kell látniuk: a legitim norma vagy törvény megszületésének feltétele egy a minden érintett

[76] Karl-Otto Apel: *A diszkurzus-etika határain?* In. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4 számából.* Áron Kiadó, Budapest, 1992. 81.
[77] Felkai Gábor: *A diszkurzusetika és a demokratikus politikai eljárások eszménye,* in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 31.
[78] Habermas: *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 159.

bevonásával zajló racionális diskurzus. A törvények és politikai irányelvek tehát csak akkor legitimek, ha a diszkurzív közösség tagjai megvizsgálják, hogy a döntés megszületésénél érvényesültek-e a racionális diskurzus feltételei, például az érvelés során hallgatólagosan előfeltételezett szimmetria feltételek, az erőszakmentes és korlátozatlan diszkusszió követelményei, a konszenzusra törekvés az érvelés során.

A diskurzuselv érvényesülése konszenzushiány esetén

Tanulmányom megelőző részében válaszoltam Steinhoff néhány Habermassal kapcsolatos ellenérvére. Egyrészt bemutattam, hogy a diskurzuselv levezetése rekonstruálható, ha a racionális érvelés szükségszerű preszuppozícióira és azokra a kihívásokra hivatkozunk, amelyekkel egy olyan, univerzális elveken nyugvó kognitív etika szembesül, amely a cselekvés várható következményeit is mérlegelni kívánja. A diskurzuselv megalapozásához szükséges preszuppozíciók vizsgálatakor arra jutottam, hogy Steinhoff félreérti a performatív önellentmondás fogalmát, és hogy nem kerül performatív önellentmondásba az a személy, aki az emberi jogok érvényesüléséért küzd. Végül felvázoltam egy válaszlehetőséget Steinhoffnak arra a kérdésére, hogy a diskurzuselv felfogható-e legitimációs alapelvként. Arra jutottam, hogy ellentmondana Habermas premisszáinak, ha elvárná, hogy minden érvelőnek és politikai aktornak a diskurzus általa megfogalmazott elvét kell szem előtt tartani. A legitim törvényhozás sokkal inkább azt követeli, hogy az érvelők folyamatosan reflektáljanak a racionális diskurzus alapfeltételeire. Ennek a gondolatnak fontos szerepe lesz Steinhoff további két ellenvetésének megválaszolásakor. Először azt az ellenvetést vizsgálom, amely szerint Habermas elméletéből az következik, hogy egy politikai közösségnek, amely a diskurzuselv szellemében hozza meg döntéseit, teljes konszenzusra kell jutnia minden vitatott törvény vagy norma esetén. Ezután Steinhoff arra vonatkozó kérdésére térek ki, mi a garanciája, hogy egy diszkurzív közösség konszenzusából nem születik jogsértő döntés. A két kérdésre választ kaphatunk, ha megvizsgáljuk a deliberatív döntéshozatal eszményét, és szükségszerű stádiumait kifejező folyamatmodellt. (ld. 1. ábra).

Habermas a diskurzuselvre épülő úgynevezett *deliberatív politika* megalapozásakor nagy figyelmet szentelt annak, hogy a demokratikus döntésről alkotott felfogását megkülönböztesse a liberális és a republikánus felfogástól. Az „insturmentális-liberális" politika a döntéshozatalt racionális individuumok érdekegyeztetéseként, kompromisszumképzéseként ragadja meg. Habermas F. I. Michelman nyomán a

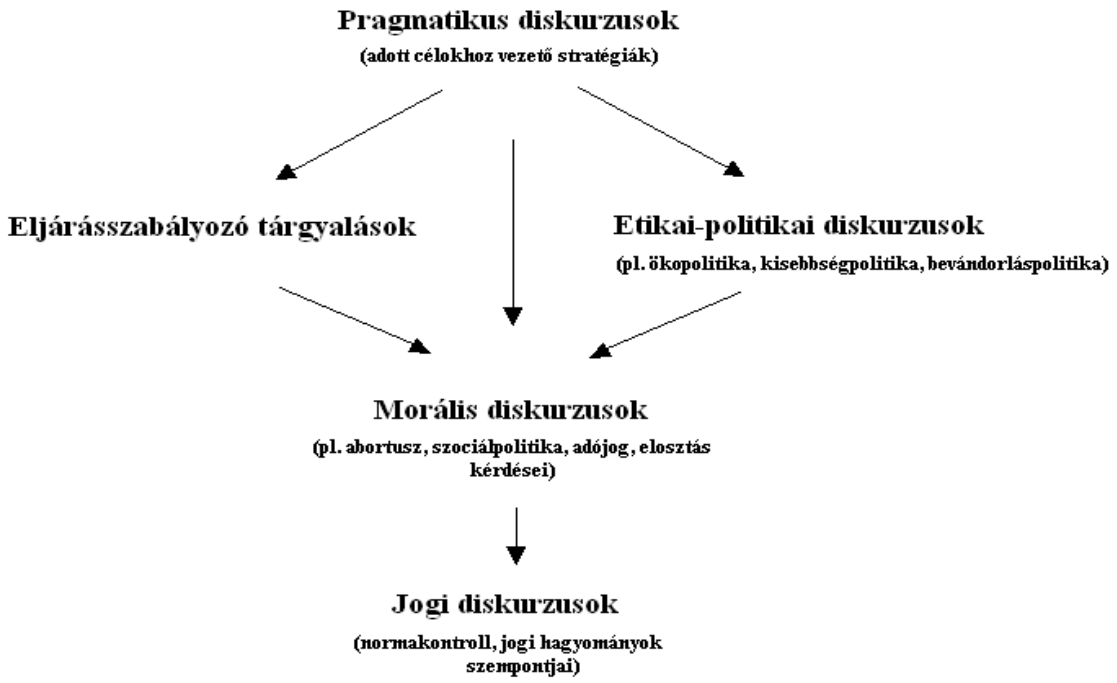
republikanizmust *dialogikus* politikaként jellemzi, amely a politikai döntéshozatalt a kommunikatív módon egyesülő polgárok önszerveződésére vezeti vissza. A republikánusok a legitimációhoz szükséges konszenzust a közjóorientált polgárok közös erényeitől teszik függővé, és egy közös kulturális-etikai háttérkonszenzusra vezetik vissza.[79] A liberális szabadságjogokat korlátozó konszenzus lehetősége, amelynek veszélyeire Steinhoff figyelmeztet, az etikai diskurzusok primátusára építő republikánus döntéshozatalban komolyan felmerül. Csakhogy Habermas nem fogadja el a politikai döntéshozatal republikánus modelljét. Plurális társadalmakban politikai döntések sokaságát kell meghozni, amelyek radikálisan különböző érdek- és értékorientációkon nyugszanak. E döntések nem egy egységes közösség etikai identitásának kifejeződései, és gyakran nincs is közvetlen hatásuk egy közösség „jó életről" alkotott elképzelésére. Plurális társadalmakban a döntéshozatal elképzelhetetlen a kisközösségi értékorientációk összehangolása és a liberálisok által preferált érdekegyeztetés nélkül.

A deliberatív politika a republikanizmusnál nagyobb teret enged a társadalmi kommunikáció sokféleségének: az etikai önértelmezés mellett az érdekegyeztetésének, a kompromisszumképzésnek, a célracionális eszközválasztásnak, a morális normamegalapozásnak és mindezektől különböző jogi normakontrollnak. Az érdekegyeztetések során született döntésnek az igazságosság szempontjából kell normatív igazolást nyerni. Az igazságosság normái univerzális, a kulturális kontextustól független diskurzusokban, úgynevezett *morális diskurzusok*ban igazolhatók, ezért minden legitim politikai jognak összhangban kell állnia a morális alapértékekkel. A politikai döntéshozatal azonban nem állhat pusztán univerzális igazságosság-diskurzusokból. Ahogy a disszertációm egy korábbi részében bemutattam, Habermas műveiben a nyolcvanas évek végétől megfogalmazódik az az érv, hogy a tisztán univerzális elvekre épülő politika érzéketlen marad az elnyomás történelmi-kulturális kontextusban érvényesülő formáira.[80] Ebből az következik, hogy a politikai döntéshozatalban a lehető legnagyobb teret kell engedni a közösség partikuláris önértelmező diskurzusainak, az úgynevezett etikai diskurzusoknak is. A deliberatív politika a döntéshozatal olyan modelljére épül, amely megengedi méltányos kompromisszumok kötését, teret enged az „igazságosság kontextusaira" érzékeny etikai diskurzusoknak, de a törvények legitimitását az univerzális-morális és partikuláris jogi

[79] Ld. pl. Habermas: *Drei normative modelle der Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 283.
[80] Pl. Habermas: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 227-228.

felülvizsgálattól teszi függővé. A *Tényszerűség és érvényesség*ben felvázolt *folyamatmodell* egy ilyen modell megalkotásának kísérlete.

1. ábra: Az ésszerű politikai akaratképzés folyamatmodellje:



(Forrás: Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 207.)

E modell szerint – ahogyan többé-kevésbé az ábrán is követhető – az ideális döntéshozatal pragmatikus kérdésfeltevésből indul ki, kompromisszumkereséssel vagy etikai diskurzusokkal, majd morális kérdések tisztázásával folytatódik és jogi normakontrollal zárul. A folyamatmodell szerint a politikai döntéshozatal kollektív célok, és e célokhoz vezető stratégiák mérlegeléséből áll. A politikai döntéshozatal első stádiumában ezért döntő szerepet játszanak az úgynevezett pragmatikus diskurzusok, amelyben a döntéshozók alkalmas eszközt keresnek céljaik realizálásához, vagy a társadalom által elfogadott értékek fényében

hierarchiát állítanak föl a racionálisan mérlegelt célok között.[81] Hogy az adott közösség milyen célokat preferál, egymástól nehezen elválasztható érdek- és értékkonfliktusok alakulásától függ.

Ha értékkonfliktusról van szó, a közösség a diskurzus folytatásának következő stádiumába lép. Hogy a felek milyen típusú vitában tisztázzák értékkonfliktusaikat, „attól az aspektustól függ, amelyből a szabályozást igénylő anyag hozzáférhetővé válik."[82]Ha „morálisan releváns" kérdésekről van szó – itt Habermas az abortusz, a büntetőeljárás, a bizonyító eljárás, a szociálpolitika, az adójog, a társadalmi javak elosztásának, az életesélyek egyenlőségének kérdéseit említi[83]– a morális diskurzusok lesznek mérvadóak. Ha etikailag releváns kérdésekről van szó – itt az ökológia, a környezetvédelem, a bevándorlás-politika, a kulturális és etnikai kisebbségvédelem, valamint a politikai kultúra kérdései merülnek fel – az „etikai-politikai" diskurzusok mérvadóak, a közösség tagjainak önértelmezési processzusai, „a közös életformára", „közös belső összhangra" reflektáló viták és értelmezések. Komplex társadalmakban Habermas szerint is gyakori, hogy a vitázó felek között nem jön létre konszenzus egyetlen általános érdekben és nem rajzolódik ki egyetlen érték egyértelmű elsőbbsége. Konszenzus híján utat kell nyitni a kompromisszumos megoldásnak.

Habermas Tugendhat-kritikájából és liberalizmusról szóló reflexiójából is kiderült, hogy élesen megkülönbözteti a konszenzusos és a kompromisszumos megegyezést. A különbséget úgy foglalhatjuk össze, hogy konszenzus esetén a részben sikerorientált, részben értékorientált cselekvőket ugyanazok az indokok győzik meg a tárgyalás eredményének helyességéről. Tegyük fel a példa kedvéért, hogy a parlament elfogad egy törvényt arról, hogy az állam teljesen kiszáll minden egyházi tevékenység finanszírozásából, és az egyházak fenntartását a hívekre bízza. Konszenzusról van szó, ha a képviselők például azzal az általános indokkal fogadják el az eredményt, hogy az állam minden adófizető pénzéből nem fordíthat nagyobb összeget olyan hagyományos intézmények támogatására, melyeknek szolgáltatásait csak a polgárok töredéke élvezi. Kompromisszumról van szó, ha a vita sikerorientált felei különböző indokokra támaszkodva helyeslik a tárgyalás végeredményét. Például, ha az egyház finanszírozásáról szóló törvényt a liberális képviselők a szabadelvű szavazópolgárok megnyerésének érdekében szavazzák meg, míg a keresztény-konzervatívok kalkulációja szerint az új források nagyobb bevételt biztosítanak a pártot segítő katolikus egyháznak. A kompromisszumos megoldás tűnik realisztikusnak, de egy tisztán

[81] Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 198.
[82] Im. 203.
[83] Im. 204.

kompromisszumos megoldásokra épülő döntéshozatal sem reális. A ritkán megszülető egyhangú szavazás esetén valószínűleg érték- és érdekvezérelt döntések nehezen kibogozható szövedékéről van szó.

Kompromisszum esetén fennáll a veszélye, hogy a döntéshozatal részévé válnak kontrollálhatatlan ígéretek és fenyegetések, ellenőrizhetetlen hatalmi tényezők, amelyek – Habermas szavaival – „a közösen használt nyelvet megfosztják illokúciós kötőenergiáitól" (Bindungsenergien) és „a nyelvhasználatot perlokúciós hatások stratégiai nyereségére" korlátozzák.[84] A racionális vélemény- és akaratképzés „diszkurzív lánca" megszakad, ha a diskurzus résztvevői nem teszik diskurzus és racionális mérlegelés tárgyává a méltányos kompromisszum és megegyezés feltételeit. A *folyamatmodell* szerint ezért a politikai döntéshozatal következő stádiumát az „eljárást szabályozó tárgyalások" képezik. A diskurzuselv közvetetten érvényre jut, ha a tárgyalófelek kényszermentes diskurzusban, egyenlő tárgyalási pozícióból tárgyalják meg a méltányos megegyezés feltételeit.[85]

Születhet olyan legitim törvény vagy politikai irányelv, amely érdekegyeztetés és kompromisszumképzés eredménye, ha a felek egy racionális vitában egyetértenek abban, hogy e kompromisszum mindenkinek egyenlő érdekében áll. Habermas szerint a méltányos kompromisszum megszületésének feltételeit a tárgyalófelek etikai-politikai kontextustól független morális diskurzusokban alapozhatják meg, vagy igazolhatják utólag. Ha egy közösség célkitűzéseinek mérlegelése a csoportidentitást erősítő, a közös életformára és a hagyományokra reflektáló etikai-politikai diskurzusokban történik, e diskurzusok eredményének is – ugyanúgy ahogy a kompromisszumos döntésnek – ki kell állnia az igazságosság, a morális normák próbáját.

Mivel a politikai akaratképzés eredményét a törvényhozók jogi nyelven megfogalmazott határozatban vagy törvényben rögzítik, az eredménynek kompatibilisnek kell lenni az adott közösség jogrendszerével, jogszabályaival is. Az ábrán jól látható, hogy a politikai döntéshozatal nélkülözhetetlen része a jogi diskurzus is, amely a döntés eredményét jogi normakontrollnak veti alá, és a jog egységességét szem előtt tartva garantálja a polgárok jogbiztonságát.[86] A folyamatmodell *stádiumai*ban kifejeződik, hogy a politikai akaratképzés nem redukálható sem kompromisszumképzésre, sem etikai diskurzusokra, a megállapodás eredményeinek vagy morális alapelveken kell nyugodniuk, vagy legalább összeegyeztethetőnek kell lenniük a morális alapelvekkel, és a közösség jogi hagyományaival.

[84] Im. 205.
[85] Im. 206.
[86] Im. 207.

A deliberatív politika eszményének és a folyamatmodellnek az ismeretében cáfolható Steinhoff feltevése, miszerint a diskurzuselvből az következik, hogy csak azt a törvényt, szabályt tekinthetjük legitimnek, amelynek alapja a döntés végkimeneteléről alkotott teljes konszenzus. E feltevésnek ellentmond a liberális kompromisszum beengedése a politikai döntéshozatalba. Levonhatjuk azt a következtetést, hogy a diskurzuselv értelmében nem csak az a törvény vagy norma legitim, amelyet a diskurzusban résztvevő felek közvetlenül helyeselnek. A törvények vagy cselekvési normák közvetlen helyeslése inkább a tipikus republikánus szemében ideális, aki szerint egyes irányelvek az erényes polgárok kulturális-etikai háttérkonszenzusára támaszkodva egyöntetű helyesléssel találkozhatnak. A demokratikus döntéshozatalban megszülető törvények közvetlen, minden érintett általi helyeslése véleményem szerint Carl Schmitt szélsőséges demokráciaeszményéhez is közelebb áll, mint Habermaséhoz. Schmitt szerint a „demokratikus döntés" csak ténylegesen egyenlő polgárok homogén közösségében, közfelkiáltással, akklamációval jöhet létre, és nem a szavazófülkék magányában, nem a nyilvános vagy parlamenti vitában.[87]A törvények vagy politikai döntések közvetlen helyesléséről vagy a magától értetődő konszenzusról előbb jut eszembe egy ilyen, tekintélyelvűségen alapuló és mesterségesen homogénné tett politikai társadalom, mint a témák, viták és vitapartnerek pluralitására épülő, a diszkusszió normatív alapjait folyamatosan firtató demokratikus ideál.

Habermas deliberatív demokráciájában a demokratikus döntés ugyan egy konszenzuskereső diszkusszió eredménye, de legitimációját a legritkább esetben nyeri el azáltal, hogy a megfogalmazott törvény vagy politikai irányelv közvetlenül helyeselhető. Plurális társadalmakban a legitimáció inkább abból ered, hogy a sokszínű politikai közösség tagjai úgy jutnak egyezségre, hogy megállapodásuk során tekintettel vannak a racionális kommunikáció és döntéshozatali eljárás feltételeire. Az elmondottakból az következik, hogy akkor legitim a döntés, ha a megállapodáshoz szükséges háttérkonszenzust a diskurzus és az argumentáció szabályainak általános elismerése alkotja.[88]A racionális vita alapfeltételeinek állandó szem előtt tartása és felülvizsgálata persze magas szintű önreflexiót követel meg a demokratikus társadalom tagjaitól, hiszen mindenki által helyeselhető megállapodásra kell jutniuk arról, mi történjék akkor, ha nincs konszenzus.

---

[87] Carl Schmitt: *A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte* (1926), in. *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002. 204.
[88] Habermas: *Drei normative modelle der Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 285-286.

A jogsértő konszenzus és többségi döntés lehetetlensége

Mivel a diskurzuselven és a folyamatmodellen nyugvó demokratikus döntéshozatal legitimációs feltétele, hogy az etikai diskurzusokban és az érdekegyeztetések során megszülető döntéseket a racionális diskurzusok feltételeinek fényében felül kell vizsgálni, elvethető az a vélekedés is, hogy a diskurzus résztvevői konszenzus esetén felszámolhatják a diszkurzivitás alapjait. A konszenzusos diszkurzivitás-ellenesség inkább homogén kisközösségekben és az erényes polgárok konszenzusára támaszkodó republikánus döntéshozatalban lehetséges.

A jogsértő konszenzus lehetőségének vizsgálatakor érdemes megjegyezni, hogy elnagyolt Steinhoff interpretációja, amely egyenlőségjelet tesz a racionális diskurzus feltételeinek teljesülése és az emberi jogok érvényesülése közé.[89]Habermas úgy fogalmaz, hogy a deliberatív politika „a jogállam alapjogait és princípiumait inkább konzekvens válasznak tekinti arra a kérdésre, hogy lehet a demokratikus eljárás kommunikációs feltételeit intézményesíteni."[90]Az alapjogok Habermas szerint a diszkurzív politika jogállami intézményesítésének formai feltételei, amelyekről egyes jogi közösségek a jogtörténetük és etikai életformájuk alapján más és más interpretációt nyújthatnak.[91] Az alapjogoknak ez az életformától függő interpretációja a folyamatmodellben utólagos jogi diskurzusként és normakontrollként jelenik meg.

A racionális diskurzus és az argumentáció szabályainak általános elismerése nem azonos a liberális jogok elismerésével, de mégsem választható el attól. Habermas megfontolásait figyelembe véve arra a következtetésre juthatunk, hogy a deliberatív demokrácia döntéshozói a legitim döntéshez szükséges háttérkonszenzus megteremtéséhez nem közvetlenül az alkotmányban rögzített alapjogokhoz fordulnak, hanem a racionális diskurzus feltételeihez. Mivel azonban jogállami keretek között a diszkurzív döntéshozatalt e jogok garantálják, a deliberatív politika nem rendelheti alá az alkotmányos alapjogokat a politikai vélemény - és akaratképzés tetszőleges eredményének.[92] Az alapjogok tehát védelmet élveznek a deliberatív demokráciában, és nem írhatja felül őket sem a közösség

---

[89] Uwe Steinhoff: *Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats,* in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 455.

[90] Habermas: *Drei normative modelle der Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 287.

[91] Pl. Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 252.

[92] Habermas: *Drei normative modelle der Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 287.

etikai konszenzusa, sem a Steinhoff által elképzelt, egész emberiségre kiterjedő jogellenes konszenzus. Ezek az alapjogok viszont az életformák szempontjából szabadon interpretálhatók.

A deliberatív politika eszményét vizsgálva cáfolható Steinhoffnak az az ellenérve is, hogy többségi döntéssel olyan határozat születhet, amely sérti az emberi jogokat. Habermas a többségi szabály Julius Fröbeltől kölcsönzött értelmezésével a *Népszuverenitás mint eljárás* [*Volkssuoverenität als Verfahren,* 1988] című tanulmányában felvázol egy lehetőséget arra az esetre, ha sürgető a közös életünket szabályozó törvény megalkotása, de nincs konszenzus. Steinhoff rosszul interpretálja a habermasi többségi szabályt, amennyiben úgy gondolja: a többségi szabály azáltal, hogy a döntés ésszerűségének kritériuma, a legitim törvényhozás kizárólagos forrása. Ennek a gondolatnak a valós demokratikus döntéshozatal is ellentmond. Ha egy parlamentben olyan többségi döntés születik, amely súlyosan sérti az emberi jogokat, az alkotmánybíróság az alkotmány szellemében felülbírálhatja a döntést.

A többségi döntéssel született jogsértő szabály, ahogyan a valós demokráciákban, úgy a „deliberatív demokráciában" sem legitim. Habermas elemzéséből kiderül, hogy többségi döntést meghozó politikai szereplőknek a vita reflexív résztvevőiként kell viselkedniük. A többségi szabályban egy hallgatólagos feltétel rejlik: a kisebbség csak feltételesen adja fel akaratát a többség javára, és a jövőben meg kell kapjon minden lehetőséget, hogy a többséget meggyőzhesse álláspontja helyességéről. A többségi szabály e felfogása elsőre a valóságtól elrugaszkodottnak tűnik. Normatív elvként azonban miért ne fogadhatnánk el, hogy a többségi döntést mindig egy morális feltétel figyelembevételével kell meghoznunk, azzal, hogy a döntés megszületése nem befolyásolhatja a jövőbeli döntéshozatal racionális menetét. Habermas feltétele tehát, amely arról szól, hogy a kisebbség csak feltételesen és ideiglenesen adja fel akaratát a többség javára, arról tanúskodik, hogy a habermasi többségi szabállyal megszülető döntés nem számolhatja fel a diszkurzivitás feltételeit és nem teheti jogfosztottá a diskurzusközösség egy tagját sem.

Az sem helytálló ellenérv a habermasi többségi szabály-interpretációval szemben, hogy azért veszélyezteti a valós demokráciákat, mert ugyanannak a kérdésnek az újbóli terítékre kerülése „időpocsékolás és felesleges".[93]Ennek az érvnek a cáfolatához nem kell a habermasi diskurzuselmélet elvont levezetéseihez folyamodnunk. Elég arra gondolni, hogy nehéz elképzelni azt a parlamentet, ahol ugyanazok a kérdések – ha nem is feltétlenül a jobb érv megtalálása céljából – de a változó külső körülmények, hatalmi helyzet vagy a politikai

[93] Uwe Steinhoff: *Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats,* in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 453.

szereplők kicserélődése, szemléletváltása miatt ne kerülnének újra és újra napirendre. Napjaink politikai vitáiban is azt tapasztalhatjuk, hogy egy parlamenti szavazás, országgyűlési választás vagy népszavazási döntés után sem csengnek le azok az érvelések, amelyek az adott döntés mellett vagy ellen szólnak. Nem tűnne a politikai élet legdemokratikusabb szereplőjének, aki egy megszületett döntés után arra hivatkozva hárítaná el az új érveket és ellenérveket, hogy időpocsékolás a vita folytatása, mert az ügyben már döntés született. A deliberatív demokráciában – úgy tűnik – sem a közösség etikai konszenzusára, sem a többségi szavazásra támaszkodva nem születhet olyan legitim döntés, amely veszélyezteti a diszkurzivitás alapjait.

A demokratikus döntéshozatal stádiumelméletének problémái

Elmondható-e azonban, hogy a folyamatmodell az univerzális emberi jogi perspektíva és a partikuláris etikai szempontokat is tartalmazó republikánus-demokratikus döntéshozatal, röviden: az emberi jogok és a népszuverenitás összeegyeztetésének használható modellje?

A kérdés megválaszolásához először foglaljuk össze, honnan ered az emberi jogok érvényessége a folyamatmodell és a deliberatív politika habermasi eszménye szerint. Habermas szerint az emberi jogok „szubsztanciái", a demokratikus jogállamban a racionális vélemény-és akaratképzést lehetővé tevő, a racionális diskurzus pártatlanságát biztosító formai feltételek.[94]A habermasi folyamatmodellből következik, hogy a racionális diskurzusok feltételeinek érvényesülése nem adódik közvetlenül az emberi jogok elismeréséről szóló „a priori konszenzusból",[95]és nem is az érvelés evidens alapjaira vonatkozó „transzcendentális reflexió" közvetlen eredménye. A racionális diskurzusok feltételeinek tisztázása nem lehetséges monologikusan, e feltételek érvényesülésének megítélése a diszkurzív közösség kompetenciája. E feltételeket Habermas a közösség kontextustól független, univerzális igazságosság-diskurzusaiban, azaz a morális diskurzusokban tartotta igazolhatónak. Az emberi jogok, vagy Habermas szavaival: az alapjogok a racionális diskurzusok e feltételeire vezethetők vissza. Az alapjogok – ahogy az korábbi elemzésemből kiderült – azt mutatják meg számunkra, hogyan intézményesülhetnek a korlátozatlan racionális diskurzus feltételei a demokratikus jogállamban. Ezek az alapjogok viszont nem az univerzális morális

[94] *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 135.
[95] Apel kifejezése, szerinte a komoly érvelés evidens alapjai „a priori konszenzusra képesek". Karl-Otto Apel: *A diszkurzus-etika határain?* In. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4 számából*. Áron Kiadó, Budapest, 1992. 89.

diskurzusokban válnak megragadhatóvá számunkra, és nem a „transzcendentális tisztaság állapotában” adottak, hanem az elnyomás kontextusaira is érzékeny korlátozatlan diskurzusokban és államunk alkotmányos tradíciójának interpretációjában.[96]

Korábban, bemutattam: az a törekvés, miszerint az emberi jogok és a népszuverenitás összefüggését úgy igazoljuk, hogy az alapjogokat a racionális diskurzus jogállami keretek között érvényesülő alapjainak tekintjük, liberális szempontból csak nehezen elfogadható. Láthattuk: e modell szerint az ember privát autonómiáját biztosító szubjektív szabadságjogok nem közvetlenül abból nyerik érvényességüket, hogy az individuum, mint önérték védelmet érdemel. Inkább abból, hogy – például a jogi kódok intézményesítésével, a diskurzusban résztvevő racionális, autonóm individuum megteremtésével – hozzájárulnak egy jogállami szintű diskurzus megteremtéséhez. Ebből a szempontból úgy tűnik, hogy a nyilvános autonómia – Habermas szándékai ellenére – dominánsabb szerepet játszik politikai koncepciójában, mint az egyén privát autonómiája. Megfontolandó tehát Steinhoff kérdése, hogy az emberi jogok nem jelentenek-e többet azoknál a feltételeknél, amelyek között „a politikailag autonóm jogalkotáshoz szükséges kommunikációs formák a maguk részéről intézményesülhetnek.”[97]

Más szempontból is belátható: Habermas szintézistörekvése, hogy a liberális jogvédelmet és republikánus demokrácia eszményét összeegyeztesse, csak részben sikeres. Habermas szerint, ha a politikai döntéshozatal a felvázolt ideális feltételek között zajlik, tehát reflexív, a racionális diskurzus feltételeit szem előtt tartó polgárokkal és a folyamatmodell „menetrendje” szerint, morális felülvizsgálattal, a döntéshozatal a racionális diskurzusok formai feltételeit nem sérti. Problémát jelenthet azonban, hogy a folyamatmodell nem életszerű, és több problémát, tisztázatlanságot is felvet. Probléma például, hogy Habermas a racionális akarat- és döntéshozatal ideális modelljeként jellemzi,[98]de nem ad felvilágosítást arról, mennyiben térhet el tőle a reális döntéshozatal, hogy eredményét még legitimnek tekinthessük.

Problémát jelent az is, hogy Habermas az egyes diskurzustípusokat a diszkusszió egyes *stádium*aként mutatja be.[99]Nem vonom kétségbe, hogy a reálisan zajló demokratikus diskurzusokban analitikusan megkülönböztethető a morális és etikai szempont, de kétlem,

---

[96] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 346.
[97] Uwe Steinhoff: *Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats,* in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 454.
[98] *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 203.
[99] Im. 203.

hogy egy kérdés „morális vagy etikai relevanciája” kell eldöntse, mely mederbe terelődik a diskurzus. Érthetetlen például, miért sorolja Habermas a szociálpolitika kérdéseit egyértelműen a „morálisan releváns” kérdések közé. Szociálpolitikusok gyakran hangoztatott állítása, hogy az igazságos szociálpolitikai irányelvek megalkotásánál nem pusztán univerzális sémákra kell hagyatkoznunk, hanem tanulmányoznunk kell például a szegénység adott társadalmon belüli történetét és jellegzetességeit, valamint az állami politka és társadalmi mozgalmak erőterének történetét is.[100]Ez összecseng Habermas korábban ismertetett álláspontjával, mely szerint az univerzális elvekre hivatkozás az életformák kontextusainak figyelembevétele nélkül elnyomáshoz vezethet.

Támadható az is, hogy Habermas az ökológiai problémákat egyértelműen „etikailag releváns” kérdésekként kezeli. Ökopolitikai szerzők szerint a következő nemzedékek fennmaradását szolgáló környezetvédelmi irányelvek pusztán opcionálisan választható politikai irányelvekké válnak, ha csak etikai és nem morális szempontból kell megítélnünk őket.[101]Kérdés az is, hogy a kulturális-etnikai kisebbségek védelmekor, vagy a bevándorláspolitika kérdéseinél miért kell elsősorban az etikai szempontokat szem előtt tartani, hiszen ezeket a kérdéseket abban a pillanatban, ahogy felmerültek, univerzális, emberi jogi szempontjából is meg kell ítélnünk. Az is felhozható a folyamatmodell „menetrendjével” szemben, hogy civil vitapartnerek és a politikai törvényhozók gyakran már annak tudatában folytatnak politikai vitát, hogy olyan törvénynek kell megszületni, amely illeszkedik a közösség jogrendjébe, a jogi diskurzus ezért sosem utólagos. Rövid kritikám összecseng Thomas McCarthy – Habermas ismert amerikai elemzőjének – észrevételével. Habermasnak – aki a népszuverenitás elvének és az emberi jogok diskurzusban való összeegyeztetésére törekszik – az érvelés folyamatmodelljének kifejtése helyett olyan modellt kellett volna alkotnia, amely a diskurzustípusok dialektikus viszonyát mutatja be, és amelyben etikai, morális és jogi érvelések egymásból építkeznek.[102]

---

[100]Pl. Ferge Zsuzsa: *Fejezetek a magyar szegénypolitika történetéből*, Kávé Kiadó, Budapest, 1998. 12.

[101] Robert J. Brulle: *Habermas és a Zöld politikai gondolkodás: Két út találkozása*, in. *Oikosz és Polisz. Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*, BCE – PPKE-JÁK – Védegylet, Budapest, 2009. 120. Habermas „nyelvi fordulatának” átfogó ökopolitikai kritikáját lásd: Peter Wehling: *Az egyén, a társadalom és a természet dinamikus alakzatai: kritikai elmélet és környezetszociológia*, in. *Oikosz és Polisz. Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*, BCE – PPKE-JÁK – Védegylet, Budapest, 2009. 120. 87-116.

[102] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 347.

Összegzés

Összességében megállapítható azonban, hogy a habermasi diskurzuselv és a deliberatív politika eszményének tanulmányozásával elháríthatók Steinhoff népszuverenitás és emberi jogok összeegyeztetéséről szóló legfontosabb kritikái. Láthattuk, hogy a diskurzuselv levezetése rekonstruálható, ha a komoly érvelő preszuppozícióira hivatkozhatunk, és figyelembe vesszük, hogy Habermas és Apel olyan etikai alapelv megtalálását tűzte ki célul, amely univerzális érvényű, de amelyre hivatkozva egy cselekedet várható következményeiről is ítéletet hozhatunk. A performatív önellentmodás fogalmát elemezve arra jutottam, hogy Steinhoffnak nincs igaza abban, hogy habermasi értelemben performatív önellentmondásba kerül, aki amellett érvel, hogy nem érvényesülnek az emberi jogok. Aki ugyanis performatív önellentmondásba keveredik, nem ténymegállapítást közöl – például a jogok érvényesüléséről –, hanem olyan igényeket jelent be, amelyek ellentmondanak saját érvelése által hallgatólagosan támasztott igényeknek.

Steinhoffal szemben azt is bemutattam, hogy a legitim döntés megszületésének nem alapfeltétele, hogy mindenki közvetlenül helyeselje a végeredményt, a legitimitáshoz szükséges háttérkonszenzust a racionális vita normáinak elismerése alkotja. Ezzel a gondolattal cáfolható volt Steinhoff egy másik ellenvetése is, amely szerint a habermasi jogállamban születhetnek olyan legitim döntések, amelyek sértik a diszkurzivitást.

A népszuverenitás elvének és az emberi jogoknak, republikánus és liberális demokráciaeszmény összeegyeztetésének problémáját Steinhoffal szemben inkább abban láttam, hogy Habermas a jogvédelemhez szükséges univerzális szempontot és a hagyomány kontextusaira érzékeny etikai szempontot az egymásra épülő diskurzusok stádiumelméletében, a folyamatmodellben kívánta összeegyeztetni. Habermas folyamatmodelljének problémája, hogy nem nyújt olyan modellt, amely garantálja, hogy a döntéshozók a normákat a jogvédelemhez szükséges univerzális alapelvek és az elnyomás kontextusaira érzékeny etikai és történeti perspektívájából egyidejűleg mérlegeljék. Így összességében kétséges eredménnyel jár a republikánus és liberális demokráciaeszmény összehangolásának kísérlete.

II. A POLITIKAI INTEGRÁCIÓ

3. Jogállam – nemzeti szubsztancia nélkül

Habermas és a politikai integráció elmélete

A következőkben arra a kérdésre keresem a választ, hogy vajon a politikai integráció „alkotmányos patriotizmuson" alapuló habermasi elképzelése hatékonyan tudja-e ötvözni a politikai integráció közösségelvű és liberális elképzelését. Valóban adekvát választ ad-e ez az elképzelés mindazokra a politikaelméleti kihívásokra, amelyeket egyik oldalról a nacionalisták és kommunitaristák, másik oldalról a liberálisok tartottak szem előtt, és amelyek – a szövegekből jól kiolvashatóan – a habermasi elmélet létrejöttét is motiválták. Vajon az alkotmányos patriotizmus eszményében rejlő univerzalizmus nem rombolja-e le azt a kommunitarista feltevést, hogy a politikai közösségek – más közösségekhez hasonlóan – egyediek, és jellegzetes életformák és etikai normák által integráltak. És a másik oldalról: a Habermas által elvárt „patriotizmus" nem követel-e a tagoktól a partikuláris közösség életformájával való olyan mértékű azonosulást, amely kizárja az univerzális liberális és demokratikus elvek – például az emberi jogok vagy a népszuverenitás elve – mentén történő ésszerű politizálást, például nem teszi-e lehetetlenné a politikai közösséggel való ésszerű, elvek vagy konkrét döntések mentén történő azonosulást. Nem teszi-e végeredményben lehetetlenné egy más hagyományokkal rendelkező, de az alkotmányos alapelvekkel egyetértő személy inklúzióját? Nem válik-e tehát minden patriotizmust követelő politikai társadalom – Habermas alapgondolatától eltérően – szükségszerűen exkluzívvá?

Egy modern jogállam alkotmánya egyszerre tartalmaz partikuláris és univerzális elemeket: egyszerre kívánja lehetővé tenni egy politikai közösség értékek mentén történő integrációját, és biztosítani az állampolgárok univerzális szabadságjogait. Felmerül a kérdés, hogy az alkotmányban megjelenő univerzális normák és a közösség hagyományos önértelmezése nem kerül-e szükségszerűen konfliktusba egymással? Míg liberális perspektívából az állítólagos „közös normákra" hivatkozás az állampolgári szabadságjogok megsértésének tűnhet, közösségelvű (nacionalista és kommunitarista) oldalról gyakori a vád, hogy a szabadságjogok túlzott tisztelete az állampolgárok atomizálódásához, hosszú távon a társadalmi kohézió felbomlásához vezet.

Tanulmányomban e dilemma nézőpontjából rekonstruálom Habermas kilencvenes évekbeli politikai integrációról szóló elméletét.[103] Azt vizsgálom, milyen választ kínál mindazokra a politikaelméleti kihívásokra, amelyeket egyik oldalon a nacionalisták és kommunitaristák, másik oldalon a liberálisok és az észjogi tradíció hívei tartanak szem előtt. Először felvázolom, milyen szerepet tulajdonít a nemzeteknek Habermas a modern jogállami integráció megvalósításában. Ezután egy rövid, Carl Schmitt-tel foglalkozó kitérővel megvizsgálom, mire alapozza Habermas azt a feltevését, hogy a jövőben el kell távolodnia egymástól a köztársasági és a nemzeti eszménynek. Megvizsgálom, milyen kihívásokkal szembesül Habermas, amikor a politikai integrációról szóló elméletét a köztársaság észjogi tradíciójára alapozza és rekonstruálom azokat a kommunitarista érveket, amelyek Habermast egy alternatív köztársasági koncepció kidolgozására ösztönözték. Végül bemutatom, hogy az észjogi és a kommunitarista koncepció ötvözése hogy vezetett el az alkotmányos patriotizmus fogalmán alapuló integráció gondolatához.

Nacionalizmus és köztársasági érzület

Habermas a nemzetállamok kialakulását egy kora modernkori dilemmára adott válaszként jellemzi: hogyan lehetséges a nagy birodalmak felbomlása és destabilizálódása után a radikálisan eltérő vallási, kulturális és etikai háttérrel rendelkező csoportokból egységes államot szervezni. A speciális kihívásra Svájc egy föderatív struktúra létrehozásával válaszolt, amely láthatóan elég erősnek bizonyult ahhoz, hogy a csoportok közötti etnikai és kulturális feszültségeket legyőzze. Európa legtöbb részén azonban – például Portugáliában, Spanyolországban, Angliában, Svédországban – centrálisan igazgatott területi államok formájában jött létre stabil politikai egység.

Ezek a centrálisan igazgatott államok a demokratizálódás folyamatában aztán fokozatosan nemzetállamokká váltak. A nemzetállamok sikeresen teremtették meg a kulturális és etnikai homogenitás illúzióját, amely egyik oldalról a modernizáció fontos vívmányaként jellemezhető: a nemzetállamokkal létrejött egységesség- és összetartozás-tudat képezte az alapját a modern piacgazdaság kialakulásának és alkotta meg azokat a feltételeket, amelyek a modern állami adminisztráció, idővel pedig a jogállam és a modern demokrácia

[103] Elemzésem döntően három kilencvenes évekbeli Habermas-cikk elemzésén alapul: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992; *Der europäische Nationalstaat, Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996; *Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*. 1996.

kialakulásához vezettek. Belátható azonban az is, hogy a nemzetállami egység és a modern államigazgatás létrejöttének súlyos ára volt: a nemzeti kisebbségek elnyomása és elszigetelése, erőltetett asszimilációja. A kulturális vagy etnikai homogenitás illúzióját megteremtő nemzetállam fennmaradásához egy speciális „tudatforma", a nacionalizmus elterjedésére volt szükség, amely a kulturális hagyományok szelektív olvasatán, a történetíráson, az irodalmon és a tömegkommunikáció csatornáin, a művelt polgári közönség közvetítésével jutott el széles tömegekhez. A nacionalizmus amellett tehát, hogy modernizációs eszköz, mesterséges vonásai és közvetítésének speciális csatornái miatt kezdettől fogva a manipuláció fontos eszköze lehet a hatalom kezében.[104]

Habermas szerint a nacionalizmusban rejlő kettősséget – egyszerre eszköze a különböző etikai hátterű személyek „integrációjának", és manipulatív módon a kirekesztésnek – kiegészíti egy magában a nemzet fogalmában rejlő, fogalomtörténetileg feltárható kettősség. Az eredeti *nation* kifejezés még éles ellentétben áll a *civitas*sal, nem a polgárokat jelöli, hanem a politika világán kívül szerveződő, inkább „barbár", „pogány" és „vad" népeket. A nemzet fogalma tehát már az ókori Rómában elnyeri az *eredetközösség* értelmét, így az ókortól kezdve a politika előtti, a közös település, a szomszédsági viszony és a közös nyelv által integrált közösségre utal. Az újkorban azonban kialakul a nemzet fogalmának konkurens értelme, amely a nemzetet mint a szuverenitás hordozóját ragadja meg: a 18. században például a nemzetet a rendek jelenítik meg a királlyal szemben. Ettől a rendies nemzet-fogalomtól látszólag távol áll távol a népszuverenitás híveinek nemzet-felfogása, egy lényeges ponton azonban átfedés van közöttük: mivel a népszuverenitás hívei is úgy gondolják, hogy a nemzet az állami szuverenitás hordozója, a nemzet náluk is a politikai hatalom legitim letéteményeseként jelenik meg. Ha a népszuverenitás híveinek perspektívájából tekintünk a nemzetre, akkor a nemzet nem eredetközösségként interpretálható, hanem inkább politikai közösségként, amelyet a politikai önrendelkezésre való jog illeti meg. Olyan közösségként, amelynek tagjait a szó szoros értelmében csak onnantól tekinthetjük egy politikai nemzet tagjainak, ha egy politikai egységként kinyilvánítják a demokratikus önrendelkezésre vonatkozó igényüket.

A „nemzet" ettől kezdve egyszerre jelöl közös származás, tradíciók vagy nyelv által integrált közösséget, és egy csak súlyos áldozatvállalások árán elnyerhető állampolgári státuszt. Mindkét komponens szerves részét képezheti a mai nemzettudatunknak: egy átlag polgár nemzeti érzelmének részét képezheti a nem szabadon választott „szülőföldhöz"

[104] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 634.

ragaszkodás, vagy a pusztán megöröklött nemzeti kultúrával való azonosulás, ugyanakkor azt is gondolhatja, hogy a nemzethez tartozás döntően nem szerezhető meg a születéssel, hanem közös erőfeszítések és személyes kötelezettségek eredménye: pl. a tradíciók elsajátításáé, a kommunikációs vagy politikai részvételi jogok gyakorlásáé. Látnunk kell azonban azt is, hogy lényeges különbségek adódhatnak a két nemzetfogalmunk között. Az eredetközösségnek értelmében azt tekintjük közösségünk tagjának, akiről tudni véljük, hogy születési helye, nyelve és/vagy valamilyen etikai-kulturális normái révén hozzánk tartozik; ezt a státuszt tehát nem nyerheti el akárki. A második értelemben azonban az állampolgári nemzet tagja lehet bárki, aki erőfeszítéseivel, vagy a közügyekben való aktív részvételével bizonyítja a közösséghez való lojalitását. Az állampolgári nemzet tehát jóval inkluzívabb politikai képződmény, mint az eredetnemzet.

Habermas a közös származás gondolatára épülő nemzettudat és a közös erőfeszítések fontosságát hangsúlyozó köztársasági eszme ideiglenes összekapcsolódását egy szempontból fontos történeti vívmányként jellemzi: ez tette ugyanis lehetővé, hogy a korábban eltérő etnikai-kulturális háttérrel rendelkező polgárok a politikai közösségért óriási áldozatokat vállaljanak; a két eszme összefonódásának ezért katalizátor-szerepet tulajdonít a modern nemzetállamok fejlődésében. A köztársasági eszme és az eredetközösség eszméjének összefonódására és az ebből eredő áldozatvállalási hajlandóságra jó példa az általános hadkötelezettség elterjedése, amely azt mutatja, hogy az adott területen született személyektől (amely öröklött tulajdonság) személyes önfeláldozás várható el a haza, vagyis a csak közös tevékenységek révén fenntartható politikai nemzet érdekében.[105] A hadkötelezettség elterjedése arra is példa, hogy a nemzeti eszme és a köztársasági érzület, – ellentétes tartalmuk ellenére – egymás kölcsönös megteremtésének és fenntartásának eszköze lehet.[106]

[105] Habermas gondolatmenetére döntő hatással voltak Dolf Sternberger republikánus filozófusnak és publicistának – az *alkotmányos patriotizmus* koncepciójának első markáns képviselőjének – azok a cikkei, amelyekben megkülönböztette a szülőföld (Heimat) és a haza (Vaterland) fogalmát. Sternberger szerint a haza fogalma – a szülőföldétől eltérően – nem geográfiailag, hanem egy politikai feladat felől értelmezhető: hogy létrehozzuk, fenntartsuk, ápoljuk a szabadság alkotmányát. Sternberger szerint a (német) nemzetállam problémája az volt, hogy a *Vaterland* fogalmában eredetileg benne rejlő, fennkölt polgári célokat a közös *Heimat-tal* rendelkezők katonai szolgálatára, puszta engedelmességére szűkítette. Sternberger: *Begriff des Vaterlands* (1947), in. *„Ich wünschte ein Bürger zu sein" – Neun Versuche über den Staat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 38. Sternberger: *Das Vaterland* (1959), in. *Verfassungspatriotismus*, Insel Verlag, 1990. 12. Sternberger alkotmányos patriotizmus fogalmáról ld. pl. *Verfassungspatriotismus* (1979), in. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1979, május 23. *Verfassungspatriotismus – Rede bei der 25-Jahr-Feier der „Akademie für politische Bildung"* (1982) in. *Verfassungspatriotismus*, Insel Verlag, 1990. 21-22.

[106] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 636-637.

A nemzetiség kijátszása a republikanizmussal szemben

Habermas a nacionalizmus és a köztársasági eszme között egy szociálpszichológiai összefüggést feltételez, azonban egyértelműen a két eszmény szétválasztása mellett kardoskodik. Úgy gondolja ugyanis, hogy a két eszményben meglévő ellentmondások miatt a republikánus vívmányok és az állampolgári szabadság hosszú távon veszélybe kerülhetnek. E veszély felismeréséhez Habermas szerint a polgárok belső szabadságának és a nemzetállam nemzetközi függetlenségének dinamikájára kell egy pillantást vetnünk.

Habermas szerint a tartósan fennálló modern nemzetállamokban az állampolgárok előtt a szabadság három típusa körvonalazódik. Láthattuk, a republikánus eszmény szerint a hatalom forrása a politikai nemzet, a politikai döntések csak a politikai jogok aktív gyakorlása révén nyerik el legitimitásukat. A republikánus ideál szerint tehát az állampolgárok politikai szabadságjogaik, *politikai autonómiájuk gyakorolása* révén nyerhetik el szabadságukat. A szabadság politikai autonómiaként való felfogása mellett, állam és gazdaság differenciálódásával, állam és civil társadalom szétválásával azonban fokozatosan teret nyer a szabadság *privát autonómiaként* való felfogása. A modern államokban magánjogi státuszt nyert polgár már nem pusztán az állam életét aktívan alakító *citoyen*, hanem privát szabadsággal rendelkező *magánember*, aki addig élvezheti szabadságát, míg valamilyen állami tilalomba nem ütközik.[107]

Az individuális szabadság e két típusa mellett az állampolgárok és nemzettársak előtt elérendő célként jelenik meg a szabadság egy kollektív formája, a „nemzet szabadsága" vagy „szuverenitása".[108] Habermas szerint a nemzetállamokban jellemzővé vált „kettős kódolás" miatt – tehát amiatt, hogy a nemzetállam története egyrészt egy illuzórikus eredetközösség vagy sorsközösség, másrészt egy állampolgári nemzetfogalom felől is értékelhető – a „nemzet szabadsága" is kétféleképpen értelmezhető. Ha a nemzetet és annak kollektív szabadságát az állampolgárok nyilvános szabadságának analógiájára gondoljuk el, akkor a nemzetet hatalmas jogi entitásként foghatjuk fel. Olyan politikai közösségként, melynek polgárai választások és politikai részvétel során felhatalmazást adnak az állam képviselőinek, az „állam érdekeinek" képviseletére, és melynek polgárai szabad politikai viták során meghatározhatják azokat az irányvonalakat, amelyek mentén az érdekkülönbségek – a nemzetek szövetségének keretein belül – kooperatív megegyezés formájában kiegyenlíthetők.

---

[107] Habermas: *Der europäische Nationalstaat, Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996. 132.
[108] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 637.

A „naturalisztikus felfogás” szempontjából ezzel szemben a nemzet machiavellista, önfenntartásra törekvő homogén egységként jelenik meg, amely függetlenségét végső esetben katonai erővel kell megvédje a nagyhatalmak anarchisztikus küzdőterében. Paradox módon a nemzet e felfogásának képviselői a nemzet függetlenségét az egyik individuális szabadság, a privát szabadság mintájára gondolják el, és úgy gondolják, hogy a nemzetnek úgy kell a saját akaratát kivívnia a nemzetközi harctéren, ahogy a piac szereplői tehetnek szert haszonra más egoista piaci szereplőkkel szemben.[109]

Habermas szerint a republikánus (és liberális) szabadságeszmény valamint a naturalisztikus nemzetfelfogás „együttélése” csak addig problémamentes, amíg a politikai elit háborús retorikával nem játssza ki a naturalista felfogást a republikánus vívmányokkal szemben. Az elit a múltban is hajlott, és a jövőben is hajlani fog a harci retorikára, – vagyis az „eredetközösség” háborúra hívására – mert a vélt vagy valós külpolitikai sikerek, az állandó harckészültség semlegesítheti az államon belüli konfliktusokat. (Gondoljunk a kora kapitalista társadalom osztályharcaira, vagy vallási és kulturális vagy etnikai csoportok összecsapásaira.)

Egy ilyen háborús helyzetben a politikai elit könnyen kihasználhatja a republikánus eszmény egy látszólagos gyengeségét. E gyengeség arra a feszültségre vezethető vissza, hogy a republikánusok a politikai közösséget normatív szempontból egy önmaga sorsáról szabadon dönteni képes kollektívaként határozzák meg, viszont el kell ismerjék a ténylegesen létező politikai közösségek határainak történeti esetlegességét.[110] A nemzetállamokat egymástól olyan határok választják el, amelyek alakításában nem jutott szerep az szabad és egyenlő polgárok döntéseinek, kizárólag erőszakos történeti eseményeknek: háborúknak, nagyhatalmi erőviszonyok átalakulásának, forradalmaknak és polgárháborúknak. Ezzel szemben az állampolgári nemzettől elválasztható, organikus nemzetre hivatkozás a polgárok szemében azt a vonzó látszatot keltheti, hogy a politikai közösség határai mégsem esetlegesek, nem pusztán erőfölény által meghatározottak, sőt a jövőben akár rugalmasan átalakíthatóak a közösség igényei szerint.

Súlyos problémákkal jár azonban, ha – például a harci készültség hevében – a „nép akaratát” nem egy adott politikai közösség tagjainak politikai vitáiban és szavazásain megszülető döntéseire vezetjük vissza. Ekkor úgy tűnik, mintha létezne egy, az állampolgárok akaratától függetleníthető népakarat, a politikai döntéseket megelőző nemzeti „szubsztancia” immanens akarata, amelynek nevében a nemzeti akarattal szemben álló egyéni és

[109] Habermas: *Der europäische Nationalstaat, Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996. 138.
[110] *Habermas*: *Inklusion* - Einbeziehen oder *Einschließen*? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie, in. Die Einbeziehung des Anderen. oldalszám kell. 168.

demokratikus törekvések elnyomhatók. Az organikus nemzetfogalom térhódítása tehát az állampolgárok politikai autonómia gyakorlásán vagy a privát szabadság élvezetén nyugvó szabadságát veszélyeztetheti. Habermas szerint leginkább az imperializmus története mutatja, hogy az organikus, politika előtti eredetközösségre hivatkozás, legalább olyan hatékonyan mobilizálja a tömegeket az alkotmányos alapelvekkel összeegyeztethetetlen célokra, – más népek leigázására, mások emberi méltóságának semmibe vételére – mint az alkotmányos jogállam iránti lojalitás erősítésére.[111]

A köztársaságot megelőző nemzeti szubsztancia elmélete: Carl Schmitt

Habermas tehát a háborús retorika példáján mutatta be, hogy az állampolgári szabadság és a republikánus vívmányok veszélybe kerülhetnek a nacionalista szabadságeszmény miatt. Habermas inklúzióról szóló 1996-os tanulmánya [*Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen*? *Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, 1996] alapján az is belátható: súlyos árat fizethetünk, ha a demokrácia alapját képező öntörvény-adást nem politikai intézmények által biztosított állampolgári törvénykezésként gondoljuk el, hanem a jogállami intézményrendszert megelőző „nép" vagy „nemzet" fogalmához kötjük. Habermas Carl Schmittnek azt a gondolatát bírálja, amely szerint a demokráciának a jogállami intézményrendszertől elválasztható „szubsztanciája" van, és ez a „szubsztancia" a hasonló érzelmi és értelmi beállítottságú személyek egybecsengő akaratnyilvánításaként azonosítható.[112] Schmitt szerint maga az „államnemzet", tehát a politikai értelemben vett, „akaratát" jogállami intézmények segítségével artikuláló nemzet nem képes megfelelni a demokrácia alapelvének. Mivel a parlamenti demokrácia és a demokratikus eljárási szabályok szétforgácsolhatják egy nép ténylegesen meglévő, organikus akaratát, megakadályozhatják, hogy az egyének együttesen egy önmagát kormányozó óriásszubjektummá válhassanak.

Schmitt elmélete azon a ponton megegyezik a Habermas által preferált republikánus elképzeléssel, hogy a „nép" vagy „nemzet" demokratikus törvényhozását csak olyan személyek között tartja lehetségesnek, akik egy közösség szabad és egyenlő tagjaiként ismerik el egymást. Schmitt azonban – és ez okozza a republikánus elmélettel való teljes szembefordulását – elveti annak lehetőségét, hogy egy másik polgár egyenjogúságát egy aktív

[111] Habermas: *Der europäische Nationalstaat, Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996. 140.
[112] *Habermas*: *Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen*? *Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996. 161.

diskurzus során ismerjük el; a demokratikus önkormányzást csak ott tarja lehetségesnek, ahol ténylegesen érzékelhető a tagok hasonlósága. Schmitt szerint a nemzettársak vitáinak – ha egyáltalán megengedhetők a „demokratikus" társadalomban – legfeljebb a homogén vélemények „finomhangolásában" lehet szerepe, a felmerülő érvényességi igények ésszerűségi kritériumainak megállapításában kevéssé. Ebből a nézetből a demokrácia „egzisztencialista felfogása" adódik,[113] amely szerint nincs más kritériumunk a „népakarat" helyességének megállapítására, mint e népakarat tényleges megléte, vagy kinyilvánításának intenzitása. A „népakarat" – normatív tartalom híján – egy feltételezett népszellem kifejeződésévé válik: „Amit a nép akar, az éppen azért jó, mert a nép akarja."[114]

Carl Schmitt koncepciója látszólag tényleg könnyen megold néhány politikai-filozófiai dilemmát, például azt a kérdést, hol húzhatjuk meg egy politikai közösség legitim határát, és kit tekinthetünk egy politikai közösség legitim tagjának. Erre a kérdésre nem lehet az a válasz, hogy az aktuális államhatárok mutatják meg a politikai közösség legitim határait. Mivel az államhatárok erőszakos cselekmények eredményeképpen jöttek létre, bizonyos esetekben legitimnek tarthatjuk egy magát cselekvőképes politikai egységként deklaráló politikai közösség önállósodási szándékát. Az a kérdés, hogy mikor legitim az önálló állam létrehozása, az észjogi és republikánus hagyományon belül is csak nehezen oldható meg. A republikánusok szerint a politikai közösség legitim határainak megállapításánál a közösség alkotmányozó aktusát kell szem előtt tartani, és az alapító aktussal azonosuló személyeket kell a politikai közösségnek tekinteni.[115]

A problémák például akkor kerülhetnek előtérbe, ha egy alkotmányos hagyományaira büszke államnemzeten belül egy alkotmányos tradícióval még nem rendelkező politikai csoportosulás lép fel a saját államalkotás igényével. A republikánus vagy észjogi koncepció szerint demokrácia és a jogállam nem választhatók el egymástól, következésképpen a politikai közösség „akarata" vagy az úgynevezett „népakarat" sem nyilvánulhat meg a demokratikus intézményrendszeren kívül. Hogy tarthatjuk azonban jogosnak a felmerülő államalkotási szándékot, ha éppen a meglévő alkotmányos hagyománnyal helyeződik szembe?

Carl Schmitt elmélete látszólag megoldja az önrendelkezés mibenlétének és az alkotmányos államon belül felmerülő önállósodási törekvések problémáját. Elmélete szerint a nemzeti önrendelkezés alapja a kollektív önfenntartás és önmegvalósítás képességének

---

[113] *Habermas*: *Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen*? *Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996. 161.
[114] Schmitt*: Verfassungslehre (1928)*, Berlin 1983. 229
[115] *Habermas*: *Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen*? *Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996. 163.

bizonyítása; annak demonstrálása, hogy homogén népességként kellő erőt tud felmutatni másokkal szemben. Schmitt szerint az erő és a homogenitás bizonyításával egy nép – akár egy fennálló alkotmányos államon belül is – egyúttal arra a legitim hatalomra is szert tesz, hogy önmagának nyilvános „akklamáció" formájában törvényeket adjon, és ezzel arra a jogra is igényt formálhat, hogy meghatározza közösségének földrajzi határait.

Schmitt azonban csak azon a súlyos áron tudja megoldani a politikai közösség határainak problémáját, hogy feladja az észjogi koncepcióban rejlő „önkéntesség elvét", tehát azt, hogy a politikai közösségben való tagság önálló elhatározáson kell nyugodjon. Schmitt elméletéből ugyanis az következik, hogy egy állam vagy politikai közösség az egységet elnyomás révén is kikényszerítheti, ha nem képes az önálló működéshez, a látszólagos béke fenntartásához szükséges homogenitás felmutatására.[116] Schmitt elméletének logikája szerint az elnyomott kisebbség tiltakozása már csak azért sem lehet legitim, mert – ahogy korábban láttuk – nem áll rendelkezésünkre más legitimitási kritérium, mint a homogén nép akaratának kinyilvánítása. Ez azt jelenti, hogy Schmitt szerint a „demokrácia", azaz a homogenitás megteremtéséhez minden eszköz megengedett, a kényszerű asszimilációtól, az etnikai tisztogatáson, a heterogén népesség elnyomásán és kitelepítésén át a térbeli szegregációig.[117] Schmitt elméletének e dermesztő végkicsengéséből Habermas azt a következtetést vonja le, hogy a homogén „eredetnemzetre" hivatkozás szembeállíthatja egymással a demokrácia és a jogállam fogalmát; az egymást ideiglenesen erősítő nemzeteszmény és köztársasági-jogállami eszmény ambivalenciái hosszú távon tehát az egyéni szabadságokat súlyosan veszélyeztető következményekkel is járhatnak.

Habermas a „naturalisztikus nemzetfelfogás" és a köztársasági eszmény szembenállásából és lehetséges konfliktusainak felvázolásából azt a következtetést vonja le, hogy a jövőben a „nemzeti identitásnak" és állampolgárságnak, „ethnosznak" és „demosnak" fokozatosan függetlenednie kell egymástól, és a nemzetállamoknak – az állampolgári szabadság megőrzése érdekében – fokozatosan állampolgári nemzetekké kell válniuk.[118] Carl Schmitt szempontjából azonban azt is láthattuk, hogy egy állampolgárokból álló politikai nemzet koncepciója nehezen tud választ adni bizonyos demokráciaelméleti kérdésekre, például arra, hogy mit jelent egy – alkotmányos hagyományokkal és demokratikus

---

[116] *Habermas*: *Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen*? *Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996. 169. és Schmitt: *Verfassungslehre* (1928), Berlin 1983. 231.

[117] Schmitt: *Verfassungslehre* (1928), Berlin 1983. 233.

[118] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 637.

intézményrendszerrel nem rendelkező – politikai közösség önrendelkezése, hol húzódnak egy politikai közösség határai.

Habermasnak egy észjogi-republikánus elmélet kidolgozásánál szembesülnie kell azzal a kérdéssel is, vajon a nemzeti homogenitás illúziójától megfosztott politikai társadalomban mi biztosítja a kohéziós erőt a társadalom egyben tartására. Korántsem biztos ugyanis, hogy állampolgárság és nemzeti identitás fogalmi elválaszthatósága, és időnként tényleg kialakuló konfliktusa tényleges elválaszthatóságot jelent.[119] Habermas itt is olyan problémával néz szembe, amely Carl Schmittet is kísértette: hogyan követelhető meg társadalom kohéziója azután, hogy a modern nemzetállamokban a politikai uralom alapjai már szekularizálódtak, és az uralom elveszítette „túlvilági alapjait". A szekularizáció, a vallási és metafizikai nézeteknek a politikai szférából privátszférába való száműzése után a polgárok ugyan jogosan érezhetik a felelősséget, hogy az egymás közötti konfliktusaikat a jogállami intézmények keretein belül, kommunikatív módon oldják fel; ugyanakkor az is belátható, hogy a polgárok nézeteinek pluralizálódása után e konfliktusok élesebbé válhatnak. Ha ezek a konfliktusok nem oldhatók fel a tudatos polgárok vitáiban, akkor nehéz megindokolni, miért nem engedünk utat Carl Schmitt elképzelésének, mely szerint minden politikai eszköz megengedhető a modernség előtti integráció helyreállítására: az egységesség-tudatot erősítő ellenségkereséstől a homogenitást célzó intenzívebb represszióig.[120]

A republikánus modell néhány előnye a nacionalizmussal szemben

Habermas az elemzett tanulmányokban egy észjogi hagyományra épülő, republikánus elméletet próbál megalapozni, amely nem a represszió fogalmára épül, ugyanakkor megoldja a demokratikus önrendelkezés és a társadalmi kohézió problémáját. A modern republikánus állampolgárság-fogalom alapjait keresve a rousseau-i népszuverenitás-fogalomra tekint vissza. Habermas szerint a *népszuverenitás* Rousseau-t megelőzően a fejedelem hatalmának korlátozását, vagy a szuverenitás „fejedelemtől való megöröklését" jelentette, de mindenképp az uralkodóéval szemben definiált hatalmat, amely a nép és az uralkodó között megkötött szerződésen alapul. Rousseau azonban a társadalmi szerződést már nem az uralkodó és a nép közötti megállapodásként jellemezte, a népszuverenitást már nem az uralom két fél közötti

[119] Ernst Wolfgang Böckenförde német alkotmánybíró és jogfilozófus például megfogalmazza Habermas-szal szemben, hogy mesterséges vonásai ellenére egyedül a „nemzet" képes megteremteni a modern polgárok kollektív identitását, és képes egy állam tagjait kulturálisan relatíve homogén, cselekvőképes egységgé alakítani; a nemzet fogalmáról ezért szerinte nem mondhatunk le. E. W. Böckenförde: *Die Nation, Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1995. szeptember 30.

[120] Rödel-Frankenberg-Dubiel: *Die demokratische Frage*, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1989. 129-131.

felosztására vagy kettejük alkufolyamatára vezette vissza, hanem az uralom „önkormányzásba” való alakulásaként értelmezte. Mivel a nép öntörvényadásának eszméje e rousseau-i elképzelés szerint nem az erős fejedelem és az ellenérdekelt nép közötti történeti paktumon alapul, az uralom Rousseau értelmében elveszíti szükségszerűnek vélt erőszak-karakterét. Ellentmondva tehát a rousseau-i politikai filozófia radikális és represszív konzekvenciáinak, Rousseau népszuverenitás-fogalmából az erő szavát kizáró politikai döntéshozatal eszméje következik. E népszuverenitás-fogalom szerint csak az a döntés tekinthető legitimnek, amelyet egy politikai közösség összes tagja szabadon ad önmagának.[121]

Rousseau népszuverenitás-fogalmára támaszkodó, észjogi republikanizmus alapelvei gyökeresen szemben állnak a schmittiánus „demokráciával”: az észjogi-republikánus tradícióban a „nemzeti” vagy „népi szubsztancia” helyett az önmagának törvényt adó polgárság alkotja a demokrácia alapelemét. Az észjogi tradíció szerint az „állam-nép” egy „társadalmi szerződés” révén jön létre, nem egy „természet-adta nép” jogi intézményesülését fejezi ki. E tradíció hívei szerint csak akkor beszélhetünk egy politikai nemzet létrejöttéről, ha a tagjai közösen elhatározzák, hogy jogaikat gyakorolni fogják, és létrehozzák a szabad és egyenlő jogi személyek politikai közösségét.[122] A tagok azt az igényüket, hogy életüket a politikai szabadság viszonyai között kívánják élni és szabályozni, egy demokratikus alkotmány létrehozásával nyilvánítják ki. A demokratikus alkotmány egyben a tagok „formális konszenzusát” is kifejezi: azt, hogy együttélésüket olyan elvek mentén akarják szabályozni, amelyek követése minden egyes tag egyenlő érdekében áll.[123]

Habermas úgy gondolja, hogy az önmagának törvényeket adó polgárság észjogi elméletének segítségével feloldható a nacionalista demokrácia-felfogás néhány alapkonfliktusa. Ahogy láttuk, Carl Schmitt elméletének egyik problémája, hogy erőteljesen szembeállítja a demokratikus népi szubsztanciát és a jogállamot. Schmitt elméletéből az következik, hogy a jogállami intézményrendszer csak az egyik oldalról tekinthető a népi „szubsztancia” megnyilvánulásának, vagy kikristályosodásának, de jellegzetesebbek azok az esetek, ahol a jogállami intézményrendszer a „népakaratot” szétforgácsoló mesterséges intézményrendszerként jelenik meg. Demokrácia és jogállam szembenállására jó példa lehet továbbá, hogy mivel a demokratikus egyenlőség meglétét a nép homogenitásától tette

[121] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 637.
[122] *Habermas*: *Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen*? *Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996. 164.
[123] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 638.

függővé, el kellett ismernie, hogy demokrácia szélsőségesen antiliberális politikai berendezkedés égisze alatt, például bolsevik vagy fasiszta uralom alatt is lehetséges.[124]

Ez a konfliktus a Habermas által rekonstruált, észjogi alapokon nyugvó republikánus felfogásban feloldhatóvá válik. E felfogás szerint a demokratikus államok alapját nem a „népi vagy nemzeti szubsztancia" képezi, hanem egy a tagok szabadságát és egyenlőségét alkotmány formájában elismerő polgári közösség. E szerint az eszmény szerint a pozitív jog legitimitása nem a döntéshozatal előtti „a priori" konszenzusból adódik, és nem is abból, hogy a döntés eredménye valamilyen erkölcsi igazságot fejez ki, vagy önmagában „igazságos". A legitimitás alapját az eljárás jogszerűsége képezi; az eljárás akkor igazságos, ha mindenkinek megadtuk annak lehetőségét, hogy ugyanolyan beleszólása lehessen a döntés folyamatába, és ha a megszületett döntések általános érvényűek, nem egyénre szabottak.[125] Mivel az igazságos eljárás alapját képező egyenlő feltételeket az alkotmány által elismert jogok garantálják, – ellentétben Schmitt feltevésével – nincs olyan legitim, demokratikus döntés, amely ellentmondana a jogállam alapelveinek, vagy felülírhatná az emberi jogok védelmét.

Mivel az észjogon alapuló republikánus modell eredeti értelme szerint a demokratikus döntés megszületéséhez nincs szükség az etnikai és kulturális homogenitás által biztosított háttérkonszenzusra, nem csak a „hasonlók", „rokonok" vagy „szomszédok" együttműködését teszi lehetővé, hanem olyan idegenekét is, akik ésszerű vitára és egyetértésre képesek. Az észjogi-republikánus modell komoly előnye tehát a nacionalista-schmittiánus demokrácia-felfogással szemben, hogy megőrizheti az önkéntesség princípiumát, vagyis a tagság összetételének meghatározását nem bízza a többé-kevésbé homogén kultúrával vagy etnikai háttérrel rendelkező többségre. E modell szerint mindenki a politikai közösség tagjának tekinthető, aki szabad akaratából csatlakozni kész, és elfogadja az alkotmányos alapelveket. Ez a demokráciaelméleti felfogás tehát választ adhat egy schmittiánus nacionalistának arra az esetleges ellenvetésére is, hogy etnikai vagy kulturális homogenitás nélkül nem követelhető meg a tagok szolidaritása. Mivel az észjogi republikanizmus minden polgárnak egyenlő részvételi és szubjektív szabadságjogot biztosít, és minden tagot egy jogállami szintű diskurzus tagjának tekint, átfogó szolidaritás megteremtésére képes azok között is, akik a schmitt-i „demokráciában" a szolidaritás hálóján kívülre kerülnek.[126] Ha tehát a valóságban létrejöhetne egy habermasi értelemben vett diszkurzív, észjogi alapokra épülő

[124] Schmitt: *Die geistesgesichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Dunckler & Humblot, Berlin, 1985. 22. idézi: Rödel-Frankenberg-Dubiel: *Die demokratische Frage*, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1989. 138.
[125] *Habermas*: *Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen*? *Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996. 164.
[126] *Im. 164.* és Habermas: *A posztnemzeti állapot és a demokrácia jövője*, in. *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2006. 71-72.

republikanizmus (amelynek jellemzésére még visszatérek) szélesebb körű szolidaritás elérésére lehetne képes, mint a nemzeti homogenitáson alapuló eszmény.

Habermas inklúzióról szóló 1996-os cikkének gondolatmenetét követve arra a kérdésre is felvázolható egy válasz, hogyan kell értelmeznünk egy „nemzet" önrendelkezésre való jogát az észjogi-republikánus perspektívából. Habermas a cikk egy részén megjegyzi, hogy az észjogi-republikánus felfogás szempontjából is méltányolható lehet egy elnyomás alatt álló homogén etnikai vagy kulturális csoport különválása, de csak akkor, ha e csoport tagjai individuumként a többségi társadalom elnyomása alatt álnak.[127] Különválásuk esetén is csak akkor igazolható az önállósodás, ha az új nemzetállam létrejöttének árát nem az újonnan kialakuló kisebbség fizeti meg, ha nem követi a kiválást asszimiláció, pláne véres bosszúállás vagy „megtisztulási ritulálé". Ebből az következik, hogy – észjogi szempontból – a függetlenségi törekvés nem legitimálható egy állítólagos népi szubsztanciára, egy immanens nemzeti akaratra, hanem csak a polgároknak arra az individuális jogára hivatkozva, hogy a saját maga és a polgártársai által együttesen hozott törvények szerint éljék életüket. Ha viszont egy alkotmányos demokrácián belüli csoportosulás, mondjuk egy homogénnek gondolt etnikai vagy kulturális csoport tagjai anélkül követelik a kiválást, hogy a tagokat egyénenként nem éri hátrányos megkülönböztetés – pl. szavazhatnak és jelölteket állíthatnak a választásokon, nem veszélyezteti életüket a többségi uralom, véleményt nyilváníthatnak és szabadon élhetnek vallásuk és életformájuk szerint – semmi okunk nincs rá, hogy a különválást legitimnek gondoljuk.[128]

Láthattuk, hogy az észjogon alapuló republikánus modell nézőpontjából méltányolható válasz adható az állampolgári szolidaritás és a nemzeti önrendelkezés kérdésére. Kérdés azonban, hogyan képes az észjogi-republikánus demokrácia olyan társadalmi kohéziót biztosítani, mint egy nacionalista berendezkedés.

Versengő állampolgárság-koncepciók

Korábban láthattuk, hogy az észjogi hagyomány állampolgárság-felfogása kétségtelenül bír bizonyos előnyökkel a nacionalista állampolgárság-felfogással szemben: nagyobb szabadságot biztosít egy politikai közösség tagjainak, „demokratikus önrendelkezésüket" nem állítja szembe a jogállami normákkal, és az egyes állampolgárok

[127] *Im.* 169-170.
[128] Habermas a kanadai frankofón, a spanyolországi baszk és katalán, vagy a belgiumi vallon népesség példáját hozza fel.

közötti szolidaritást nem csak a másokkal való szolidaritás megvonásával tudja biztosítani. Felmerül azonban a kérdés, hogy az eszmetörténetből ismert állampolgárság-felfogások közül melyikre alapozható olyan politikai közösség, amelyben a polgárok szabadsága is sértetlen marad és a közösség kohéziójához szükséges normák is újratermelődnek.

Habermas az 1990-es cikkében [*Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, 1990], Charles Taylor jogfilozófiájára támaszkodva a demokratikus állampolgárság két interpretációját különbözteti meg: az állampolgári szerepek alapvetően locke-iánus természetjogi tradícióra támaszkodó individualisztikus-instrumentális értelmezését, és az arisztotelészi államelméletre visszanyúló etikai-kommunitarista értelmezést. A liberálisok individualisztikus elképzelése az állampolgárságot a szervezeti tagság mintájára képzeli el: eszerint az elképzelés szerint az állampolgárság egy az állampolgár életformájától teljesen függetleníthető jogállást jelent. Ezzel gyökeresen szemben áll az állampolgári szerepek kommunitarista értelmezése, amely a tagságot nem a szabadon választható szervezethez való csatlakozás, hanem a születéstől fogva adott, vagy az egyén szocializációját a kezdetektől meghatározó etikai közösségbe való beágyazottság mintája szerint értelmezi.

Az instrumentális-liberális modellben az állampolgárok anyagilag újratermelik ugyan az államot (adóbefizetéssel), és szavatolják az állam legitimitását (szavazatokkal), az állam mégis rajtuk kívül álló intézmény marad, amely az „újratermelésért" cserébe szavatolja a polgárok szabad cselekvését, gazdasági és kereskedelmi tevékenységét. A kommunitaristák megszüntetik állam és polgárság e mesterséges szétválasztását; a polgárokat egy hatalmas közösség tagjaként értelmezik, akik saját identitásukat a közös etikai hagyomány és a tagok által elismert politikai intézmények kontextusában nyerik el.

Az állampolgárság két paradigmájának döntő különbségeiből – a tagsági viszony, állam és polgár viszonyának eltérő interpretációjából – a saját állampolgárságunkhoz való viszony artikulációjának eltérő értelmezése következik. A liberális olvasat szerint az állampolgár a közös társadalmi gyakorlattól függetlenül mindig meg tudja ragadni magát állampolgárként, vagyis a politika világától független preferenciákkal jellemezhető magánszemélyként. Ezzel szemben az etikai-kommunitarista elképzelés szerint az individuumok csak közös tevékenység, például a kollektív törvényadás folyamatában ragadhatják meg magukat állampolgárként; csak a közös politikai aktivitás során értelmezhetik az államhoz vagy egymáshoz fűződő viszonyukat.[129]Habermas szerint a modern republikánus politikai filozófusok – mivel a „negatív szabadsággal" szemben a közös

[129] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 640.

állampolgári tevékenységen nyugvó „pozitív szabadság” elsőbbségét hirdetik – valójában közelebb állnak az állampolgárság etikai, mint instrumentális felfogásához.

Az állampolgárság instrumentális-liberális felfogása látszólag rendelkezik bizonyos előnyökkel a kommunitarista felfogással szemben. Kézenfekvő például az az érv, hogy multikulturális társadalmakban élve nehéz elgondolni egy hagyományos etikai közösségek mintájára felépített államot. Nehezen gondolható el, hogyan biztosítható a polgárok privát szférájának védelme egy olyan politikai társadalomban, amely mindenkitől fokozott politikai aktivitást vár el, amelyben az etikai nézetek és életformák nem a polgárok politikától független magánügyeként vannak számon tartva, hanem a társadalom újratermeléséhez szükséges politikai feltételekként. Korábban azt is láthattuk, hogy Habermas többek között azért fordult szembe Carl Schmitt-tel, mert „demokráciájában” nem jutott szerep az önkéntesség elvének, vagyis a polgár szabad akaratából történő társulásának. A szervezeti tagságon alapuló állampolgárság-felfogás sok szempontból ugyan életszerűtlennek tűnik, kérdés azonban, hogy az önkéntes csatlakozás szabadsága nem akkor lenne-e a legteljesebb, ha az állampolgárság az etikai és kulturális beágyazottságtól függetleníthető tagsági viszonyként volna elgondolható.

Habermas számára azonban az állampolgárság „tisztán” instrumentális-liberális értelmezése több szempontból sem elfogadható. Az instrumentális-liberális modellben a politikai társadalom tagjai atomisztikus, preferenciáikat szabadon megválasztó, „kötetlen énként” állnak egymással szemben. Mivel e modell szerint az egyének szocializációját meghatározó etikai normák vagy életformák pusztán a privát szférába „száműzött” esetleges étékek, az állampolgárok egymáshoz fűződő viszonya érdekviszonyként ragadható meg. Kérdés azonban, ha a polgárok elvonatkoztatnak azoktól a szocializációjuk fontos elemét képező tradícióktól, amelyek értékorientációjukat későbbi életük során meghatározzák, hogyan lesznek képesek kilépni egoista perspektívájukból, és azonosulni az összesség perspektívájával. Ha az állampolgárok pusztán magánjogi személyekként, a kölcsönös megértést biztosító kulturális és etikai normák nélkül állnak szemben egymással, akkor nehezen érthető, hogyan jöhet létre közöttük olyan magas szintű, átfogó megértés és egyetértés, amelynek épp a közösség legkomplexebb fajtájának, – az akár idegeneket is bevonni képes állampolgári közösségnek – fennmaradását kell biztosítania.[130] Tévedés tehát, hogy az állampolgárságot szimplán szervezeti tagságként értelmező instrumentális-liberális modell könnyedén megoldja az inklúzió, tehát az „idegenek” egyenlő jogú polgárként való

[130] *Habermas*: *Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen*? *Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie,* in. *Die Einbeziehung des Anderen,* 1996. 164-165.

elismerésének kérdését. Mivel az önérdekelt tagok individuális perspektívájából beláthatatlan egy egymással való azonosuláson vagy széles körű konszenzuson alapuló állampolgári szövetség előnye, az önérdekelt tagok kompromisszumaiból a legjobb esetben is a tagok „modus vivendi"- je, békés egymás mellett élése jön létre, amely sohasem válhat mások azonosulására számot tartó értékközösséggé.

Kommunitartista szempontból általánosságban is elmondható, hogy az instrumentális-liberális felfogás félreérti az állampolgárság természetét, amikor a polgár intézményhez való viszonyát egy tetszőleges személy és egy rendelkezésre álló eszköz viszonyaként jellemzi. Az intézmények funkciója nem pusztán a preferenciák kielégítése, hiszen olyan kontextust alkotnak, amelyben az egyének szocializációja is végbemegy. Az egyén azért gondolhat magára egészként, individuumként és önmagával azonos személyként, mert olyan intézményekben és közösségekben szocializálódott, amelyek lehetővé tették értékviszonyainak, másokhoz fűződő viszonyainak felülvizsgálását, átértékelését.

Mivel az egyén és az intézmények között nem húzható olyan éles határvonal, mint egy cselekvő és a rendelkezésére álló eszköz között, az intézmények legitimációjához szükséges polgári egyetértés megvonását sem értékelhetjük pusztán a preferenciák elmaradt kielégítésére adott válaszként.[131] A legitimitáskrízisek ebből a kommunitarista szempontból identitáskrízisek, amelyek során a polgár szembesül azzal, hogy az életének keretet adó intézmények nincsenek többé összhangban az identitásának fontos részét képező értékekkel.[132] Charles Taylor gondolatmenetét követve belátható, hogy az egyén identitásának fontos elemét képező értékek, amelyek perspektívájából azonosulni tud intézményeivel (ezeket hívja Charles Taylor „erős értékeléseknek") a liberális értelmezéssel ellentétben nem „szabadon választott" preferenciákat kifejező értékek. Mivel az egyéni identitást alkotó „erős értékelések" csak másokkal osztott értékközösség „horizontján" alakulhatnak ki, közös történet során és – legalábbis Taylor szerint – meghatározott nyelvi közösségben, az egyén sohasem ragadható meg az intézményeiben is kifejeződő kollektív értékektől függetlenül. [133] A politikai közösség tehát csak azon az áron osztható fel individuumokra és a velük eszközként szembenálló intézményekre, hogy komolyan sérül az egyén erkölcsi integritása,

[131] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 642.
[132] Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Suhrkamp*, Frankfurt am Main, 1994. 166. és Ch. Taylor: *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, in Honneth (szerk.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989. 110.
[133] Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Suhrkamp*, Frankfurt am Main, 1994. 331-334.

például a szabad választásra való képessége, és hogy az intézmények – a polgárok érzelmi és értelmi azonosulásának hiányában – elveszítik legitimitásukat.

Mindezekből az következik, hogy az egyén etikai-kulturális hátterétől megfosztva nem tehet szert szabad és demokratikus állampolgári státuszra. Egyrészt azért, mert – ahogy az individuum általában – az állampolgár sem rendelkezik szabadon önmaga felett. Mivel „állampolgári identitás" a tágabb közösség elismerésének függvénye, a státuszának alapját képező elismerési viszonyok nem jöhetnek létre pusztán stratégiailag mérlegelő felek között, az egymás megértésére irányuló gyakorlat hiányában.[134] Mivel az instrumentális-liberális felfogás értelmében felek kooperációja nem alapulhat közös etikai-kulturális háttér meglétén, vagy a polgárt az intézményekkel összekötő „erős értékeléseken", a felek kooperációja e modell szerint csak a közös érdekek egybecsengésén alapulhat. Az érdekeken alapuló kooperáció kivívásának nehézsége vagy lehetetlensége – Habermas gondolatmenetéből kiolvashatóan – paradox következménnyel jár. Az instumentális-liberális felfogás „állampolgárát" interszubjektíven kivívott egyetértés hiányában csak a preferenciáit módosító jogi szankciókon keresztül lehetne tartós együttműködésre késztetni. Ez azonban a liberalizmus szempontjából elfogadhatatlan: a liberális felfogástól a lehető legtávolabb áll az állampolgárok érzületeinek vagy motivációinak szankcionálása.

Összességében tehát megállapítható: az etikai-kommunitarista állampolgárság-felfogás szempontjából könnyebben megmagyarázható, miért tarthatnak bizonyos intézmények számot a polgárok lojalitására, ezért komoly előnnyel bírhat a liberális felfogással szemben. Mivel az egyént a szocializáción, az „erős értékelésein" és közjó-orientáltságán keresztül összekapcsolja polgártársaival és bizonyos intézményekkel, magyarázattal szolgálhat arra a Carl Schmitt kapcsán felmerült kérdésre, hogyan biztosítható egy politikai társadalom fennmaradásához szükséges kohézió, erőszakos eszközök használata nélkül.

Habermas megoldási javaslata

Habermas komolyan vette a liberális állampolgárság-felfogás kommunitarista kritikáját, és az állampolgárság és a politikai integráció olyan elméletének kidolgozására törekedett, amely garantálja a politikai társadalom tartós kohézióját, és nagy figyelmet fordít a jogrend újratermelődéséhez szükséges kulturális kontextusra. Az észjogi tradíció melletti elköteleződése miatt azonban az is fontosnak tartja, hogy elmélete biztosítsa az állampolgárok

[134] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 641.

jogegyenlőségét, és lehetővé tegye eltérő kulturális és etikai háttérrel rendelkező személyek együttélését.

A feszültség feloldásnak érdekében Habermas a társadalmi szerződésről szóló elméletet a kommunikatív cselekvés elméletének nézőpontjából interpretálja. Nézete szerint a „társadalmi szerződést" nem egy magánjogi szerződés mintájára kell elgondolni, amelyben különböző érdekhelyzetű személyek ésszerű kompromisszumot kötnek egymással. Habermas „társadalmi szerződése" – vagyis az a folyamat, amelyben a felek kinyilvánítják, hogy szabadként és egyenlőként ismerik el egymást, és a saját magunknak adott törvények szerint kívánják élni életüket –, nem egyszeri megállapodáson nyugszik, hanem a politikai élet szereplőinek olyan diszkussziójján, amelyben állampolgári szerepeik mibenlétét is tisztázhatják. A népszuverenitás ebből a szempontból nem a felek aktuális erőviszonyaiból származó pillanatnyi kompromisszum eredményének kinyilvánítása, nem is egy homogén népesség akklamációja (ahogy Schmitt-nél láttuk), hanem egy szabad és egyenlő jogi társak közötti diskurzus, amelynek kimenetelét a felmerülő érvek erőssége dönti el.[135] A habermasi állampolgárok tehát nem haszonmaximalizálásra törekvő, stratégiailag cselekvő személyek – ahogy az instrumentális-liberális állampolgárság-felfogásból adódik – hanem „kommunikatív módon cselekvő" személyek, akik egymás megértésére és átfogó konszenzus megteremtésére törekszenek. A közös vita, a konszenzus megcélzása Habermas szerint olyan elismerési viszonyok megteremtését teszi lehetővé, amelyben a közös életünkhöz szükséges intézmények reprodukálódhatnak.

A kommunikatív módon cselekvő személyeket nem egymástól elszigetelt atomokként kell felfogni, hanem olyan társadalmi szereplőkként, akiknek a szocializációja bizonyos életformák között, más személyekkel való interakcióban történt. Olyan személyekként, akik egyszerre képesek a szocializációjukat meghatározó életforma szempontjából értékelni az eseményeket, és interakciójuk során felülvizsgálni saját értékeiket. Az egyén autonómiája tehát – ahogyan Charles Taylornál – Habermasnál sem védhető meg pusztán az egyén érdekeinek vagy privát szférájának védelmével, csak szocializációs és művelődési folyamatának kontextusával, meghatározó személyes viszonyaival, társadalmi hálójával és kulturális életformájával együtt. Az állam integrációja csak akkor lehetséges, ha a politikai

[135] Habermas: *Volkssouveränität als Verfahren* (1988), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 612-613.

döntéshozók a diszkusszió struktúráinak és intézményinek megóvására törekszenek, és figyelmet fordítanak a diszkusszió kontextusát meghatározó normák és értékek védelmére.[136]

Továbbra is felvethető azonban a kérdés: Habermas nem kerül-e ellentmondásba önmagával azzal, hogy egyszerre fogadja el az észjogi-republikánus koncepció szigorú jogegyenlőségre, az „idegenek" bevonására vonatkozó követelését és azt a kommunitarista gondolatot, hogy a politikai intézmények csak meghatározott tradíciók kontextusában reprodukálódhatnak? Hogyan lehetséges olyan politika, amely megvédelmezi az állampolgári lojalitás, közjó-orientáltság és társadalmi kohézió megteremtéséhez szükséges kulturális hátteret, de nem követel olyan mértékű tradíciótiszteletet vagy etikai-kulturális homogenitást, amely kizárja a szabadon csatlakozni vágyók vagy jogegyenlőségre törekvő „idegenek" inklúzióját?

Habermas válaszában azt a republikánus gondolatot emeli ki, amely szerint a polgárok közjó-orientáltságának erősítése, a közös önértelmezésre való törekvése nem áll ellentmondásban a szabadság érvényesülését és az eltérő kultúrájú személyek inklúzióját biztosító jogállami elvek és intézmények érvényesülésével. Ellenkezőleg: a szabadság alkotmányos intézményei tartósan csak a szabadságszerető politikai kultúrában szocializálódott, patrióta állampolgárok nézőpontjából értékesek, akik tudatosan elsajátított életformájuk, történetük és szokásaik nézőpontjából képesek értékelni a jogállami elveket és intézményeket.[137]

Habermas úgy gondolja, Charles Taylornak az a gondolata, hogy az intézmények etikai-kulturális életformákba ágyazottan alakulnak ki, és tartják fenn magukat, nem egyenlő azzal a szigorúbb kommunitarista gondolattal, hogy a politikai állam csak egyetlen etikai-kulturális életformát testesíthet meg. Azt sem jelenti, hogy a politikai intézményekben ne testesülhetnének meg univerzális érvényű normák, pusztán azt, hogy ezek az univerzális alapelvek akkor válnak értékessé, ha az egyének azonosulni tudnak velük etikai vagy kulturális perspektívájukból. A demokratikus jogállami elvek és normák politikai-kulturális lehorgonyzottsága azonban nem követeli meg az állampolgárok közösségének etnikai, nyelvi vagy kulturális homogenitását. Azt viszont igen, hogy a változó összetételű állampolgári közösség folyamatosan törekedjen saját történeti önértelmezésének kialakítására, melynek kontextusában ezek a jogállami elvek összhangba kerülhetnek motívumaikkal és meggyőződéseikkel. Az USA és Svájc példája Habermasnak azt mutatja, hogy az

---

[136] *Habermas*: *Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen*? *Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996. 164-165.

[137] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 642.

állampolgárok közössége közös etnikai, nyelvi és kulturális eredet hiányában is képes volt – ha talán nem is egy egységes önértelmezés – de egy olyan, aktív állampolgárságon nyugvó politikai kultúra kialakítására, amelyben az alkotmányos alapelvek „gyökeret verhettek”.[138]

A „politikai kultúrával” való azonosulás, mivel a legszélesebb körű racionális konszenzusra számot tartó alkotmányos elvekre épül, Habermas szerint a patriotizmus sajátos formáját teszi lehetővé, amelyet „alkotmányos patriotizmusnak” nevez. Az alkotmányos patriotizmus hívei nemcsak hogy nem szorgalmazzák a partikuláris etikai vagy kulturális normák mentén történő asszimilációt, hanem úgy gondolják, hogy a politikai társadalom széles körű integrációját az egyetlen politikai társadalomban tapasztalható életformák sokszínűségének tudatosítása teszi lehetővé. Kérdés persze, hogy nem mond-e ellent egymásnak a politikai és az etikai-kulturális integráció megkülönböztetése és annak elvárása, hogy az állampolgárok közös történeti önértelmezésük nézőpontjából azonosuljanak a jogállami elvekkel. Úgy tűnik azonban, hogy az etikai-kulturális és a politikai integráció szétválasztása nem jelenti azt, hogy nincs kölcsönhatás a politikai értékek és az életformák között: a szabadságszerető politikai kultúrák és az alkotmányos elvek nézőpontjából a történeti közösség újra és újra felülvizsgálhatja kultúrájának vagy vallásos életformájának történetét és elnyomó aspektusait. Az alkotmányos elvekkel összhangba hozható, öntranszformációra képes életformák és etikai nézetek összessége pedig kifejezésre jut az állampolgárok közösségének történeti önértelmezésében, melynek nézőpontjából az alkotmányos alapelvek újabb és újabb interpretációt nyernek. Etikai és politikai integráció szétválasztása inkább azt jelenti, hogy a jogállamra nézve veszélyt jelent, ha az állampolgári közösség politikai kultúrája egybeesik valamely partikuláris etikai kultúrával.

Habermas szerint tehát az észjogi, a liberális és kommunitarista kihívásokra az univerzális elvek történeti önértelmezésbe ágyazottságára nagy hangsúlyt helyező „alkotmányos patriotizmus” az adekvát válasz. E „politikai kultúra” mentén történő integráció és az „alkotmányos patriotizmus” Habermas szerint egyrészt észjogi-republikánus és liberális szempontból is elfogadható, hiszen nem a partikuláris kulturális és etnikai homogenitáson nyugszik (mint Carl Schmittnél), hanem éppen a kultúrák és életformák különbözőségének tudatán. Az „alkotmányos patriotizmus” a politikai integráció olyan módját jelenti, amely egyrészről a modern alkotmányok által deklarált univerzális elveken nyugszik: a népszuverenitás elvén, az emberi jogok és az emberi méltóság feltétlen tiszteletén. Az „alkotmányos patriotizmusról” szóló elképzelés azonban nem tisztán liberális vagy tisztán

[138] Uo. 642.

észjogon alapuló koncepció. Habermas szerint a társadalmi kohézió erősítéséhez nem elegendő az univerzális normák kodifikálása: az állampolgároknak saját közösségük történeti nézőpontjából kell azonosulniuk az univerzális elvekkel, és gondoskodniuk kell az újabb generációk demokratikus politikai szocializációjáról.

Felmerülő kérdések

Habermas alkotmányos patriotizmusról szóló elmélete szerint egy politikai társadalom univerzális jogállami elvek mentén is egyesíthető, feltéve, hogy ezek az elvek egy szabadelvű politikai kultúrába vannak lehorgonyozva, és a polgárok önértelmezésük perspektívájából azonosulnak ezekkel az elvekkel. Mivel az így egyesülő társadalmakban az integráció alapját nem az „eredet- vagy sorsközösség" nemzeti büszkeségére vagy heroikus történelemfelfogására épülő azonosság-tudat képezi, Habermas ezeket a társadalmakat *posztnemzeti társadalmak*nak nevezi. Az alkotmányos patriotizmus fogalmát vizsgálva azonban azt is láthattuk, hogy az integráció nem tisztán univerzális elvek mentén történik: a demokráciát és az emberi jogokat mindenki saját kultúrájának vagy életformájának nézőpontjából kell, hogy elsajátítsa. Ha azonban azt állítjuk, hogy a polgárok önértelmezése a lehető legérzékenyebben reagál a történeti tényekre és a domináns történelemértelmezésekre, elképzelhetőnek tarthatjuk-e, hogy a (volt) nemzetállamok polgárainak életmódja vagy önértelmezése teljesen érintetlen marad a szocializáció során elsajátított mítoszoktól?

Az alkotmányos patriotizmus alapeszményének értelmében persze kizárhatjuk, hogy az „eredet- vagy sorsközösségi" eszményen nyugvó elvakult „nemzeti érzés" visszaszivárog a polgárok racionális önértelmezésébe, hiszen a polgároknak a jogállami normák fényében újra és újra felül kell vizsgálniuk önértelmezésüket, és kritikával kell illetniük a hamis történeti mítoszaikat. De ésszerűen elvárhatjuk-e, hogy önértelmezésünk és életformáink teljesen függetlenedjen a múlt manipulatív eszményeitől? Ha függetlenedhetnénk a múltbéli nemzeti mítoszoktól, hogyan vállalhatnánk egy közösségként felelősséget azért a tettekért, amelyeket a nevünkben követtek el? Nincs-e a heroikus történelemképeknek és nemzeti mítoszoknak már csak azért is döntő szerepe a politikai integrációban, mert a kritikus felülvizsgálatukon nyugvó önértelmezés döntően befolyásolja a politikai integrációt? Óvatos kritikám csak arra vonatkozik, hogy megtévesztő lehet a *posztnemzeti* kifejezés, amely azt sugallja, hogy önértelmezésünk kialakításakor politikai integrációnk teljesen függetlenedni tud (egykor volt) nemzetállamunk eszményeitől és történeti mítoszaitól. Jan-Werner Müllert követve azt a kérdést tehetjük fel, nem lenne helytállóbb a „posztnacionalista" társadalom kifejezés, amely

egyértelműen kifejezi, hogy önértelmezésünk kialakításához nem egy a nemzetállami történetünktől független *tabula rasa* áll rendelkezésünkre, ugyanakkor közösségünk történetét egy a heroikus vonásoktól mentes nézőpontból kell felülvizsgálnunk.[139]

Az elemzésnek ezen a pontján a kérdés is felvethető, hogy a politikai kultúra *Az állampolgárság és nemzeti identitás*ban megjelenő fogalma kellőképpen differenciált-e ahhoz, hogy maradéktalanul kiállja a liberális kritikusok próbáját? Habermas elemzéséből az következik, hogy a politikai kultúra, amelynek égisze alatt az állampolgárok egyesülnek, nem lehet neutrális – hiszen a változó állampolgári nemzet közös önértelmezésében szükségszerűen etikai értékek is kifejezésre jutnak. De vajon egyenlő mércével mérhetők-e a domináns etikai életformát intenzívebben kifejező politikai kultúra nézőpontjából a különböző partikuláris életformával vagy kultúrával rendelkező állampolgárok? Abban, hogy a jogállami intézmények eljárásában nem pusztán neutrális-procedurális elvek fejeződnek ki, hanem egy közösség domináns önértelmezése is, nem jár-e szükségképpen együtt a kisebbségben lévők vagy újonnan érkezőkkel (bevándorlók, új generációk) szembeni egyenlőtlen bánásmóddal? Hogyan akadályozható meg, hogy a partikuláris etikai életformáktól független, de etikai értékeket is kifejező politikai kultúrára hivatkozás egyes etikai életformák háttérbe szorításának eszköze legyen?

Láthattuk, hogy Habermas a politikai integrációról szóló elméletének megalkotásakor a szabad és egyenlő személyek inkluzív közösségének eszméjét, és a közösség normáival azonosuló állampolgárok eszméjét egyaránt szem előtt tartotta. A két eszményt az alkotmányos patriotizmus gondolatában ötvözte, melynek csak egyik oldala, hogy a modern államot univerzális jogállami normák szerint kell megszervezni. Habermas szerint a modern jogállam csak akkor válhat azonosulásra méltó közösséggé, ha az állampolgárok folyamatosan változó közössége történeti önértelmezésének nézőpontjából azonosulni tud a szabadságszerető politikai kultúrában „gyökeret vert" alkotmányos alapelvekkel. Láthattuk azonban, hogy Habermas elemzése további kérdéseket vetett fel, például adekvát módon megalkothatja-e egy állampolgári közösség a történeti önértelmezését a nemzet fogalmára történő hivatkozás nélkül? A másik oldalról: a történeti önértelmezés szempontjából újraértékelt jogállami elvek etikai impregnáltsága összeegyeztethető-e a jogállamban megkívánt egyenlő bánásmóddal?

[139] Müller, Jan-Werner: *Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010. 44.

4. Feloldhatók-e a partikuláris kultúrák és a jogállam konfliktusai?

Kísérlet egy „alkotmányos patrióta" válasz rekonstrukciójára

Thomas McCarthy interpretációja szerint Jürgen Habermast politikai filozófiájának megalkotásakor nem csak az motiválta, hogy megoldja a klasszikus politikai filozófia néhány dilemmáját, hanem az is, hogy adekvát választ nyújtson a komplex társadalmak jellegzetes problémáira. A Habermas politikaelméletét alapvetően meghatározó társadalmi diagnózis szerint a modern társadalmaknak „belülről" egyre inkább a multikulturalizmus, nemzetközi szinten pedig a globális világtársadalom felé való fejlődés ellentmondásaival kell szembenézniük. E tendenciák a széles körű deliberáción nyugvó politika számára kedvezőtlen következményekkel járhatnak, például rohamosan csökken azoknak a kérdéseknek a száma, amelyekre egy általános, morális nézőpontból a közösség minden tagja által, azonos indokok alapján megfogalmazott válaszok adhatók. A multikulturális társadalmakban a polgárok növekvő igénye, hogy a felmerülő problémákra saját kultúrájukban gyökeredző válaszokat adjanak, azzal az ellentétes elvárással találkozik, hogy az ésszerű koegzisztencia érdekében a kulturális háttértől függetlenül mindenki által helyeselhető morális vagy politikai alapelvekben tudjanak megegyezni egymással.[140] Habermas szerint a modern, plurális politikai társadalmaknak e jellegzetes ellentmondása csak akkor oldható fel, ha be tudjuk mutatni, hogy lehetséges olyan azonosulásra méltó, ésszerűen helyeselhető elveken nyugvó politikai kultúra, amely hatékonyan közvetít az eltérő kulturális háttérrel rendelkező polgárok között. Erre a gondolatra épül a politikai integráció *alkotmányos patriotizmus*on nyugvó elmélete.

Habermas úgy gondolta, ha a széles körű konszenzusra számot tartó univerzális jogállami és procedurális elvek egy szabadelvű politikai kultúrába ágyazódnak, és az állampolgárok nemzetük önértelmezésének perspektívájából azonosulnak ezekkel az elvekkel, a plurális politikai társadalom szabadságot és egyenlőséget biztosító elvek mentén egyesíthető. Habermas ezt, vagyis az önértelmezés kontextusában interpretált jogállami elvekkel való azonosulást nevezte *alkotmányos patriotizmus*nak.[141] A konszenzuális elvekre épülő alkotmányos patriotizmus gondolata azonban több kérdést felvet. Habermas egy kritikusa, Margaret Canovan például úgy gondolja, hogy Habermas konszenzuális elveken és közös politikai kultúrán nyugvó integrációelmélete nem számol azokkal a konfliktusokkal,

[140] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 338.
[141] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, 642-643.

amelyek a köztársasági nevelés és a partikuláris kultúrák összeütközéséből adódnak. Canovan szerint az olyan esetek, mint a francia fejkendő-ügy – melynek során a muszlim iskolás lányok a szekuláris nevelési elvekkel kerültek szembe –, azt mutatják, hogy a polgárok politikai nyomás nélkül nem „hagyják maguk mögött" partikuláris életformájukat csak azért, hogy átfogóbb elvek szerint rendezhessék be életüket.[142] Az alkotmányos patriotizmuson nyugvó integráció gondolatának tanulmányozásakor érdemes tehát (Canovan példája nyomán) abból a feltételezésből kiindulni: a plurális politikai társadalmakban konfliktusokhoz és krízishelyzethez vezethet, hogy a polgárok – legalábbis bizonyos esetekben – motiváltabbak saját kultúrájuk vagy etikai meggyőződésük előírásainak követésére, mint az egyenjogú koegzisztenciát biztosító elvek elfogadására.

Habermas persze több helyütt ír arról, hogy az alkotmányos patriotizmus elméletének értelmében az átfogó politikai elveknek egy etikai értékeket is kifejező politikai kultúra kontextusába kell ágyazódniuk. Az alkotmányos patriotizmus elmélete tehát azt a republikánus gondolatot is kifejezi, hogy egy köztársasági eszményeken nyugvó társadalmi és politikai kultúra lehetővé teszi olyan állampolgári eszmény kifejlődését és fenntartását, amely gondoskodik a polgárok érzelmi motivációiról, és a sokszínű kulturális háttér mellett is lehetővé teszi a politikai társadalom működését. Habermas tehát politikai integrációelméletének kidolgozásakor arra a lehetséges krízishelyzetre is választ kívánt adni, hogy a pusztán neutrális elveken nyugvó társadalom a polgárok érzelmi azonosulásának hiányában elveszítheti kohéziós erejét.

A polgárok azonosulására számot tartó republikánus politikai kultúra megkövetelése azonban további problémákhoz vezethet a plurális társadalmakban. A Habermas által is osztott rawlsiánus-liberális meggyőződés szerint a politikai legitimitás alapfeltétele, hogy a demokratikus jogállami intézmények ne valamilyen partikuláris etikai meggyőződést vagy kulturális normákat tükrözzenek, hanem minden partikuláris világnézettel összeegyeztethetőek legyenek. Liberális oldalról tehát felmerül a kérdés: ha a politikai társadalom nem pusztán neutrális elvek, hanem értékek és történeti önértelmezések mentén egyesül, hogyan biztosítható az egyenlő bánásmód az eltérő etikai-kulturális háttérrel rendelkező polgárokkal szemben?

A továbbiakban e felmerülő kérdések mentén vizsgálom az alkotmányos patriotizmus habermasi elméletét. Elemzésem során Habermasnak az arra vonatkozó gondolatmenetét vizsgálom, hogyan juthat a hagyományos kötődésekkel rendelkező, – akár kívülről érkező, a

[142] Canovan: *Patriotism is Not Enough*, British Journal of Political Science, Cambrigde University Press, 2000/30, 420.

domináns politikai kultúrát idegennek érző – polgár „politikai szintű” konszenzusra a társadalom többi tagjával? Hogyan azonosulhat bármely etikai-kulturális háttérrel rendelkező polgár egy átfogó politikai kultúrával, ha – ahogyan az alkotmányos *patriotizmus* kifejezés sugallja – az azonosuláshoz a lojalitásérzésre és talán köztársasági erényekre is szükség van, és nem pusztán ésszerű beleegyezésre? A továbbiakban döntően Habermas *Harc az elismerésért a demokratikus jogállamban* [Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsttaat, 1996] című írására támaszkodva annak bemutatására törekszem, hogy az alkotmányos patriotizmus elmélete – ellentétben azzal, amit Canovan állít – nem ígéri a társadalom konfliktusmentes integrációját. Feltevésem szerint Habermas az alkotmányos patriotizmus egy differenciáltabb fogalmának kidolgozásakor messzemenően szem előtt tartotta a plurális társadalmak jellegzetes konfliktusainak tapasztalatait. Az alkotmányos patriotizmus nézőpontjából tehát arra a kérdésre keresem a választ, hogyan oldódhatók fel e konfliktusok „jogszerűen” de a „paternalista állam” egyoldalú beavatkozásai nélkül. Arra a kérdésre is választ kívánok adni, valóban hátra kell-e hagyniuk az alkotmányos patriótáknak a hagyományos kötődéseiket azért, hogy lojalitásukról biztosítsák a szabad és egyenlő polgárok közösségét.

Morális normák és etikai integráció

Habermas az elismerésről szóló tanulmányában többek között azzal a problémával szembesül, hogyan oldható fel az univerzális alapokon nyugvó politikai társadalom és a társadalomban tapasztalható sokféle partikuláris értékperspektíva konfliktusa, hogyan motiválhatók az eltérő etikai-kulturális háttérrel rendelkező személyek arra, hogy átfogó politikai normák szerint rendezzék be életüket. A probléma érzékeltetéséhez érdemes azokhoz a korábbi szöveghelyekhez fordulni, ahol Habermas éles határvonalat húzott az etikai „okosság”, és a morális „helyesség” közé. Habermas Kanthoz hasonlóan úgy gondolta, hogy a „kelléssel” kapcsolatos kérdések szétválnak adott célokhoz eszközt kereső *pragmatikus*, partikuláris *etikai* és univerzális *morális* kérdésfeltevésekre. Etikai kérdésekkel van dolgunk, ha az egyének vagy egy csoport tagjai arra a kérdésre keresik a választ, milyen életformára alapozzák saját vagy közös életüket. (Megjegyzendő, hogy Habermas *A tényszerűség és érvényesség*ben [Faktizität und Geltung, 1992] az etikai kérdésekkel rokonítja a politikai kérdéseket is.) Etikai vizsgálódáskor kérdésünk arra vonatkozik, kik vagyunk valójában, és – korábbi tradíciónkat vagy élettörténetünket szem előtt tartva – mivé szeretnénk válni: az individuum és a közösség tehát csak etikai kérdések szem előtt tartásával és

megválaszolásával nyerheti el identitását. Az egyén vagy a közösség autentikus értékdöntései csak a személyes élettörténet vagy a közösség történetének ismeretében születhetnek meg, és az etikai diskurzusok azok a hermeneutikai, öntisztázó diskurzusok, amelyek a saját hagyományok kritikus elsajátítását célozzák. Az etikai kérdésekre való válaszadáskor életformánk fontos elemeit tudatosítjuk, kritikailag felülvizsgált és rekonstruált élettörténetünk nézőpontjából a közösség által akceptálható célokat tűzünk ki magunknak: az etikai diskurzusok és az etikai normák tehát kapcsolatot teremtenek az identitásalkotó hagyományok leírásának *deskriptív komponense* és a jövőben tervezett életmód értékelésének *normatív komponense* között.[143]

Habermas a kommunitaristáktól eltérően úgy gondolja, hogy a közös életünket meghatározó normák keresése nem korlátozódhat pusztán a „jó életre" irányuló etikai kérdezősködésre, közös normáink elégséges megalapozásakor figyelembe kell vennünk az *igazságosság* aspektusát is. Egy közös politikai program elfogadásához tehát nem csak azt kell vizsgálnunk, hogy a program összhangban van-e a jóról alkotott közös koncepciónkkal és a közösségünk autentikus életvitelével, hanem egy közös perspektívából azt is, *egyenlően jó-e mindenkinek* a program és az alapjául szolgáló norma. Morális kérdések esetén tehát a hagyományos közösség kontextusától független általános normamegalapozásról van szó: a közös teleologikus perspektívát egy olyan nézőpont szorítja ki, amelyből kipróbálhatjuk, hogyan lehet együttélésünket mindenki egyenlő érdeke szerint szabályozni. A morális normák követésekor egy közös, a partikuláris egyéni szubjektumoktól és közösségektől független perspektívából hozunk ítéletet; Habermas ezért úgy gondolja, hogy a morális diskurzusokban érvényre jutó normák nem pusztán a *feltételes*, hanem a *feltétlen* vagy *kategorikus imperatívusz* formájával bírnak. További különbség, hogy míg az etikai értékek azoknak az individuumoknak (vagy közösségeknek) a *döntési erejére* támaszkodnak, akik „az autentikus életre szánják el magukat", az általános morális parancsok az egyének *szabad akarat*ára irányulnak, akik a maguknak adott törvények szerint kívánnak élni.[144]

A plurális társadalmak ezen a ponton olyan társadalmakként jellemezhetőek, amelyekben egymástól gyakran gyökeresen eltérő, autentikus etikai nézeteket valló, önismereti diskurzusokat folytató közösségek élnek egymás mellett, átfogóbb normák égisze

---

[143] Habermas: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 220. és *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 198-199.

[144] Habermas: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 221.

alatt. Elméleti nehézségekhez vezethet azonban, ha nem tudjuk megválaszolni azt a kérdést, hogyan lehet közvetíteni ezekben a társadalmakban az etikai diskurzusok sokfélesége és az állampolgárok életének keretet adó átfogó politikai, vagy morális normák között.

A kérdés nehezen válaszolható meg azok alapján a művek alapján, amelyekben Habermas bevezette az etikai és morális kérdésfeltevés megkülönböztetését. *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról* című tanulmány alapján [Vom pragmatischen, *ethischen* und moralischen Gebrauch der *praktischen* Vernunft, 1988] nem csak az a kérdés válaszolható meg nehezen, hogy miért lennének a különböző etikai csoportok arra motiválva, hogy ésszerű egyetértésre jussanak átfogó, igazságosságról szóló kérdésekben. Problémát jelent az is, hogy Habermas az etikai kérdéseknél szinte kizárólag olyan példákat említ, amelyekben az egyes személy áll fontos döntés előtt, és korábbi élettörténete szemszögéből mérlegeli, milyen döntést kell meghoznia jövőbeli „jó élete" és boldogsága érdekében. (Tipikus példa a pályaválasztás esete.) Habermas azonban nem konkretizálja, hogy az individuális életutak racionálisan tisztázott etikai értékeiből hogyan jön létre egy egész csoport „kollektív identitása".

Ezt a feszültséget növeli, hogy Habermas szerint az etikai vitákra szoruló döntések az egyén Charles Taylor-i értelemben vett *erős értékeléseit* érintik, míg a *gyenge preferenciákon*, vagyis esetlegességen és ízlésen nyugvó döntések – pl. milyen színű pulóvert vásároljak –, nem szorulnak etikai igazolásra. Az erős értékeléseket az egyénnek azok az értékei határozzák meg, amelyek identitásának konstitutív elemei, és amelyek nézőpontjából az intézményekkel és a politikai döntésekkel is azonosulni tud. Az erős értékelések az etikai diskurzusokban ugyan kritikusan felülvizsgálhatók, mégsem „szabadon választott" preferenciákon nyugszanak, hanem a partikuláris közösségben való szocializálódás során elsajátított értékeken. Kérdés azonban, ha az egyéni identitásoknak szükségképpen van egy egyéni neveltetésből adódó, döntés tárgyát nem képező szegmense – melynek figyelmen kívül hagyása „illúziókon alapuló", „elrontott élethez vezet" – az egymástól gyökeresen eltérő, erős értékeléseken nyugvó etikai döntésekből hogy jöhet létre átfogó etikai-politikai konszenzus?[145]

Mondhatjuk ugyan, hogy – mivel művelődési folyamatunk egy etikai közösség hagyományainak kontextusában megy végbe – az egyes egyének jó életre vonatkozó döntései ugyanúgy függetleníthetetlenek a hagyományos közösség történeti összefüggéseitől, ahogyan

[145] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 343.

az arisztotelészi polgár ethosza az egész polisz ethoszától.[146]Ez azt jelenti, hogy az egyéni értékelések kezdettől fogva a hagyományos közösség konszenzuális értékeléseibe illeszkednek, és a közösségi értékítéletekkel harmonizálnak. Akkor viszont az nem világos, hogyan jöhet létre a plurális társadalmakban – amelyek egyszerre jellemezhetők az etikai perspektívák növekvő diverzitásával, ugyanakkor azzal a növekvő kényszerrel, hogy az egyének univerzális vagy átfogó normák mentén egyesüljenek – a sok-sok etikai közösség felett álló, konszenzuális politikai perspektíva. Hogyan jöhet létre olyan közös perspektíva, amelyből a jó egy magasabb rendű formája, a „közjó", vagy politikai közösség „autentikus közakarata" megragadható.[147]Hogyan alakulhat ki egy a partikuláris etikai nézetektől függetleníthető „politikai kultúra", amely magasabb szinten a különböző etikai és kulturális háttérrel rendelkező állampolgárok azonosulására (az alkotmányos patriotizmusra) tarthat számot?

A politikai konszenzus elvárásának igénye és az életformák pluralitásának realitása közötti feszültség a *Tényszerűség és érvényesség*nek [Faktizität und Geltung, 1992] azon szöveghelyein sem oldódik fel, ahol Habermas az etikai diskurzusok deliberatív politikán belüli szerepének fontosságáról értekezik. Thomas McCarthy kiemeli például, hogy míg Habermas az egyik oldalról nagy figyelmet fordít az értékorientációk konfliktusaira, az etikai szempontot kimondottan konszenzuálisan mutatja be, amikor a demokratikus legitimációt a közösség történetének egy mélyebb önmegértésre épülő, úgynevezett *hermeneutikai* konszenzusától teszi függővé.[148]A pluralitás hangsúlyozása mellett Habermas több helyen beszél az egész politikai közösség szintjén megjelenő „életformáról" és kollektív identitások sokfélesége helyett *a* kollektív identitásról,[149] és úgy gondolja, hogy az etikai kérdésekre ugyanúgy adható „helyes válasz", mint az objektív valóság megismerésére irányuló kérdésekre. Amellett érvel, hogy a demokratikus diszkussziónak az összes érintett fél érdekeinek és értékeinek tisztázását lehetővé kell tenni, de arra kevesebb figyelmet fordít, hogy a mélyen az egyéni neveltetésben gyökeredző értékorientációk hogyan állnak össze egyetlen értékinterpretációvá.[150]

---

[146] Habermas: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 221-222.
[147] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 336.
[148] Uo. 343.
[149] Pl. Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 139.
[150] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 336.

Az etikai-politikai konszenzus lehetőségével szemben Habermas azt is kiemeli, hogy a politikai közösség tagjai konszenzushiány esetén fellebbezhetnek az univerzális morális normákhoz, és konszenzusra juthatnak a legáltalánosabb jogi vagy procedurális alapelvekben.[151]Ha azonban csak ez a lehetőség adott, akkor Habermas – eredeti céljaitól eltérően – a demokratikus jogállam egy „kétszintű" elméletéhez jut, mely szerint a jogállam polgárait egyik oldalról egyéni és kisközösségi értékartikulációk sokszínűsége a másik oldalról legfeljebb a legáltalánosabb morális normákban, vagy a „hogyan járjunk el, ha nincs megegyezés" kérdésében való egyetértés jellemzi.[152] Látnunk kell, hogy a politikai integrációnak ez a „kétszintű elmélete" nem azonos az alkotmányos patriotizmuson nyugvó kétszintű integrációval. Az alkotmányos patriotizmus elmélete azt sugallja, hogy az állampolgárok nem csak procedurális kérdésekben, vagy a békés egymás mellett élés, a „modus vivendi" kérdéseiben jutnak megegyezésre, hanem a közös átfogó normák, a politikai kultúra szintjén is. Az alkotmányos patriotizmus fogalmában az is benne rejlik, hogy a polgárok együttélése nem pusztán racionális megegyezésen, hanem egy közös, átfogó politikai kultúrával való érzelmi azonosuláson nyugszik.

Az elismerésért küzdő etikai-kulturális csoportok és a jogállam konfliktusa

Láthattuk, hogy Habermas idézett művei alapján nehéz megmondani, hogyan közvetíthetünk egy tetszőleges etikai-kulturális háttérrel rendelkező egyén és az egész társadalom politikai kultúrája között. További probléma, hogy mivel Habermas döntően a legitimáció konszenzuális feltételeire fordított figyelmet, háttérbe szorult egy olyan differenciált normatív szempont kidolgozása, amelyből a plurális társadalom jellegzetes konfliktusait – legyen szó a különböző kultúrák összeütközéseiről, vagy a politikai normákat követő és saját etikai meggyőződései szerint cselekvő polgárok konfliktusairól – értékelhetjük, és feloldásuk lehetőségeit megvizsgálhatjuk. Feltevésem szerint Habermas ennek a szempontnak a megragadására tesz kísérletet *A harc az elismerésért a demokratikus jogállamban* című tanulmányában.

Habermas ebben a tanulmányában egy elismerés-elméleti keretben fogalmazza újra a partikuláris etikai-kulturális csoportoknak a politikai társadalomhoz és a jogállam egészéhez fűződő viszonyát. A plurális társadalmak etikai-kulturális csoportjait korábban egymással

[151] Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
[152] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27, 338.

vitában álló, de konszenzusra kész csoportokként interpretálta. Ebben a tanulmányban azonban – Axel Honneth elismerés-elméletére támaszkodva – inkább olyan kollektív aktorokként, akiket kirekesztésük, megsértett identitásuk tapasztalata arra sarkall, hogy „egyenértékűségük elismertetéséért" küzdjenek a közös politikai arénában.[153]Mivel a demokratikus jogállamban ezek az elkerülhetetlen küzdelmek „kollektív jogokért" vívott harcokként artikulálódnak, a kollektív aktorok törekvései konfliktusba kerülhetnek az egyénekre szabott és univerzális, ugyanakkor a többségi kultúra által interpretált jogállami elvekkel. Úgy tűnik tehát, hogy az etikai-kulturális csoportok önértelmezési diskurzusai nem oldódnak fel problémamentesen az egész politikai társadalom diskurzusaiban. Habermas kérdése arra vonatkozik, hogy a polgároknak azok a küzdelmei, amelyeket kollektív jogaikért vívnak, vagy legalábbis azért, hogy egy életforma képviselőjeként elismerjék őket, nem robbantják-e fel az individuális, szubjektív jogok védelmére épülő jogállam kereteit? Tanulmányom szempontjából az a kérdés az érdekes, hogy partikuláris életformánk fennmaradásáért, elismertetéséért vívott küzdelmünk nem veszélyezteti-e egy tágabb, egyének közötti, ésszerű és morális konszenzust lehetővé tevő jogállam alapjait? A másik oldalról: vajon az individuumokra szabott, univerzális elvekre épülő jogállam megfelelő terep-e egy kollektíva önmegértésének processzusához, és elismerésének kivívásához, hagyományos életmódjának folytatásához?[154]

Habermas ebben a tanulmányában – a partikuláris életformák és a jogállami normák közötti feszültséget elismerve – Charles Taylor úgynevezett *összeegyeztethetetlenségre vonatkozó* tézisét bírálja, amely szerint az etikai-kulturális csoportok kollektív identitásának elismerése bizonyos esetekben feloldhatatlan ellentmondásba kerül az egyenlő szubjektív szabadságot biztosító jogállami elvekkel. Taylor szerint a klasszikus liberális jogállam – amelyet a liberalizmus *első* modelljének nevez – a jogtársaknak pusztán az egyenlő szubjektív szabadságjogokat biztosítja, és a mindenkinek kijáró tiszteletet egy jogilag alátámasztott autonómia formájában juttatja érvényre.[155] Taylor álláspontja szerint az individuális jogokra fókuszáló jogállami mechanizmusok nincsenek tekintettel a veszélyeztetett életformák fennmaradására. E felfogás szerint az individuum jogállami védelme és az életformák védelme tehát konkurens viszonyban állhatnak: a konkrét jogi vagy politikai döntések esetén

[153] Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 237. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994. 193; a „kollektív életformák megvetésének" honneth-i artikulásáról ld. Weiss János: *Az elismerés elmélete*, Áron kiadó, Budapest, 2004. 56-57.
[154] Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 237.
[155] Uo. 242.

előfordulhat, hogy az egyén méltóságának védelme csak a hagyományos közösség integritásának megsértésével valósulhat meg. Canovan példájánál maradva: erről lenne szó, ha a francia iskolákban a laicitás elvére hivatkozva általánosan megtiltanák a fejkendő viselését. De lehetséges olyan politikai döntés is, amely azáltal védelmezi egy hagyományos közösség szokásait és fennmaradását, hogy sérti az egyéni méltóságot. Erre a nacionalista szempontokat szem előtt tartó politizálás mellett példaként szolgálhatnak azok a döntések, melyeknek megszületésekor a bíróság – meg nem engedhető módon – tekintettel van a jogalanyok hagyományos életmódjára. Franciaországnál maradva: ezt a vádat is felhozták például azzal a lille-i bíróval szemben, aki 2008-ban a férj kérésére azért nyilvánította érvénytelennek egy muzulmán pár házasságát, mert a menyasszony hazudott a szüzességéről.[156] Taylor szerint a jogállam és a veszélyben lévő életformák konkurens viszonyának gátat szabhatunk egy olyan rendszer bevezetésével – ezt hívja liberalizmus 2-nek –, amely az individuális jogokat kollektív jogok biztosításával egészíti ki, és amely megengedi, hogy a túlélésért küzdő kulturális csoportok akár alapjogokat is korlátozó státusz-garanciákat kapjanak.[157]

Az individuum és etikai-kulturális háttere

Habermas Taylor-kritikájának fontos eleme annak bizonyítása, hogy az individuális viszonyokat szabályozó jogrendszer is lehetőséget biztosíthat az etikai-kulturális életformák tagjainak önértelmezésére, és életformájuk elismerésének kivívására. Habermas bemutatja, hogy az individuum védelmét és jogi integritását garantáló jogállami elvek tiszteletben tartása egyszersmind a fejlődését elősegítő etikai-kulturális háttér védelmével is együtt jár. Kiemeli, hogy a jogállam által védett individuum nem „készen találja magát" a társadalomban, individuummá válása komplex szocializációs folyamat eredménye; az individuum csak társadalmasodás révén, csak hagyományai ismeretében és azok felülvizsgálata során válhat individuummá. Az egyes ember identitása elválaszthatatlan tehát az etikai csoportok „kollektív identitásaitól", mivel azonban plurális társadalmakban az egyén több etikai csoporthoz kapcsolódik, etikai és jogi integritásának megőrzése, csak az etikai sokszínűség, a kulturális identitások hálózatának megőrzésével lehetséges. Ha tehát a jogállam komolyan veszi az individuum jogi integritásának védelmét, az egyénnek nem pusztán a privát jogait

[156] Ld. Michaela Wiegel: *Die falsche Jungfrau*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2008. június 9.
[157] Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1993. 16.

védelmezi, hanem azokat a „közös, interszubjektív tapasztalati- és élet-összefüggéseket” is, amelyekben az egyének szocializálódtak és amelyekben identitásuk kialakult.[158] Kérdés azonban, ha a különböző életformákat, mint az individuumok szocializációs hátterét védelem illeti meg, nem jutunk-e mégis olyan politikai álláspontoz, amely szerint az egyén szabad döntésénél bizonyos esetekben előnyt élvez az etikai-kulturális életformák jogállami védelme? Nem jut-e tehát Habermas – szándékaitól eltérően – arra a tayloriánus álláspontra, hogy az individuális jogvédelmet ki kell egészítse a veszélyben lévő életformák saját jogon történő védelme?

Habermas szerint fontos jelentősége van annak a feltételnek, hogy az etikai-kulturális háttér jogállami védelme egyedül az individuum integritásának védelmével igazolható. Az tehát, hogy az individuum a „kulturális tagságra vonatkozó jogok hordozója”,[159] nem pusztán azt jelenti, hogy az individuum elválaszthatatlan az individualizálódását meghatározó etikai-kulturális háttértől, hanem azt is, hogy kritikusan tud viszonyulni saját kultúrájához és a többségi kultúrához. Az elismerésért vívott harc lényeges eleme, hogy a saját életformája elismertetéséért küzdő állampolgár rendszerint a vele szemben álló többségi kultúrából (például a nemzeti szabadságharcok történetéből) merít elemeket saját kultúrája igazolásához. Az elismerésért küzdő állampolgár nem csupán a saját kultúrája és a domináns kultúra közös elemeire hivatkozik, hanem a domináns kultúra történetére, pontosabban a domináns önértelmezés perspektívájából interpretált univerzális jogelvekre. Ebből az következik, hogy a jogállam életformák védelmére vonatkozó kötelezettsége nem minden kultúra értékesnek tartásából, vagy a világ civilizációjához való egyenlő hozzájárulásából adódik, hanem az individuum jogigényéből: abból, hogy neki is annyi joga van életformája fenntartásához, mint a domináns kultúrát osztóknak. Taylor elképzelésével ellentétben tehát az etikai-kulturális csoportok koegzisztenciájának védelméhez nem szükséges az individuális jogvédelmet kollektív jogvédelemmel kiegészítenünk, védenünk kell azonban az individuumnak azt a jogát, hogy intenzív párbeszédet folytathasson más kultúrákhoz tartozókkal.

A másik oldalról viszont az a kérdés adódik, hogy egyén szabad döntéseire és kommunikációjára vonatkozó jogállami védelem nem gyorsítja-e föl épp azoknak a hagyományos életformáknak a felbomlását, amelyek lehetővé tették az egészséges, szabadon dönteni képes individuumok integritásának kialakulását? Habermas válaszához látnunk kell, hogy szerinte döntő különbség van a „fajok konzerválásának ökológiai szempontjait” a

[158] Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat,* in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 258.
[159] Uo. 258.

kultúrák védelmére átvivő „adminisztratív fajvédelem” politikája és a tagokat az általuk szabadon választott kulturális háttérrel együtt védelmező jogállami politika között. A kulturális hagyományok és életformák a modern társadalmakban nem az állami védelmük révén reprodukálódhatnak, hanem azáltal, hogy bizonyos személyeket a hatásuk alá vonnak, meggyőzik a személyek egy csoportját, és a hagyományok „produktív elsajátítására” ösztönzik őket. Ebből az következik, hogy a hagyományos életformák kollektív jogokkal történő védelme nemcsak szükségtelen, hanem normatív értelemben problematikus. Ha az állam a különböző etikai és kulturális csoportok védelmét kollektív jogokkal biztosítaná, az egyénnek éppen azt a választási szabadságát venné el – az igent vagy nemet mondás lehetőségét –, amely az értékes hagyományok produktív továbbvitelének garanciája.[160] Az etikai és kulturális csoportok változatlan formában történő állami védelme ellentmondásba kerül annak az egyéni teljesítménynek a kibontakozásával, amely lehetővé teszi az átalakulni képes kultúrák továbbélését.

Habermas szerint a demokratikus jogállam csak akkor képes az individuum szocializációja szempontjából fontos etikai-kulturális háttér és a szabad egyéni választás egyidejű védelmére, ha nem az etikai-kulturális közösség hagyományai konzerválásának, hanem e hagyományok reprodukciójához szükséges kritikai és hermeneutikai teljesítmények kibontakozásának *lehetőségét* teremti meg. Az individuum védelmét célzó jogállami normákkal csak azoknak az etikai-kulturális életformáknak a védelme egyeztethető össze, amelyek a hozzátartozóikat a hagyományok továbbvitelére ösztönzik, amelyek azonban nyitva hagyják annak lehetőségét, hogy más tradícióktól tanuljanak, vagy idővel más tradíciók szerint éljenek.[161] A jól működő jogállamban tehát a hozzátartozók azonosulása és kritikus felülvizsgálata jóvoltából védelemre tarthat igényt minden öntranszformációra képes, más tradíciók felé nyitott etikai-kulturális hagyomány. E hagyományok védelme egyszersmind megfelelő hátteret nyújthat az újabb, nem „gyökértelen”, de szabadon dönteni képes generáció kialakulásához.

Habermas példája nyomán az etikai-kulturális életformák és az univerzális jogállami normák viszonyának differenciáltabb képe rajzolódik ki, mint ahogy a korábbi művekben láthattuk. Habermas példája egyrészt egy individualisztikus és proceduralisztikus jogfelfogás irányába mutat. Mivel csak a vitában részvevő autonóm individuum képes értékítéletet mondani közösségének hagyományairól, továbbra is az individuális – privát és nyilvános –

[160] Uo. 259.
[161] Uo. 259.

autonómiát védelmező jogelvek maradnak a „jogrendszer differenciálódásának motorjai”.[162] Aki jogállami keretek között teljes jogú tagságért, vagy életformája egyenrangúságáért küzd, annak továbbra is az egyéni szabadságjogokat garantáló jogállami normákhoz kell fellebbezni. A procedurális jogelvek folyamatos szem előtt tartása azonban nem jelenti sem azt, hogy a politikai viták az életformák kontextusait figyelmen kívül hagyó, neutrális vagy morális diskurzusokra redukálhatók, sem azt, hogy az életformák különbségeiből fakadó nézeteltérések feloldhatóak a kontextus-független morális normákra való hivatkozással. Ellenkezőleg: mivel az egyenlőséget garantáló jogelveket a kontextustól függően kell értelmezni és alkalmazni, megnő azoknak a sokszínű társadalmi mozgalmaknak a szerepe, melyeknek nézőpontjából az általános elvek újabb és újabb interpretációt nyerhetnek. Ezek az újabb interpretációk szavatolják, hogy a jogelveket ne a többség „hamis klasszifikációi” alapján, paternalisztikus módon értelmezzük. Ezért írja Habermas, hogy „[a] normatív szempontok helyzete egyébként a társadalmi mozgalmak és politikai harcok nélkül igen rosszul állna.”[163]

Habermas leírását vizsgálva arra a következtetésre juthatunk: az abból adódó konfliktusok, hogy bizonyos etikai vagy kulturális csoportok szemében a jogállami normák domináns értelmezése nem azonosulásra méltó, nem oldható fel egyszer s mindenkorra, az individuumra szabott jogállami elvek ugyanakkor megfelelő biztosítékot jelentenek az etikai szempontok érvényesülésére. Ez a modell a kívülről érkező, eltérő életformával rendelkező személy bevonását a szabadságjogokhoz való fellebbezés lehetőségével biztosítja, és aláhúzza az új etikai perspektíva megjelenésének jelentőségét. Továbbra is kérdéses azonban, hogy a jogállami intézmények összességében inkább nyitottakként és értéksemlegesekként jellemezhetők, amelyekben a legkülönbözőbb életformák képviselői közötti konfliktusok is kihordhatók? Vagy inkább olyan, a domináns önértelmezést is kifejező intézményekként, amelyek a konfliktusokon túlmenően a politikai társadalom érzelmi azonosulására, *patriotizmus*ára is számot tarthatnak?

A jogok legitimitásának „dialektikus modellje”

Habermas gondolatmenetéből következik, hogy nem csak azok támaszkodhatnak érvényben lévő „jogi normákra”, akik a fennálló jogállami intézményeket az újonnan megjelenő hagyományos etikai-kulturális csoportokkal való esetleges konfliktusban

[162] Uo. 245-246.
[163] Uo. 243.

védelmezik. Azok is jogi normák védelmére szorulnak, akik etikai-kulturális normáiknak jogállami keretek között próbálnak érvényt szerezi, például saját életformájuk elismertetéséért küzdenek, vagy egy „megsértett kisebbség jogaira" hivatkoznak. A felmerült kérdések megválaszolása előtt érdemes tehát közelebbről megvizsgálni a jogi normák természetét, a morális és etikai normákhoz való viszonyát.

A modern jogot Habermas szerint egy alapvető kettősség jellemzi. A modern jogi normák egyik oldalról *formális*ak, *individuális*ak és *procedurálisan tételezett*ek. A modern jog *formális*, mert nem avatkozik be döntően a polgár etikai viszonyaiba és életvezetésébe: a modern jogban az az elv jut kifejezésre, hogy mindent meg szabad tenni, ami nem tilos. A modern jogi normák *procedurálisan tételezett*ek, mivel demokratikus eljárásnak köszönhetik legitimitásukat – ha komolyan felmerül, hogy a döntéshozatali eljárás nem demokratikusan zajlott, a jogi norma érvényessége megkérdőjelezhető. Láthattuk továbbá, hogy a demokratikus folyamatban megalkotott jogi normák *individuumokra szabottak*: a szubjektív jogok hordozói nem csoportok, hanem egyének. A jogi normák azáltal, hogy átfogóak, individuumokra szabottak és univerzális elveket juttatnak érvényre, hasonlóságot mutatnak a morális normákkal, azoktól bizonyos vonásaikban mégis döntően különböznek: a morális normák megsértésével szemben például többé-kevésbé világosan előrelátható, államilag szabályozott szankciókat vonnak maguk után. A jogi normák tehát lényegüket tekintve *kényszerítő jellegűek*.[164]

Habermas szerint a politikai filozófusok és jogi teoretikusok jelentős része megragad a jogi normáknak ennél az univerzalisztikus és individualisztikus értelmezésénél. Nem pusztán liberális szerzőkre jellemző, hogy a jogot a morális normák kifejeződéseként jellemzik. A kommunitarista Charles Taylor is úgy gondolta: a demokratikus jogállam neutralitása úgy értelmezhető, hogy a jogrendszer „vak a kulturális identitásokkal szemben", és hogy a jó életre vonatkozó kérdések nem képezik a pártatlan jogi szabályozás tárgyát – ezért sürgette az alapjogok garantálása mellett a hagyományos kultúrák túlélését garantáló pótlólagos elvek bevezetését.[165]

Habermas szerint a jogi normáknak ez az interpretációja figyelmen kívül hagyja a jog partikuláris oldalát. A jogi normák ugyan individuumokra szabottak és proceduralisztikusan tételezettek, ugyanakkor *pozitív*ak: a jogi normák egy konkrét, térben és időben meghatározott, speciális értékekkel rendelkező törvényhozó döntéseire vezethetők vissza és egy földrajzilag meghatározott államterületen, egy „jól körülírható érvényességi szférán

[164] Uo. 250-251.
[165] Uo. 252.

belül" érvényesek. Mivel a jogi normák megszületésekor egy politikai társadalom tagjai hatnak vissza önmagukra „kötelező kollektív programok" formájában, a jogi normákat nem redukálhatjuk morális normákra: minél konkrétabb esetet kell jogi normák által szabályozni, annál elkerülhetetlenebb a partikuláris történeti szempont megjelenése a döntéshozatalban. Az önmagának a jog médiumán keresztül programokat alkotó politikai társadalom nem lehet vak a tagok politikai akaratának céltételezéseire és az életformák kérdésére: a jogi normák az életformák kontextusaiba ágyazódnak, a jogi normák lefektetésének tehát a politikai közösség önismereti diskurzusaira is támaszkodnia kell.[166]Mivel azonban a jogérvényesség alapvető feltétele a jogi normák procedurális jellege, általánossága és individuumokra vonatkozása, azt a kommunitarista álláspontot sem fogadhatjuk el, hogy a jogok megvalósítása pusztán etikai kérdés. A politikai társadalomnak a jogalkotás során úgy kell visszahatnia önmagára, hogy közben a jog univerzális karakterére is figyelemmel van, és nem rombolja szét a jogrend procedurális alapjait.

Thomas McCarthy szerint abból, hogy a jogi normák morális (emberi jogi és procedurális) szempontból és a konkrét jogi közösség életmódjának vagy önmegértésének nézőpontjából is értékelhetőek, „a jog legitimációjának dialektikus modellje"[167] következik. Egy konkrét jogrend vagy jogállam értékelésekor nem egy etikailag neutrális, morális rendet vizsgálunk, hanem egy konkrét történeti közösség jogrendjét, amelyben az életformákra vonatkozó erős döntések nyilvánulnak meg: például mi a hivatali nyelv, milyen „nemzeti értékekre" épül az iskolai szocializáció, vannak-e családokat védő intézmények, vagy kap-e valamely egyház intézményes garanciákat. A konkrét jogrend tehát szükségszerűen „etikailag impregnált",[168] párhuzamosan kritizálható a jogállamban élők autentikus etikai-kulturális életformájának nézőpontjából és az univerzális, demokratikus vagy emberi jogi normák nézőpontjából: mindkét dimenzió meghatározza a jogállam fejlődését.

Az, hogy a jogrendszer etikailag impregnált, azt jelenti, hogy jó esetben érzékenyen reagál a közösség tagjainak önértelmezési diskurzusaira, kifejezi a közösség becsben tartott értékeit, ugyanakkor lehetőséget biztosít az állampolgároknak, hogy kritikát fogalmazzanak meg a közösség életformáival szemben. Habermasnak azonban a jogállam etikai impregnáltságának elfogadásával azt a gondolatot is fel kell adnia, hogy egy konkrét jogállam, adott pillanatában minden polgárának vagy minden, az államban fellelhető

[166] Uo. 254.
[167] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27. 354.
[168] Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 255.

szubkultúrának az értékeit egyenlő mértékben fejezi ki. Bármennyire is érvényesít univerzális jogelveket a konkrét jogállam, a jogelvek, a jogi szabályozások rendszerint a domináns, többségi életformát is kifejezik, és a jogállam etikai tartalma az államnemzet lakosságának összetételétől függ. Mivel a plurális társadalmakban szükségszerűen megjelennek olyan csoportok, amelyek életformája ellentétben áll a konkrét jogállam által kifejezett domináns önértelmezéssel, elkerülhetetlen, hogy újra és újra fellángoljanak a viták, a konfliktusok a többségi kultúrát képviselők és a védekezésre kényszerült, megvetett kisebbségek között.[169]Ezek a kulturális harcok nem külsődlegesek a jogállami fejlődés vagy az „alapjogok realizálása" szempontjából, hiszen az alapjogoknak azt az interpretációját kell megtalálni, amely leginkább kifejezi a közösséget alkotó egyének autentikus önértelmezését, ugyanakkor lehetővé teszi a domináns kultúrát nem osztó személyek inklúzióját. Ez pedig azt mutatja, hogy az alapjogok realizálása nem pusztán jogi és politikai konszenzust követel, hanem jogállami keretek között zajló kulturális-politikai konfliktusokat is.[170]

Az alkotmány megvalósításának generációkon átnyúló projektje

Az elemzésnek ezen a pontján a demokratikus jogállam egyrészt univerzális elvek, másrészt egy domináns önértelmezés megtestesítőjeként jellemezhető. Mivel az univerzális elvek az életformák kontextusára is érzékeny jogi normákban fejeződnek ki, érthető, ha a társadalom döntő része nemcsak ésszerűen helyesli, hanem életformájának, önértelmezésének perspektívájából is azonosulni tud a történeti kontextusba ágyazott jogállami elvekkel. De hogyan tudnak azonosulni a politikai kultúrával mindazok, akiknek életformája döntően különbözik a többség életformájától? Vagy a kívülről érkezők „be kell érjék" a kevésbé érzelmileg motivált, az „egyet nem értés" eseteit szabályozó, procedurális elvek mentén történő csatlakozással? Összeegyeztethető a pusztán ésszerű elvek mentén történő csatlakozás az érzelmi azonosulást is kifejező alkotmányos patriotizmus gondolatával?

Ahogy láttuk, Habermas úgy gondolja, ez a probléma megoldható az „alkotmányos patriotizmussal", az etikai és politikai integráció erőteljes szétválasztásával: amíg a polgárok egy átfogó politikai kultúrával azonosulni tudnak, nem érdekes, hogy milyen partikuláris és etikai nézeteket vallanak. Ugyanakkor, hogy az univerzális normák ne sérüljenek és az új polgárok bevonása lehetővé váljon, a polgároknak politikai és nem etikai szinten kell

[169] Uo. 254-255.
[170] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27. 354.

megegyezésre jutniuk. Az eddigi megfontolásaink alapján azonban egyetérthetünk Thomas McCarthynak azzal a kritikájával, hogy a politika szférája Habermas e tanulmánya alapján inkább tűnik az eltérő érdekek és az alapjogok interpretációjáról szóló konfliktusok arénájának, mint konszenzuális értékek szférájának.[171]A polgárok akár el is fogadhatják az univerzális procedurális elveket, az elvek interpretációjáról szóló konfliktusaik feloldhatatlannak tűnnek. A feszültség feloldásának érdekében Habermas az elemzett cikkben két fontos lépést tesz. Egyrészt hangsúlyozza az alkotmány megvalósításának (mint az alapjogok életformák, önértelmezések perspektívájából történő interpretációjának) dinamikus jellegét. Másrészt etika és politika szétválasztásának egy általánosabb elméletét fejti, ki és hangsúlyozza a politikai közösség tagjaitól elvárható önreflexivitás jelentőségét.

Habermas szerint a döntések alapjául szolgáló politikai kultúra ideális esetben érzékenyen fejezi ki az államnemzet összetételének változásait: új személyek csatlakozásával új diskurzusok születnek, amelyek új eredményei más megvilágításba helyezhetik az alkotmányos elveket. A később születettek, a bevándorlók mindig hozzájárulnak „az alkotmány készen talált projektumának" folytatásához.[172]Az alkotmány megvalósításának dinamikus projektjét, melyben egy politikai kultúra közvetít a részben az általános jogállami vagy procedurális elvek, részben a történetileg változó politikai közösség önértelmezése között, Jan-Werner Müller alkotmányos patriotizmusról szóló könyve alapján körkörös folyamatként képzelhetjük el.[173] E folyamat során a politikai közösség tagjai önértelmezésük nézőpontjából értékelik az alkotmányos elveket, majd az értékrendszerük szerint újradefiniált elvek perspektívájából értékelhetik közösségük normáit és történetét. Ezután az alkotmányos elvek fényében újraértékelt önértelmezések nézőpontjából ismét új interpretáció alkotható az alkotmányos elvekről, és így tovább. Az alkotmány megvalósításának dinamikus projektje ebből a szempontból olyan folyamat, amelyben az univerzális jogelvek érvényre juttatása és egy politikai közösség tagjainak önértelmezési diskurzusai egymást erősítik. Ugyanakkor olyan folyamat, amelynek középpontjában nem egy változatlan alkotmány, nem egy változatlan politikai kultúra és nem egy változatlan összetételű politikai társadalom áll. Az értelmezés korábbi szintjén interpretált alkotmányos elvek az új összetételű társadalom nézőpontjából nyernek új értelmezést, de az új polgárok önértelmezésére is döntős hatással van, hogy történetüket és életformájukat etikailag impregnált jogállami elvek nézőpontjából

[171] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27. 355.
[172] Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 255.
[173] J-W. Müller azonban a jogelvek és az etikai önértelmezés viszonyának tisztázásakor „politikai kultúra" helyett előszeretettel használja az „alkotmányos kultúra" elnevezést.

értékelhetik.[174] Az életformák sokszínűsége és az univerzális elvek között közvetítő politikai kultúra ebből a nézőpontból nem pusztán a jogállami elveknek a domináns önértelmezés nézőpontjából történő interpretációja. A politikai kultúra azt az elvárást is kifejezésre juttatja, hogy az újonnan megjelenő és átalakuló önértelmezési diskurzusok szempontjából mindig felül kell vizsgálnunk a jogelvek domináns interpretációját; és azt az elvárást is, hogy vizsgáljuk felül saját etikai életformánkat és önértelmezésünket abból a szempontból, kompatibilis-e a jogállami normákkal.

Habermas tehát az alkotmány megvalósítását végtelenbe nyúló, dinamikus projektként értelmezi, a politikai kultúrát pedig olyan norma-rendszerként, amely nem csak az azonosulás-tudatot, hanem a meglévő alkotmánnyal és politikai hagyománnyal szembeni kritikai hajlamot is erősíti. Ebből az következik, hogy a partikuláris etikai és kulturális identitással rendelkező személyeknek az alkotmányhoz vagy az államhoz fűződő viszonyát sem foghatjuk fel egyszerűen „azonosulásként": az alkotmányban kifejeződő elvekhez, vagy azok interpretációjához fűződő viszonyunkat nem foghatjuk fel egy változatlan és feltétlen lojalitás teljesítéseként egy változatlan tárgy irányába.[175] Az alkotmány megvalósításának generációkon átnyúló projektként való értelmezése azt feltételezi, hogy a jogok realizálása „kollektív tanulási folyamat", amely az állampolgároknak azon a törekvésén alapul, hogy az alkotmányos elvek lehető legjobb interpretációját nyújtsák. Arra azonban nincs garancia, hogy e tanulási folyamat sikeres lesz, és kimondottan káros, ha az alkotmányos projekt nyugvópontra jut; mondjuk, ha az alkotmány egyszerűen egyetlen közösség, vagy a többség etikai identitását fejezi ki.

Az alkotmányos elvek interpretációja és a politikai társadalom tagjainak önértelmezése közötti produktív feszültségből az is következik, hogy adott időpontban nem azonosulhat minden polgár egyenlő mértékben az alkotmányos elvekkel és azok domináns interpretációjával. Azok, akik életformájukkal új szempontot hoznak be az alkotmányos elvek interpretációjának küzdelmébe – pl. bevándorlók, új generációk – az alkotmányos elvek domináns interpretációjának szempontjából újraértelmezhetik saját történetüket vagy az egész politikai közösség történetét. Érthető azonban, ha – alkotmányuk procedurális tartalmának ésszerű elfogadása mellett – kevésbé kötődnek érzelmileg az alkotmány történeti kontextusához. Ebből a szempontból azt a kérdést tehetjük fel Habermasnak, hogy az alkotmányos elvek széles körű elfogadását és az állampolgároknak az alkotmány történeti kontextusához fűződő vegyes érzelmi viszonyát valóban jellemezhetjük-e (alkotmányos)

[174] Müller, Jan-Werner: *Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010. 72.
[175] Uo. 74.

*patriotizmus*ként. Habermas szerint azonban az újonnan érkezők és az új generációk is arra motiváltak, hogy az alkotmányos jogállamban az ő önértelmezésüket is kifejező jogelvek szülessenek. Az alkotmányos patriotizmus fogalma megtévesztő, mivel a „patriótától" nem pusztán érzelmi azonosulást, hanem az alkotmányos elvek ésszerű helyeslését, és a saját életforma és a történeti kontextus esetleges ambivalenciájának belátását is elvárja. Jan-Werner Müller azonban – azokkal a kritikusokkal szemben, akik az alkotmányos patriotizmust „vérszegénynek" vagy pusztán ésszerű azonosulás kérdésének tartják[176] – kiemeli, hogy az alkotmányos patriotizmus ugyan nem patetikus eszmény, viszont csak akkor működőképes, ha a politikai közösség érzelmi sokszínűségére épül. Az alkotmányos patriotizmus eszméje nem pusztán patetikus történeti büszkeségre épül (bár nem zárja ki a jogos büszkeség-érzést), hanem olykor jogos felháborodásra, szégyenérzetre vagy az új generációk, az új tagok kétkedés-érzésére.[177]

Fundamentalista és önreflexív életformák

Korábban azt is láthattuk azonban, hogy Habermas az alkotmányos patriótától nem pusztán érzelmi azonosulást, vagy érzelmek által vezérelt interpretációs küzdelmet, hanem a jogállami elvek ésszerű helyeslését is elvárja. Az elemzett tanulmányban Habermas tehát fenntartja azt az álláspontját, hogy a politikai társadalomban tapasztalható értékpluralizmus, érzelmi sokszínűség és az interpretációs konfliktusok ellenére a polgárok között létrejöhet egy ésszerű, procedurális konszenzus. Hogy megnézzük, hogyan lehetéses ez, érdemes Habermasnak ahhoz a szöveghelyéhez fordulnunk, ahol különbséget tesz egy kortárs jogállamban tapasztalható „fundamentalista" és önreflexióra képes életformák között.

Habermas szerint fundamentalisták nem abban különböznek a többi állampolgártól, hogy a jogállami intézményekkel szemben életformájuk és kultúrájuk alapvetéseire támaszkodva fogalmaznak meg kritikát – az eddigiek szerint a jogállami normák mindig újraértékelhetők etikai és kulturális normák fényében is. A különbség alapja Habermas szerint, hogy a fundamentalizmus – az önreflexív életformákkal ellentétben – önellentmondásos és „ironikus kísérletként" jellemezhető. A fundamentalizmus „iróniájának",

[176] Müller itt elsősorban Böckenfördére gondol, aki az alkotmánypatriotizmust „halvány szemináriumi gondolatnak"és Martin Walserre, aki Böckenfördéhez hasonlóan a koncepció túl intellektualizált vonásait emelte ki. Lényegében mindketten az kritikát fogalmazták meg Habermas alkotmányos patriotizmusról szóló korai koncepciójával szemben, hogy lehetetlen a politikai társadalmat pusztán ésszerű elvek mentén összekovácsolni, elfeledkezve a közösségi összetartozás érzelmi feltételeiről. E. W. Böckenförde: Die Nation, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1995. szeptember 30. és M. Walser: *Über Deutschland reden: Ein Bericht*. In*: Deutsche Sorgen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997. 418.

[177] Müller, Jan-Werner: *Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010. 76-77.

ellentmondásának egyik oldala, hogy csak a modernizáció körülményei között léphet fel: miután megnő a távolság az egyre inkább privát szférába húzódó értékek pluralizmusa és az intézmények által kifejezett normák között, a fundamentalizmus a „szétesett szubsztancialitás utánzására" tesz kísérletet. A fundamentalizmus tehát önképével ellentétben alapvetően modern jelenség, a modernség kihívására választ kereső „megújulási mozgalom".

A fundamentalizmus ellentmondásosságát erősíti, hogy pusztán az életforma egy kiragadott elemének „restaurációjával" próbál önmagának stabilitást teremteni. Ezáltal azonban épp a fellépésének és viszonylagos sikerének lehetőséget adó modern, demokratikus politikai társadalom egy lényeges előfeltevésének tagadásával – hogy a politikai arénában csak a politikai nyilvánosságban racionálisan megindokolható normák támaszthatnak igényt érvényességre – próbál érvényt szerezni önmagának.

Habermas a nem-fundamentalisztikus életformákat és hitbéli tartalmakat rawlsiánus szóhasználattal „nem ésszerűtlen átfogó doktrínákként" (not unreasonable comprehensive doctrines) jellemzi. E meggyőződések képviselői is a jó életre vonatkozó elképzeléseket fogalmaznak meg, és a jóról alkotott koncepciójuk érvényességéért és elismertetéséért küzdenek a nyilvánosságban. E harc közben azonban reflexív beállítódás jellemzi őket: e küzdelemben ugyan a jóról alkotott hagyományos elképzeléseik lebegnek szemük előtt, ugyanakkor autentikus igazságukért küzdő, szabad és egyenlő felekként ismerik el azokat is, akikkel szemben érvényességi igényeik igazolására törekszenek. E nem-fundamentalisztikus törekvések nyitottak az öntranszformációra, képviselőik nem zárkóznak el attól, hogy a más hagyományokkal való viták és során módosítsák feltevéseiket. Nem akarják feladni érvényességi igényeiket, ugyanakkor nyitottak arra, hogy az „egyenjogú koegzisztencia",[178] és az „ésszerű pluralizmus"[179] keretei között éljenek olyan polgártársakkal is, akik a sajátjukkal nem kompatibilis az etikai koncepcióikat vallanak. Az *etikai értékek*en alapuló integrációval szemben a közös *politikai kultúrá*n alapuló integráció tehát csak olyan önreflexív felek között lehetséges, akik ésszerű, szabad és egyenlő, autentikus igazságukért küzdő felekként ismerik el egymást. Olyan felek között, akik képesek arra, hogy etikai céltételezésük mellett lehetőséget biztosítsanak „az indokolt egyet-nem értésnek", ugyanakkor nem pusztán egy *modus vivendi*, hanem a meggyőződések civilizált vitájának lehetőségét is szem előtt tartják.[180]

---

[178] Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 262.
[179] Rawls: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993. 135.
[180] Thomas McCarthy: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in. Rechstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27. 357.

Etika és politika szétválasztásának absztraktabb szintje

Habermas koncepciója szerint tehát az egymást szabadként és egyenlőként elismerő állampolgárok integrációja erőteljesen elválik a közös életformán vagy a jó valamely közös koncepcióján alapuló etikai és kulturális integrációtól. Az elemzésnek ezen a pontján azonban ismét feszültségbe kerül a pusztán procedurális vagy állampolgári konszenzuson nyugvó politikai eszmény azzal a habermasi gondolattal, hogy a politikai kultúra nemcsak az állampolgárok ésszerű konszenzusán, hanem az állampolgári nemzet közös történeti tapasztalat-összefüggésein alapul, és a polgárok azonosulására is számot tartó, etikailag nem neutrális érték- és normarendszert képez.

Habermas az elemzésnek ezen a pontján belátja, hogy a politikai kultúrát nem jellemezheti pusztán az állampolgárok valamely közösségének egységes és konfliktusmentes öninterpretációjaként. A politikai kultúrát ezért inkább egy olyan *interpretációs horizont* letéteményeseként jellemzi, amelyen belül az alapjogok interpretációja és a köztársaság polgárainak önértelmezése zajlik a történeti tapasztalatok és az aktuális események fényében.[181] A közös értelmezés kialakítására felhozott példa egy olyan diskurzusról szól – az 1986/87-ben lezajlott német történészvitáról –, amelyben a lehető legeltérőbb történeti interpretációk csaptak össze.[182] Ez a vita ugyan konszenzus nélkül zárult, mégis a mai napig a tudatos és identitáskereső német polgárok fontos vonatkoztatási pontja.

Ez a példa tehát azt sugallja, hogy egy emberi jogi vagy procedurális konszenzuson túl a közös politikai kultúra nem vár el mindenki által osztott közös interpretációt: a *közös interpretációs horizonton* egy vita szereplői ugyanazokról az alapelvekről, a közös történelem radikálisan eltérő interpretációinak nézőpontjából alakíthatják értelmezésüket. Habermas azonban azt reméli, hogy a közös történelmi hagyomány és tapasztalat, és a törekvés, hogy közös interpretációt alkossanak az alapjogokról, a radikális nézetkülönbségek ellenére is „szilárd vonatkozási pontot" képezhet az alkotmányos patriotizmus számára. Vagy legalábbis,

---

[181] Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 263.

[182] Habermas rövid politikai írásaiban és előadásaiban gyakran utal a történészviták jellegzetes, fel nem oldott konfliktusaira. Éles törésvonalat fedez fel például a történeti hagyománnyal szembeni bizalmon alapuló „neohistorikus" álláspont és a megszakadt történeti kontinuitást, a történetírás kritikai vonásait hangsúlyozó álláspont között (S. Friedländer, D. Sternberger). Ld. Habermas: *Grenzen des Neohistorismus*, in. Die nachholende Revolution, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,1990. 149-150. *Nochmals: Zur Identität der Deutschen. Ein einig Volk von aufgebrachten Wirtschaftsburgern?* in. Die nachholende Revolution, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,1990. 220. *Történeti tudat és posztttradicionális identitás. Megjegyzések az NSZK nyugati orientációjáról.* in. Szociológiai Figyelő, 1989/4. 6.

hogy a közös interpretációs horizonton az elvont jogelvek „a polgárok motivációival és lelkületével” oly módon találkoznak, hogy „egy szabad és egyenlő emberekből álló egyesülés létrehozására vonatkozó dinamikus projekt hajtóerőivé” válhatnak.[183]

A közös interpretációs horizont lehetőségének felvázolása lehetővé teszi Habermasnak, hogy a politikai kultúra olyan képét jelenítse meg, amelyben a procedurális konszenzusra törekvő polgárok interpretációs küzdelmei nem oldódnak fel maradéktalanul, a polgárokat mégis közös önértelmezés kialakítására motiválják. Még mindig kérdés azonban, a politikai kultúra hogyan teszi lehetővé az új nézőponttal bíró személyek (az új generációk tagjai vagy a bevándorlók) bevonását, ha nemcsak az egymással konfliktusban álló nézetek közös interpretációs horizontját biztosítja, hanem olyan etikai impregnáltsággal is bír, amelyben egy közösség tagjai „felismerhetik önmagukat”?

Habermas megoldási javaslata szerint *az interpretációs küzdelmekre motivált és a politikai kultúra etikai tartalmával többé-kevésbé azonosulásra képes személyeknek – az alkotmányos patriótáknak* – soha nem szabad feloldódniuk a politikai kultúra etikai kontextusában. Ápolniuk kell a politikai kultúra univerzális tartalmainak továbbélését és azonosulásuk ellenére erősíteniük kell a politikai kultúra etikai tartalmára vonatkozó kontingencia-tudatot. A politikai kultúrát tehát nem jellemezhetjük tisztán az ésszerű azonosulásra számot tartó univerzális elvek gyűjteményeként, de pusztán az etikai életformák felett álló, átfogó és feltétlen érzelmi azonosulásra számot tartó értékek szférájaként sem. A politikai kultúrában egy „történetileg meghatározott” *procedurális kontextus* fejeződik ki, amellyel érzelmileg azonosulhatunk, amelyben azonban az univerzális jogelvek tükröződnek.[184] A szabadságszerető politikai kultúra a benne szocializálódott polgárokat arra sarkallja, hogy politikai döntéseik során erősítsék az etikai és politikai integráció, sőt a politikai kultúra etikai tartalma és a jogállami elvek neutralitása közötti különbség tudatát, és nyitottak legyenek a politikai kultúra etikai kontextusának átalakulására. A politikai integráció tehát – az etikaitól eltérően – nem pusztán egy jól értelmezett tradícióval, vagy egy homogén, tradicionális közösséggel való érzelmi azonosuláson nyugszik. A politikai integráció alapja a nem fundamentalista polgároktól elvárható procedurális konszenzus, és a konszenzuális elveik lehető legjobb, azonosulásra méltó interpretációjának kialakítására való közös, érzelmileg is motivált törekvésük.

---

[183] Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat,* in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 263.
[184] Uo. 264.

További felmerülő kérdések

Az alkotmányos patriotizmus itt kifejtett elmélete arra a gondolatra épült, hogy az alkotmányos patrióták politikai cselekvésük során azonosulnak ugyan a politikai kultúra és a jogállami elvek domináns interpretációjának etikai tartalmaival – vagy legalábbis érzelmileg arra motiváltak, hogy egy interpretációs közösség tagjaivá váljanak – de mindvégig „ápolják" a domináns interpretáció mögött rejlő neutrális elveket. Láthattuk, hogy az alkotmányos patriotizmusnak ez az interpretációja fontos engedményeket tesz egy plurális társadalomra vonatkozó liberális elképzeléseknek: a jogállami elvek neutrális „magjának" folyamatos szem előtt tartása fontos vonatkoztatási pontot képezhet a politikai társadalom domináns értelmezésével azonosulni nem képes személyeknek. A jogelvekhez történő fellebbezés egyúttal lehetőséget teremt a domináns önértelmezés etikai tartalmainak felülvizsgálatára, a politikai kultúra formálására, valamint a hagyományos életformák elnyomó aspektusainak felülvizsgálatára.

Felmerül azonban a kérdés – és gondolatmenetemet ezzel a dilemmával zárom –, hogy Habermast az alkotmányos patriotizmuson nyugvó politikai koncepció kidolgozásakor nem motiválták-e eredetileg olyan erős republikánus-kommunitarista premisszák, amelyek ellentmondásba kerülnek az alkotmányos patriotizmus itt kifejtett, pluralista nézőpontból is elfogadható fogalmával? Az alkotmányos patriotizmuson nyugvó integrációelmélet kidolgozását eredetileg az aktív állampolgárságról szóló kommunitarista és republikánus nézetek befolyásolták. Habermas elfogadta a kommunitaristáknak azt az álláspontját, hogy az atomizált és érdekvezérelt individuum nem képes jogállami integrációra, mert csak a másokkal osztott értékközösség horizontján alakulhatnak ki azok az értékei, melyek nézőpontjából azonosulni tud a jogállami elvekkel és intézményekkel.[185] Elfogadta azt a republikánus álláspontot is, hogy a polgároknak – partikuláris életformájuk mellett – olyan politikai kultúrában kell szocializálódniuk, amely ugyan nem azonosítható egyetlen etikai vagy kulturális nézetrendszerrel sem, amelyben azonban azonosulásra méltó etikai-kulturális értékek tükröződnek. Ezért gondolta Habermas, hogy alkotmányos patriotizmus csak akkor lehetséges, ha a polgárok önértelmezésük nézőpontjából azonosulnak a közös politikai kultúrába ágyazott jogállami elvekkel: a közös önértelmezés, és egy szabadelvű politikai szocializáció nélkül a jogállami elvek nem motiválják cselekvésre a polgárokat.

---

[185] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, 641-642. *Történeti tudat és poszttradicionális identitás. Megjegyzések az NSZK nyugati orientációjáról* (1987), in. Szociológiai Figyelő, 1989/4. 12.

Habermast a plurális társadalmak jellegzetes konfliktusainak tapasztalatai azonban annak a gondolatnak az elfogadására ösztönözték, hogy a politikai kultúra nem fejezheti ki az állampolgárok közösségének egységes, konfliktusmentes öninterpretációját, mert a teljesen konszenzuális politikai kultúra lehetetlenné tenné új tagok és új interpretációs perspektívák bevonását. A politikai kultúrát ezért inkább egy olyan *interpretációs horizont* letéteményeseként jellemezte, amelyen belül egymástól radikálisan eltérő öninterpretációk és történeleminterpretációk is összeütközhetnek. Ezért jutottam arra a következtetésre, hogy Habermas szerint a polgárokat nem a saját magukról és a jogállami elvekről alkotott közös, egyszer s mindenkorra adott interpretációja kapcsolja össze egyetlen politikai közösséggé, sokkal inkább a releváns történeti tapasztalatoknak megfelelő interpretáció kialakítására irányuló közös törekvésük. Felvetődik azonban a kérdés, ha a polgárok nem egy teljesen konszenzuális történeti önértelmezés és nem egy mindenki érzelmi azonosulására egyaránt számot tartó politikai kultúra perspektívájából alkotják meg a jogállami elvek interpretációját, tehát nem áll rendelkezésükre a politikai értékek közös horizontja, hogyan motiválhatók – legalábbis az eredeti republikánus premisszák értelmében – a jogállami elvek szerinti közös cselekvésre? Különösen élesen merül fel a kérdés a „megvetett", háttérbe szorult etikai-kulturális csoportok tekintetében. Habermas gondolatmenete szerint a periferikus etikai-kulturális csoportokat megvettségük tapasztalata, a közös a domináns politikai kultúrából való kiszorulásuk sarkallja arra, hogy a jogállami elvekre hivatkozva követeljék ki az egyenjogú tagságot, és alakítsák ki a jogállami elvek közös interpretációját. A politikai integráció e modellje értelmében nem akkor van-e a legnagyobb szükség a jogállami elvek mozgósító erejére, amikor – ellentétben azzal, amit a republikánus modell feltételez – a közös politikai értékek „horizontja" még nem áll rendelkezésre?

Összegzés

Az elmondottakat összegezve: társadalomelméleti szempontból elmondható, hogy Habermas reményt lát arra, hogy a megfelelő politikai szocializációs háttérrel egy vékony konszenzus alakuljon ki a plurális társadalmak egymással konfliktusba vagy interpretációs küzdelmekbe bocsátkozó etikai-kulturális csoportjai között. E konszenzus feltétele, hogy a polgárok az elkerülhetetlen küzdelmeik során az egyetértés minimumaként elfogadják az ésszerű vita feltételeit, és a szabadelvű politikai kultúrába ágyazott általános jogelveket. Ez a közös nevező képezi az alapját egy politikai kultúra kifejlődésének és az alkotmányos patriotizmus lehetőségének.

Politikaelméleti szempontból megállapíthatjuk, hogy Habermas elismerésről szóló tanulmánya alapján az alkotmányos patriotizmus egy differenciáltabb elmélete vázolható fel, melynek nézőpontjából a liberális és republikánus-kommunitarista kritikák egy része kivédhető. Elemzésem alapján látható volt, hogy Habermas az alkotmányos patriotizmus alapjául szolgáló politikai kultúrát nem definiálta egyszerűen ésszerű egyetértésre igényt tartó univerzális jogelvek gyűjteményeként: kezdettől fogva fontosnak tartotta, hogy a politikai kultúra egyúttal széles körű érzelmi azonosulásra számot tartó értékeket is megjelenítsen. Habermas szerint az alkotmányos patrióta közösségben a polgároknak önértelmezésük perspektívájából kell azonosulniuk a szabadelvű politikai kultúrába „lehorgonyzott" – ésszerű helyeslésre számot tartó – jogállami elvekkel.

Habermas szerint a politikai integráció alapja az egyik oldalról a nem fundamentalista polgárok között kialakuló ésszerű konszenzus, a procedurális és jogállami elvek ésszerű helyeslése; ezek az elvek azonban csak akkor lehetnek összhangban a polgárok motivációjával, ha önértelmezésük nézőpontjából azonosulni tudnak velük. Az elmondottak alapján nehéz lenne azt állítani, hogy Habermas alkotmányos patriotizmusról szóló elmélete alábecsülné a hagyományos kötelékek integráló erejét, vagy az univerzális elvekre való hivatkozással e kötelékek felszámolására törekedne. Láthattuk, hogy a jogállamot konstituáló jogi normákat nem csak procedurálisan tételezettként és individuumra szabottakként jellemezte, hanem adott közösség által tételezett, partikuláris viszonyok kontextusában értelmezhető normákként. Habermas szerint a jogi normák megalkotásánál egy partikuláris közösség hat vissza önmagára, a jogi normák ezért nem lehetnek vakok a társadalom tagjainak etikai-kulturális életformáira és céltételezéseire. A jogi normákban kifejezésre juthatnak társadalmi kohéziót erősítő etikai és kulturális elemek, így az alapjogoknak is azt az interpretációját kell megtalálni, amely leginkább kifejezi a közösséget alkotó egyének közös önértelmezését. A jogállami elvek lehetőséget adnak az individuumok kritikai és hermeneutikai teljesítményének kibontakozására, így garantálva, hogy minden olyan történeti hagyomány továbbörökíthetővé váljon, amelyeket a közösség autonóm tagjai folytatásra érdemesnek és szabad döntésükkel összeegyeztethetőnek tartanak. Láthattuk azt is, hogy a Habermas által megkívánt a szabadelvű politikai kultúra az alkotmányos patriótákat arra sarkallja, hogy hagyományos életformájuk nézőpontjából interpretálják újra a jogállami elveket, majd az univerzális elvek nézőpontjából értékeljék saját kultúrájukat. Az alkotmányos patriotizmuson nyugvó integrációt tehát olyan folyamatként mutathatta be, amelyben a politikai közösség autentikus önértelmezésének megtalálása és az univerzális jogállami elvek érvényre juttatása két egymást erősítő folyamat.

Az ésszerű konszenzus és bizonyos ambivalens érzelmi kötődés megkövetelése mellett az alkotmányos patriotizmuson nyugvó integrációelméletet nem nevezhettük tisztán konszenzuális elméletnek. Habermas azt a problémát is szem előtt tartotta, mi történik akkor, ha egy kisebbség nem képes azonosulni a domináns önértelmezéssel vagy politikai kultúrával. A politikai kultúra és az önértelmezés kialakításában egyrészt fontos szerepet tulajdonított a különböző etikai-kulturális csoportok közötti harcoknak, interpretációs küzdelmeknek és a jogalkotást olyan folyamatként jellemezte, amelyben egy bővülő és átalakuló társadalom eltérő életformákkal rendelkező tagjainak mindig újra kell interpretálniuk a jogállami elveket a változó tagság és a releváns tapasztalatok fényében. Habermas szerint tehát az ésszerű procedurális, és jogállami elveken túlmutató teljes értékkonszenzus egyet jelentene a jogállam fenntartásához szükséges interpretációs küzdelmek lezárulásával.

Láthattuk azt is, hogy Habermas nem pusztán a kommunitarista-republikánus kihívást tartotta szem előtt, hanem a lehetséges liberális kritikákat is, így azt a kérdést is, hogyan garantálhatják az „etikailag impregnált" jogállami elvek a legkülönbözőbb életformával rendelkező polgárok egyenlőségét. Habermas azt várja el az alkotmányos patriótáktól, hogy erősítsék magukban a politikai kultúra kontingens etikai, és a jogállami elvek neutrális tartalmai közötti különbség tudatát, így teremtve lehetőséget az eltérő életformájú személyek bevonására. Azt is láthattuk, hogy Habermas az egy politikai kultúra égisze alatt egyesülő polgárokat ezért nem egyetlen közös életforma vagy egyetlen közös interpretáció letéteményeseként jellemezte, hanem olyan személyekként, akik egy közös *interpretációs horizonton* ugyanazokról az alapelvekről, a közös történelem radikálisan eltérő interpretációinak nézőpontjából alakíthatják értelmezésüket. Az alkotmányos patriotizmuson nyugvó politikai integrációt Habermas nem egyetlen önértelmezéssel, vagy egyetlen tradicionális közösséggel való érzelmi azonosulásként jellemezte, hanem a konszenzuális elvek azonosulásra méltó interpretációjának kialakítására való közös törekvésként. Gondolatmenetem végén azonban kritikaként fogalmaztam meg, hogy az alkotmányos patriotizmusnak az a fogalma, amely nem pusztán közös önértelmezésen, hanem a gyökeresen eltérő önértelmezéssel rendelkező polgárok közös interpretáció kialakítására való törekvésén nyugszik, feszültségbe kerül azzal a – Habermas eredeti elképzelését motiváló – republikánus gondolattal, hogy az univerzális elvekkel való azonosulás csak a mindenki számára követésre méltó, közös politikai értékek „horizontján" lehetséges.

III. AZ ÉSSZERŰ POLITIKAI KONSZENZUS

5. Jürgen Habermas és az „overlapping consensus” lehetősége

John Rawls-ot a *Politikai liberalizmus* [Political Liberalism, 1993] című művében olyan kérdések foglalkoztatták, amelyek Jürgen Habermast is: hogyan jöhet létre a szabadság és egyenlőség politikai eszményeiben való egyetértés egy olyan társadalomban, ahol egymással össze nem egyeztethető vallási, etikai vagy filozófiai nézeteket valló polgárok találkoznak egymással. Hogyan lehetséges tehát politikai szintű konszenzus vagy legalábbis értelmes politikai vita olyan személyek között, akiket vitájuk során gyökeresen eltérő doktrínák vélt igazsága motivál? A felvetett kérdésekre válaszlehetőséget nyújthat az *overlapping consensus* rawlsi elmélete, amely szerint azok között a polgárok között alakulhat ki egy széles körben helyeselhető igazságossági alapelvekre épülő konszenzus, akik az igazságosság alapelveit – etikai meggyőződésük kontextusába helyezve – saját világképük perspektívájából is helyeselni tudják. Rawls az overlapping consensust egyszerre tekintette az igazságosság alapelveinek indoklására szolgáló és társadalmi stabilitást biztosító politikai eszménynek: az overlapping consensus elmélete arra a kérdésre adott válaszkísérlet, hogyan lehet egy plurális társadalom stabilabb, mint a pusztán kultúrák egymás mellett élésén, a „modus vivendin” alapuló politikai társadalom, anélkül, hogy egyetlen domináns etikai vagy vallásos dogma által integrált politikai közösséggé válna.[186]

Az overlapping consensus e koncepciója számos kérdést felvet. A továbbiakban – Habermas nézőpontjából – arra a kérdésre keresem a választ, hogyan közelíti egymáshoz Rawls a polgárok etikai perspektíváját és az absztrakt igazságosság-koncepciókat. Egyrészt azt vizsgálom, hogy a rawlsiánus elmélet értelmében igazolódhat-e egy politikai igazságosság-koncepció a polgárok partikuláris etikai meggyőződéseitől függetlenül, vagy érvényességét végeredményben mindig partikuláris etikai koncepciókból nyeri? Másrészt az érdekel, hogyan igazolhatjuk – legalábbis bizonyos esetekben – a politikai értékek elsőbbségét az etikai szempontokkal szemben. Hogyan motiválhatjuk a polgárokat arra, hogy fontos politikai kérdések rendezésekor hátrahagyják megszokott etikai értékrendszerüket egy elvontabb politikai igazságosság-koncepció követéséért? Az ésszerű átfogó tanítások

[186] Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 152.

fogalmának elemzése után Habermas nézőpontjából rekonstruálom,[187] hogyan igazolta Rawls az overlapping consensus lehetőségét, majd az igazolást szem előtt tartva arra a kérdésre keresem a választ, mik lehetnek egy habermasiánus kritika főbb pontjai. Tanulmányom végén megvizsgálom, milyen korrekciók végrehajtásával fogadná el Habermas az overlapping consensuson alapuló politikai társadalom gondolatát.

Az átfogó tanítások és a politikai igazságosság

Az overlapping consensus elméletének a megértéséhez fontos lehet Rawls egy korábbi tanulmánya, *A méltányosságként értett igazságosság: politikai s nem metafizikai elmélet* [Justice as Fairness: Political not Metaphysical, 1985], amelyben kifejti, hogy lehetségesek olyan politikai igazságosság-koncepciók, amelyek a társadalom tagjainak etikai-világnézeti hátterüktől függetlenül elfogadhatók. A felvetődő problémára Rawls egy „elkerüléses módszerrel" válaszol: kifejti, hogy az általános politikai igazságosság-koncepciókat a polgárok egymással nem kompatibilis etikai értékeikkel és vallási-filozófiai doktrínáikkal anélkül egyeztethetik össze, hogy a partikuláris nézeteik érvényességi igényét, igaz vagy hamis voltát e politikai koncepciók perspektívájából felül kéne vizsgálniuk. A tanulmány gondolatmenetéből az a kérdés adódik – amelyre az overlapping consensus elméletének választ kell adnia – milyen politikai (vagy morális) elvek képezhetik az eltérő etikai és világnézeti hátterű személyek egyetértésének minimumát?[188]Felvetődik az a kérdés is, hogyan tudják a polgárok e politikai meggyőződéseket követni, ha az életük döntő részét olyan világképek vagy etikai nézetek befolyásolják, amelyekkel „bensőségesebb viszonyban" állnak, mint a sokszor mesterségesnek tűnő politikai igazságosság-koncepciókkal; mi motivál tehát minket a megszokott etikai vagy vallási meggyőződésüktől független politikai igazságosság-koncepciók elfogadására?

Habermas szerint Rawls válaszához látnunk kell, hogy a modern jogállam ésszerű polgárainak etikai vagy vallási nézeteit nem átjárhatatlan, zárt fundamentalista nézetekként kell jellemeznünk, hanem olyan „nem ésszerűtlen átfogó tanokként" (not unreasonable comprehensive doctrines), amelyek – amellett, hogy a polgárok világról alkotott elképzeléseit egészében magukban foglalják – kontingencia-tudattal egészülnek ki.[189] A modern polgár

[187] E fejezet döntően Habermas *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder* című 1996-os tanulmányának elemzésén alapul.
[188] Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 152-153.
[189] Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993. 144-145.

ésszerű, átfogó tanai az egyén nézőpontjából érvényesség-igénnyel bírnak, azonban reflexívek: azt a tudatot is erősítik, hogy az eltérő doktrínákat magáénak valló személyt is autentikus igazságáért és doktrínájának érvényességi igényeiért küzdő polgárként kell elismerni. Az ésszerű, átfogó tanítást magáénak valló polgár egyrészt tiszteli azt az „észre nehezedő terhet", hogy igazságát mások által is helyeselhető indokokkal kell alátámasztania, és engednie kell a jobb érvek „kényszerének". Ugyanakkor fel kell ismerje, hogy érvényességigényei fenntartása mellett nem képes megállapodni minden etikai vagy vallási kérdésben politikai társadalmának minden polgárával: utat kell tehát nyitnia az ésszerű véleménykülönbségnek (reasonable disagreement).[190] Az ésszerű átfogó doktrínák feltételezése egy olyan politikai társadalom képét vetíti előre, amelyben a polgárok küzdenek ugyan partikuláris nézeteik elismeréséért, és amelyben szabadon hangoztathatják partikuláris meggyőződéseiket, azonban minden nézeteltérés ellenére politikai szintű egyetértésre juthatnak abban, hogy a másik polgárt is egyenjogúként, saját érvényességi igényeiért küzdő félként kell elismerni.[191] Ha tehát a polgároknak reflexív átfogó tanításokat tulajdonítunk, meg tudjuk magyarázni, hogyan lehetséges politikai szintű konszenzus eltérő világképeket magukénak valló személyek között; egyszerre óvhatjuk meg a politikai igazságosság normáinak „függetlenségét" és magyarázhatjuk meg, miért érezhetik a polgárok „magukénak" az elfogadott elveket.

Ha tehát a modern politikai társadalom tagjai ésszerű és átfogó tanításokat vallanak magukénak, etikai hátterüktől függetlenül egyetérthetnek abban, hogy politikai viszonyaikban szabad és egyenlő polgárokként kell egymásra tekinteniük. Rawls a politikai integráció függetlenségének gondolatát összeköti *a méltányosságként értett igazságosság*ról szóló cikk gondolatával, amely szerint a polgárok egyetértésének minimumát nem pusztán átfogó normák, hanem a szabadság és egyenlőség eszményén nyugvó, komplex igazságosság-koncepciók – például a *méltányosságként értett igazságosság* – képezik. A lehetséges egyetértés alapja eszerint olyan, „szabadon álló" igazságosság-koncepció, amely nem egy partikuláris világkép, etikai vagy vallási meggyőződés „igazságát" tükrözi.

Ezen a ponton felvethető a kérdés, hogy az ésszerű, átfogó tanítások „metszéspontjában" álló igazságosság-koncepciók rendelkeznek-e egyáltalán saját érvényességi alapokkal, vagy az érvényességük alapjául szolgáló indokokat magukban a doktrínákban és az etikai meggyőződésekben kell keresnünk. Ha a politikai igazságosság-

[190] McCarthy: *Kantianischer Konstruktivismus und Rekonstruktivismus*: *Rawls und Habermas im Dialog,* in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1996/6. 945.
[191] Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 262.

koncepció nem rendelkezik az etikai meggyőződésektől, átfogó tanításoktól független érvényességi alapokkal, akkor további problémák merülnek fel. Felvethető például: az a gondolat, hogy minden normatív ítélet forrását etikai meggyőződéseinkben kell keresnünk, összeegyeztethető-e azzal a Rawls által ugyancsak hangoztatott gondolattal, hogy az igazságosság-koncepciók ésszerűségi igénye normatív előnyt élvez a partikuláris etikai meggyőződések igazság- és érvényességi igényével szemben.[192]Ha tehát az érvényességi kritériumok az etikai meggyőződésekben és nem az igazságosság-koncepciókban rejlenek, miért legitim az a követelés, hogy etikai meggyőződéseinket alávessük az igazságosság próbájának, és hogy etikai meggyőződéseink perspektíváját folyamatosan szélesítsük a politikai konszenzus megteremtésének érdekében?[193]A továbbiakban e dilemma nézőpontjából, Habermas elemzésére támaszkodva rekonstruálom az overlapping consensus rawlisánus igazolásának menetét.

A polgárok mint „résztvevők" és „megfigyelők"

Rawls úgy gondolta, hogy csak akkor lehetséges egy az etikai meggyőződések fölött álló overlapping consensus, ha a politikai társadalom tagjai egy széles körben osztott igazságosság-koncepciót átfogó és ésszerű doktrínájuk kontextusába illesztve helyesnek tarthatnak. Habermas szerint ebből a rawlsiánus gondolatból a „politikai" és a „metafizikai" közötti munkamegosztás következik: az igazságosság-koncepció nyilvános *helyesség*e elválik azoktól a végső soron filozófiai vagy metafizikai indoklásoktól, amelyekkel a privát személy meggyőződésének *igazság*át alátámaszthatja. A privát filozófiai vagy metafizikai meggyőződéseknek tehát egyéni perspektívából döntő szerepe lehet egy nyilvános igazságosság-koncepció elfogadásában, a politikai nyilvánosság oldaláról viszont a helyességnek el kell válnia a metafizikai indokoktól. Hogy egy ilyen igazolás lehetőségét felvázoljuk, feltételeznünk kell, hogy a polgár valamilyen módon perspektívaváltásra képes: egyrészt a politikai legitimitás nézőpontjából is fontos, hogy egyéni perspektívájából ítéletet tudjon alkotni a politikai igazságosság-koncepcióról. Másrészt ettől a privát nézőponttól elvonatkoztatva meg kell tudnia ítélni, hogy sikeres volt-e az igazolási folyamat, és mások egészen eltérő perspektívájából is helyeslésre tartott-e számot az igazságosság-koncepció.

[192] Rawls: *Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, in. *Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978-1989*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 313.
[193] Ld. Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 155.

Rawls ezért építette igazolási modelljét a polgárok két – de csakis két – perspektívájára, amelyeket Habermas *résztvevő* és *megfigyelő perspektívaként* jellemez.

A polgárok *megfigyelő*ként képesek arra, hogy leírjanak olyan eseményeket, amelyek a politika szférájában zajlanak: megfigyelőként konstatálhatják a különböző etikai meggyőződések között kialakuló overlapping consensus létrejöttének tényét, felismerhetik, hogy a különböző világnézeti háttérrel rendelkező személyek egyetértése stabil vagy instabil politikai társadalom megvalósulásához vezet-e. A megfigyelő perspektívából azonban nem pusztán az egyetértés tényének utólagos jóváhagyása következik, megfigyelőként (a metafizikai koncepciók vagy privát meggyőződések igazságtartalmának figyelembevétele nélkül) felmérhetjük, hogy a különböző igaznak tartott metafizikai koncepciók között van-e olyan közös nevező, amely egy jövőbeli konszenzus alapját képezheti. Megfigyelőként felismerhetjük, hogy a saját világképeinknek a másokéval vannak-e olyan morális elemei, amelyek meghatározók lehetnek egy mások által is helyeselhető politikai igazságosság-koncepció megalkotásához, és a politikai stabilitás megteremtéséhez. Felmérhetjük, hogy képesek vagyunk-e etikai meggyőződésünkön olyan transzformációt végrehajtani, amely politikai konszenzushoz segíthet bennünket. A politikai tények megállapítására specializált megfigyelő perspektívánkból azonban képtelenek vagyunk „behatolni" mások világképeibe, és képtelenek vagyunk külső perspektívából levezetni a partikuláris világképek igazságát vagy hamisságát. A politikai konszenzus létrejöttének érdekében, és a tolerancia-elv értelmében ebből a perspektívából tehát nem foglalhatunk állást arról, igaz feltevéseken vagy helytálló metafizikai levezetésen nyugszik-e a partikuláris meggyőződés.[194]

Rawls szerint a polgárok az igazolásnak ezen a szintjén az etikai meggyőződések közötti átfedésnek pusztán a társadalmi tényét rögzíthetik, „politikai" diskurzusuk ezen a szinten – ha egyáltalán lehetséges – társadalmi tények fennállásáról vagy fenn nem állásáról szóló diszkusszió. Az átfogó és ésszerű meggyőződések közötti esetleges konvergencia megfigyelő perspektívából történő leírásának önmagában nincsen normatív tartalma. A politikai igazságosság-koncepciók igazolásának ebben a fázisában a polgárok csak saját átfogó és ésszerű világképük kontextusában tehetnek szert olyan jelentés-összefüggésre, amelynek nézőpontjából az ésszerű meggyőződések közötti morális vagy politikai egyetértés értékessé és helyeselhetővé válik. Azt a nézőpontot, amelyből a polgárok saját világképük vagy meggyőződésük alapjául szolgáló igazolást rekonstruálni tudják, és amelyből saját etikai

[194] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 105. és Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993. 154.

meggyőződésük normatív vonásait vagy konzisztenciáját felülvizsgálhatják, Habermas *résztvevő perspektívá*nak nevezi.[195] Az elnevezés arra utal: az igazolás sikeressége azon múlik, hogy a polgár e perspektívából *aktívan* hozzá tud-e járulni az igazolás sikeréhez.

Rawls gondolatmenete azon a megfigyelésen nyugszik, hogy a polgárok résztvevő perspektívájából rekonstruált világképei vitaképtelenek, vagy legalábbis van egy olyan lényegi magjuk, amelyet nyilvános vitának nem tudnak kitenni: a versengő meggyőződések tehát potenciális konfliktusforrások. Árulkodó például, hogy Rawls szeme előtt a világképek szembenállásának és a kölcsönös tolerancia nehézkes kialakításának példájaként a 16-17. század véres vallásháborúi és a vallási türelemről szóló elméleti vitái lebegtek.[196] Rawls tehát egy olyan mintára tekintett, amely szerint a világnézeti konfliktusok feloldhatatlansága ellenére idővel olyan liberális normák is megszülethetnek, amelyek az egészen eltérő világnézetű személyek együttélését teszik lehetővé. A politikai konszenzusból adódó normatív szempont és a résztvevő perspektívában megalapozható metafizikai felfogások normatív szempontjának „munkamegosztása" ebből a szempontból a liberális állam „nyilvános agnoszticizmusa" és a „privát vallások", valamint az államhatalom „felekezeti színvaksága" és az „igazságért küzdő" felekezetek közötti szembenállást és kiegészítő viszonyt tükrözi.[197]

Rawls politika és metafizika munkamegosztására épülő igazolási stratégiája szellemében a moralitás alapját, a „morális igazságokat" – mivel lehetséges konfliktusok forrásai – a privát szférába kell száműznünk, és metafizikai meggyőződésünk részét kell képezzék, a megfigyelőként konstatált „pluralizmus ténye" azonban arra kell figyelmeztessen, hogy átfogó morális tanításaink végső indokai nyilvánosan nem igazolhatóak. A „bizonyítás terhének megosztása" a filozófia feladatául rója ki, hogy a morális igazságoknak metafizikai megalapozást nyújtson, a filozófia azonban – legalábbis az igazolásnak ezen a szintjén – mentesül attól, hogy nyilvános igazolás számára indokokkal szolgáljon. A morális helyesség és az etikai jó végső érvényességi alapja a metafizikai indokokban rejlik, de ahogy korábban láttuk, ezeket a végső indokokat – mint a konszenzus nyilvános megteremtését akadályozó tényezőket – száműznünk kell a politika területéről.

---

[195] Im. 105-106.

[196] McCarthy: *Kantianischer Konstruktivismus und Rekonstruktivismus*: *Rawls und Habermas im Dialog*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1996/6. 949. . és Habermas: *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. 87. Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993. 148.

[197] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 106.

Habermas felhívja a figyelmet, hogy mivel Rawlsnál az egyetértés végső indokai nem tehetők ki nyilvános vitának, a *nyilvános érvényesség*nek pusztán az a „szerencsés körülmény" az alapja, hogy a résztvevő-perspektívából igazolható, egymástól nagyban különböző *nem-nyilvános indokok* egy végeredményben összpontosulnak. Ez a gondolat választ ad a politikai igazságosság-koncepciók érvényességéről szóló korábbi kérdésünkre: mivel az érvényesség végső forrásai olyan „metafizikai" indokok, amelyek a politikai nyilvánosságban nem tehetők vita tárgyává, Rawls a „politikai" igazságosság-koncepciókat megfosztja saját érvényességi forrásuktól.[198]

Ez az elképzelés azonban feszültségbe kerül az overlapping consensus létrejöttének egy korábban említett feltételével. Ahhoz hogy – végső soron metafizikai indokokra támaszkodó – etikai meggyőződéseink között egy ésszerű elveken nyugvó overlapping consensus jöhessen létre, arra is szükség van, hogy etikai nézeteinket felülvizsgálhassuk az igazságosság egy ésszerű koncepciójának nézőpontjából; így erősítve etikai meggyőződésünk „ésszerű" és a politikai nyilvánosságban is helyeselhető oldalát. Felvethető azonban a kérdés, ha a megfigyelő perspektívánkból pusztán egy véletlenszerű egyezés fennállását vagy a pluralizmus tényét konstatálhatjuk, de a politikai nyilvánosság a privát etikai meggyőződéseink által sugallt elvárásokon túl önmagában semmilyen normatív kötelezettséget nem ír elő, honnan származik „morális motivációnk" etikai meggyőződéseink ésszerű oldalának erősítésére? Miért kell etikai meggyőződésünk ésszerű felülvizsgálatát kötelességünknek érezni, miért nem inkább privát meggyőződésünk tűzzel-vassal történő keresztülvitelét és másokra kényszerítését? A politikai igazságosság-koncepciók oldaláról viszont az a kérdés vethető fel, belátható-e egyáltalán egy konszenzus „ésszerűsége" ha az ésszerűség önálló – résztvevő és megfigyelő perspektíva között közvetítő – harmadik perspektívája nem áll a kezdetektől rendelkezésünkre, ha tehát a konszenzus kialakítása előtt csak etikai meggyőződések által sugallt ésszerűségi kritériumaink vannak?[199]

Az első absztrakciós lépések

Habermas úgy gondolja, közelebb kerülhetünk Rawls e kérdésekre adott válaszához, ha rekonstruáljuk az overlapping consensus rawsliánus igazolásának fázisait. Habermas három fázist különböztet meg. Az első lépésében az egyének etikai meggyőződésükből adódó ítéleteiket valamilyen absztrakciós (például az *eredeti helyzet* koncepcióján nyugvó) eljárással

[198] Im. 107.
[199] Im. 109.

általánosítják, vagyis konszenzusképessé teszik. A következő lépésben az egyének általános alapelveiket etikai meggyőződésük kontextusába illesztik, és „ápolják” az általános elveik és a partikuláris etikai meggyőződésük közötti jelentés-összefüggéseket: míg az egyik oldalról felülvizsgálják az elvek igazolására szolgáló partikuláris elveket és tanításokat, a másik oldalról megtanulják partikuláris értékeikből eredő meggyőződéseiket általános, akceptálható formában kifejteni. A harmadik lépésben az egyének kölcsönösen felülvizsgálják az általánosított, igazságosságról szóló elveiket abból a szempontból, hogy a politikai társadalom többi tagjának nézőpontjából helyeslére találhatnak-e: az ilyen, etikai meggyőződések kontextusában helyeselhető általános elvek összecsengéséből jön létre az overlapping consensus. A felvetődő kérések nézőpontjából érdemes közelebbről is megvizsgálni az overlapping consensus megteremtésének e fázisait.

Rawls első lépésként megjelöli azt a helyet, ahol egy mások által potenciálisan helyeselhető igazságosság-koncepciónak igazolódnia kell: a te és az én nézőpontom között, azaz a polgárok közötti térben, a civil társadalomban.[200] Az igazolás kezdőpontján egy résztvevő és egy megfigyelő perspektívával rendelkezünk: ahogy korábban láttuk, résztvevőként rekonstruálni tudjuk etikai meggyőződésünk, partikuláris világképünk metafizikai, filozófiai igazolását, valamint az általunk követett átfogó tanítás privát oldala, és a meggyőződéseinkben gyökeredző igazságosságról szóló elképzelés közötti összefüggést. Megfigyelőként felismerem a pluralizmus tényét, és azt, hogy a velem szembenálló felek eltérő etikai meggyőződéssel és igazságosság-koncepcióval rendelkeznek. Thomas McCarthy Rawls-értelmezése szerint e két perspektívához az igazolás kezdőpontján az *ésszerűség* két, egymástól eltérő aspektusa járul. Résztvevőként – egy ésszerű átfogó tanítás birtokában – akkor járok el ésszerűen, ha a másikkal szemben olyan indokokkal akarom igazolni cselekvésemet, amelyet nem utasíthat vissza. Mivel megfigyelőként a pluralizmus tényéből azt a következtetést vonom le, hogy a véleménykülönbség gyakori, valószerű és instabilitáshoz vezet, *ésszerű* módon olyan helyzetre kell törekednem, amelyben néhány számomra fontos indokot mások nem helyeselnek, amely tehát ésszerű véleménykülönbségen nyugszik. A *gyakorlati lehetetlenség* belátása, hogy az átfogó tanítások igazságáról megegyezésre jussunk – paradox módon – éppen egy *gyakorlati cél*hoz vezet bennünket,

[200] Habermas: *„Vernünftig” versus „wahr” oder die Moral der Weltbilder*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 112.

ahhoz, hogy másokkal osztható szemléletre törekedjünk, és közös alapot nyerjünk a nyilvános igazolás számára.[201]

A pluralizmus tényének felismerése az ésszerű átfogó tanítással rendelkező személyt ezért az *első konstruktív lépés* megtételére, az átfogó tanításától való elvonatkozatásra készteti, amelyhez Rawls szerint az *eredeti helyzet* koncepciója szolgálhat vezérfonalként. Rawls e megjegyzése azonban magyarázatot igényel. Mint *Az igazságosság elmélété*nek [A Theory of Justice, 1971] gondolatmenete alapján ismert, a polgárok az eredeti helyzet hipotetikus, szerződéselméleti szituációjában, a *tudatlanság fátyla* mögött – azaz tényleges vagyoni helyzetük, társadalmi státuszuk, etikai meggyőződésük és átfogó tanításuk ismerete nélkül – önérdekű, célracionális cselekvőként[202] hozhatják meg azt a döntést, hogy melyik igazságosság-koncepcióra kell alapozniuk politikai társadalmuk alapintézményeit.[203] Az *eredeti helyzet* e koncepciójának ismeretében felvetődik a kérdés, miért kell a polgárnak ésszerűen helyeselni hipotetikus helyzetben, absztrakt (társadalmi státusszal és etikai meggyőződéssel nem rendelkező) személyek által hozott döntéseket. Különösen élesen vetődik fel a kérdés annak tudatában, hogy az ésszerű polgár az igazolásnak ebben a stádiumában nem rendelkezik más normatív alappal valamelyik igazságosság-koncepció elfogadásához, mint azzal, amelyik átfogó tanításából fakad. Hogyan fogadja el tehát az eredeti helyzetben hozott döntés eredményét, ha a helyesléséhez szükséges jelentés-összefüggést éppen az az etikai meggyőződés képezi, amelyet az eredeti helyzetben maga mögött hagy? Hogyan függ tehát össze a polgár által elfogadott átfogó tanítás az eredeti helyzetben kiválasztott igazságossági elvekkel?

Az átgondolás egyensúlya

A Habermast is foglalkoztató kérdésre választ kaphatunk, ha az *eredeti helyzet* konstrukciójának funkcióját *Az igazságosság elméletében* kirajzolódó, átgondolás

[201] McCarthy: *Kantianischer Konstruktivismus und Rekonstruktivismus*: *Rawls und Habermas im Dialog,* in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1996/6. 945-946.
[202] A német Rawls-recepcióban elterjedt álláspont, hogy *Az igazságosság elmélete* az eredeti helyzet egy olyan konstrukcióját nyújtja, amely az eltérő etikai hátterű polgárokat végereményben a tiszta célracionalitás és egy racionális döntéselméleti helyzetben született döntés mentén egyesíti. Ld. Ingeborg Maus: *Der Urzustand*. in. *Klassiker Auslegen: Rawls: Eine Theorie der Gerchtigkeit*, (szerk. Otfried Höffe), Akademie Verlag, 2006. 74. Ezt az álláspontot részben Habermas is osztja. Habermas: *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. 69.
[203] Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 39.

egyensúlyán[204] (reflective equilibrium) alapuló módszer szempontjából vizsgáljuk. Látnunk kell, hogy a konszenzus megteremtésének első lépésében az egyes polgár rendelkezésére állnak etikai meggyőződésében gyökeredző, igazságosságról szóló elképzelései, amelyeket igazságosságról szóló intuitív ítéletekben fejezhet ki, másrészt ismerhet olyan jól átgondolt filozófiai igazságosság-koncepciókat, amelyek általános helyeslésre is számot tarthatnak, azaz potenciálisan egy politikai igazságosság-koncepciót testesítenek meg. Az átgondolás egyensúlyáról szóló gondolatmenet szerint a konszenzus megteremtéséhez fontos, hogy a polgár koherenciára törekedjen meggyőződéseiből származó ítéletei és a széles körben vagy általánosan helyeselhető igazságosság-koncepciók vagy alapelvek között. A koherenciára törekvő polgár egyszer ítéletei felől haladva próbálja megtalálni azt az igazságosság-koncepciót, amely legmélyebb meggyőződéseivel leginkább összeegyeztethető, majd a másik oldalról, az igazságosság-koncepciók felől vizsgálja, mennyiben kell változtatni ítéletein, hogy az igazságosság-koncepcióval összhangban legyen. Az igazságosság-koncepciók felől azt is felmérheti, hogy az ítéleteinek módosításával mennyiben változik meg a politikai társadalom alapintézményeiről szóló ítélete. Fáradságos munkával, két irányból – az igazságosságról szóló ítéletei és az igazságosság alapelvei felől – haladva, „ide-oda mozogva" végül elérheti a meggyőződéseiből származó ítéleteinek és a politikai igazságosság egy koncepciójának összehangolását.

A koherencia megteremtésének egy komplexebb eljárásában az igazságosság-koncepciók és az ítéletek közötti „egyensúly" megteremtéséhez az *eredeti helyzet* vagy egy a megállapodásokhoz alapul szolgáló *kiinduló állapot* segédkonstrukcióját használhatjuk.[205] Rawls szerint etikai meggyőződésünkben gyökeredző, igazságosságról szóló intuícióinkat egy olyan kiinduló állapot megkonstruálásában összegezhetjük, amely ésszerű módon korlátozza az igazságosság elveinek keresésekor felvethető szempontokat. Nyilván mindenki egyetért például azzal, – mondja Rawls – hogy az igazságosság elveinek kiválasztására szolgáló kiinduló állapotban magunkat és másokat szabad és egyenlő feleknek kell tekintenünk, vagy, hogy az igazságosság elveit senki nem igazíthatja saját életfeltételeihez. Ezek az intuíciók képezik a kiinduló állapot vagy az eredeti helyzet keretfeltételeit. Konszenzusra törekedve a korlátozó keretfeltételeket kezdetben igen széles körben elterjedt nézetek szerint állapíthatjuk meg, idővel azonban szűkíthetjük az eljárás feltételeit. Az átgondolás egyensúlyára épülő módszer értelmében másik oldalról is haladhatunk: azoknak az igazságosság-koncepcióknak

[204] Rawls *reflective equilibrium* fogalmának több magyar fordítása ismert. Én azért ragaszkodtam Krokovay Zsolt fordításához, az *átgondolás egyensúlyá*hoz, mert a magyar fordítások közül ez feleltethető meg a Habermas által használt *Überlegungsgleichgewicht* fogalmának.
[205] Im. 41.

az alapján, amelyeket igazságosságról szóló intuícióinkkal összeegyeztethetőnek tartunk, újra szabhatjuk a kiinduló helyzet feltételeit. A kiinduló helyzet változó értelmezésének fényében aztán ki-ki felülvizsgálhatja az igazságosságról szóló ítéleteit, a felülvizsgált ítéletek fényében konkretizálhatja a konszenzus-kész igazságosság-koncepcióját. Az átgondolás egyensúlya tehát nem egy egyensúlyi állapot, hanem egy folyamat, amelyben az etikai meggyőződésekből fakadó ítéletünk és az igazságosság-koncepciók, igazságossági alapelvek egy koherencia felé haladnak: az etikai meggyőződéseinkből fakadó ítéleteinket folyamatosan módosíthatjuk, hogy megőrizzék koherenciájukat az eredeti helyzetben kiválasztott igazságosság-koncepcióval; azonban az eredeti helyzet konstrukciója és az igazságosság-koncepció is módosítható annak érdekében, hogy megőrizze koherenciáját a meggyőződésből fakadó ítéletekkel.[206]

Az átgondolás egyensúlya felől nézve érthető lesz az eredeti helyzet szerepe az első absztrakciós lépésben: az eredeti helyzet egy olyan konstrukció, amely a szigorúan felülvizsgált ítéleteinkkel összhangba hozható igazságossági alapelveket generál,[207]olyan alapelveket, amelyekről indokoltan gondolhatjuk úgy, hogy potenciálisan mindenki által helyeselhető. Másrészről világos lesz, hogy miért gondolja úgy Rawls, hogy a konszenzus érdekében megtett, az eredeti helyzet egy koncepcióján nyugvó absztrakció nem jelenti azt, hogy elszakadunk az etikai meggyőződéseink jelentésrendszerétől. Mivel a tesztként szolgáló kiinduló állapotban vagy eredeti helyzetben a konszenzusképes igazságossági alapelvek fényében felülvizsgált partikuláris etikai ítéleteink tükröződnek, az absztrakció során nem vonatkoztathatunk el etikai meggyőződéseinkben rejlő előfeltevéseinktől. Az általánosítást tehát csak partikuláris világnézetünk és etikai meggyőződésünk perspektívából hajthatjuk végre.[208]

Az általánosítási teszt

Habermas tehát felhívja a figyelmet arra, hogy a rawlsiánus koncepcióban bármilyen elvont konstrukciók mentén történik az egyéni meggyőződéstől való elvonatkoztatás, az igazságosság alapelveinek meg kell őrizniük az etikai meggyőződésekkel való koherenciájukat. Ezért fontos, hogy a polgárok az overlapping consensushoz vezető második

[206] O'Neill: *The Method of a Theory of Justice*, in. *Klassiker Auslegen: Rawls: Eine Theorie der Gerchtigkeit*, (szerk. Otfried Höffe), Akademie Verlag, 2006. 39.
[207] Im. 40.
[208] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 112.

lépésben azt az igazságosságról szóló koncepciót, amely a személyes nézőpontjukból végrehajtott absztrakciós eljárásban „reményteljesnek” tűnik, azaz a polgárok közötti konszenzusra potenciálisan számot tart, újra beillesszék etikai meggyőződésük kontextusába. Az, hogy etikai meggyőződésünkbe széles körben elfogadható, tehát több etikai meggyőződés felé nyitott igazságossági elvet „illesztünk”, lehetőséget nyújt meggyőződésünk egy általánosított nézőpontból történő felülvizsgálatára. A konszenzushoz szükséges *általánosítási teszt* ebből a nézőpontból azt követeli meg, hogy bizonyos politikai kérdések megválaszolásakor – ugyan az etikai meggyőződésünkből származó normatív szempontokra támaszkodva – de eltekintsünk saját világnézetünk specifikumaitól, például az igazság-igényre számot tartó filozófiai vagy metafizikai igazolásától.[209]

Az általános elvekre épülő, de az etikai meggyőződések kontextusában végrehajtott általánosítási teszt elvont gondolatnak tűnik, azonban gyakorlati példák is alátámasztják, hogy élni szoktunk az effajta általánosítás lehetőségével. Tegyük fel például, hogy az isteni büntetéstől tartó keresztény polgár lelkiismeretével nem egyeztethető össze az abortusz kérdésében annak deklarálása, hogy az emberi élet nem a fogantatástól kezdődik, hanem a születéstől (vagy a magzati élet harmadik hónapjától). A pluralizmus tényének konstatálása és a konszenzus megteremtésének igénye ekkor a polgárt arra sarkallhatja, hogy eltérő etikai meggyőződésekkel rendelkező személyek által is akceptálható indokokat fogalmazzon meg. Az abortusz szigorításáért küzdő polgár hivatkozhat újonnan napvilágra kerülő tudományos kutatásokra, amelyek a magzat korai fejlettségéről vagy érzelmi életéről szólnak. Felhívhatja a figyelmet arra, hogy a legális abortusz legkésőbbi időpontjának megállapításánál az adott társadalom csak a veszélytelen abortusz orvosi vagy technikai szempontjai szerint mérlegelt, és figyelmen kívül hagyta az emberré válás releváns szempontjait. „Végső esetben” – elismerve az azonos vagy más etikai meggyőződéssel rendelkező személyek „saját igazukhoz” való jogát – küzdhetnek például azért, hogy egy széles körű, az anya jogait védő szabályozás mellett, ne legyen minden orvos abortusz végrehajtására kötelezhető. Ennek az általánosabb szempontnak a kialakításánál a polgárok a majdani konszenzus érdekében eltekintenek világnézeti hátterüket alátámasztó érvek ismertetésétől; nem hivatkoznak teológiai és az Isten létezését bizonyító érvekre, nem bocsátkoznak az isteni büntetés mechanizmusairól szóló fejtegetésekbe. Ez azonban nem jelenti azt, hogy általánosított indokaik megfogalmazását alapvetően ne az motiválná, hogy a lelkiismeretükkel összeegyeztethető igazságosság-koncepciók alakítsák nyilvános és politikai életüket; és azt

[209] Im. 113.

sem, hogy az általánosított igazságossági elveket értelmezni vagy értékelni tudnák az eredeti motivációt képező, Isteni igazságra épülő világnézeti kontextustól függetlenül. Az általánosítási tesztnek ez a rawlsiánus felfogása tehát arra a gondolatra épül, hogy az absztrakciós eljárásokkal nyert általános alapelvek csak a polgárok partikuláris etikai meggyőződésébe „visszaillesztve" nyerik el jelentésüket, és csak akkor, ha a polgárok újra és újra felülvizsgálják az elvek és meggyőződések közötti jelentés-összefüggéseket. Az általánosítási tesztet alkalmazó polgárnak ez az elképzelése árnyalhatja tehát a szélsőségesen univerzalista Rawls képét, aki szerint politika pusztán kontextus-független, univerzális elvek alkalmazásának területe.

A hobbesiánus és a procedurális-kantiánus igazolási stratégia

Mivel tehát Rawls premisszáinak értelmében a résztvevő perspektíva elhagyása a normatív alapok hátrahagyását jelentené, a rawlsiánus „általánosítás" mindig a saját világkép kontextusában, az átfogó tanítás által sugallt ésszerűségi kritériumok szerint történik. Habermas ezért a rawlsiánus „általánosítást" a hobbesi Aranyszabályban rejlő („ne tégy olyat mással, amit nem akarsz, hogy veled tegyenek") általánosítási módszerrel rokonítja. Ahogyan Rawls általánosítási tesztje, úgy a hobbesi általánosítás is azt sugallja: én, a mindenkori nézőpontból, saját élettapasztalataimat alapul véve, saját preferenciáimat szem előtt tartva és a jövőbeli döntéseket magamra vonatkoztatva képes vagyok megítélni, melyek azok az indokok, amelyek bármely ésszerű polgár helyeslésére találhatnak.[210]A rawlsi általánosítási tesztben megnyilvánuló „hobbesiánus" igazolási stratégia problémáira a Habermas által több helyütt elemzett procedurális-kantiánus stratégiával szembeállítva világíthatunk rá.

Habermas szerint Rawls, elméletének megalkotásakor többek között azt a célt tűzte ki maga elé, hogy meghaladja a „modus vivendin" nyugvó politikai társadalom elképzelését, és a politikai társadalom egy olyan koncepcióját alkossa meg, amelyben a polgárok mindannyiuk által helyeselhető morális vagy politikai normák égisze alatt egyesülnek. Habermas szerint Rawls – eredeti intencióit figyelembe véve – azzal is egyetért, hogy a pusztán *modus vivendi*n alapuló politikai társadalom elképzelése egy proceduralizált kantiánus elmélet kidolgozásával küszöbölhető ki. A procedurális-katiánus felfogások legfontosabb közös eleme, hogy a *gyakorlati ész* olyan koncepciójára épülnek, amely megköveteli a morális normák egy

[210] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 113.

pártatlan nézőpontból történő igazolását. Céljuk olyan *feltétlen* vagy *kategorikus* normák felmutatása, amelyek általánosan osztott indokokkal igazolhatóak.

Ezekből a feltételekből adódnak a procedurális-kantiánus elméletek jellegzetes karaktervonásai. A procedurális-kantiánus elméletek *deontologikus*ak: az érvényességet firtató kérdésre tehát nem egy individuális vagy kollektív „jó" felmutatásával válaszolnak, hanem olyan igazságosság-koncepció igazolásával, amely minden – bármilyen, a „jóról" szóló etikai meggyőződéssel rendelkező – személy által helyeselhető indokra épül. A deontoligikus morálelméleteknek tehát azokat az elméleteket nevezzük, amelyek a mindenkitől kötelező érvénnyel elvárt „kellés" kérdését az egyén vagy a közösség boldogságára vonatkozó arisztotelészi vagy utilitarista kérdés elé helyezik. Egy deontologikus elmélet nem tudja, de nem is akarja meghatározni, hogy az egyénnek vagy a közösségnek milyen célokat kell követnie, hogy megalapozza a boldog életet, és nem tudja szavatolni az igazságosság és a partikuláris boldogságkoncepciók összeegyeztethetőségét. Az tehát, hogy az egyén vagy a közösség milyen célokat tűz ki maga elé, a deontologikus elmélet nézőpontjából szabad döntés marad, a kötelezően elvárható igazságosság-normák intézményesülése azonban megfelelő keretet képezhet az egymástól gyökeresen eltérő etikai célok megvalósításához.

A procedurális-kantiánus koncepciók deontologikus voltából adódik *kognitív* karakterük: mivel morális kérdésekre csak általánosan megindokolt válaszokat adhatnak, nem elég, ha rámutatnak a polgárok közös értékeinek korrespondenciájára, azt is be kell mutatniuk, hogy a norma minden szabad és egyenlő személy általánosan és ésszerűen megindokolt konszenzusán nyugszik. A procedurális-kantiánus elméletek tehát azt feltételezik, hogy senki nem lehet jó indokok birtokában anélkül, hogy a norma érvényességét általánosan ne helyeselnék. A procedurális-kantiánus elméletek továbbá *formális*ak és *univerzális*ak: a morális normák általános és kölcsönös igazolását várják el, és az emberiséget olyan *morális közösségként* jelenítik meg, amelynek körében az indokoknak érvényesnek kell lenniük, és akikre nézve a morális normák kötelezettségeket írnak elő.[211] A morális alapelvek érvényességi köre és a megokolás kötelezettsége a procedurális-kantiánus elméletek szerint tehát „nem ér véget az etikai világ határainál"[212]

[211] Habermas: *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*" In: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991. 11. Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 272. Karl-Otto Apel: *A diszkurzus-etika határain?* In. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4 számából*. Áron Kiadó, Budapest, 1992. 77-79.

[212] Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 273.

Habermas felhívja a figyelmet, hogy Rawls már *Az igazságosság elméleté*nek megírásakor egy procedurális-kantiánus elmélet kidolgozására törekedett. A tudatlanság fátyla gondolatának bevezetését például eredetileg az a cél vezérelte, hogy az eredeti helyzetben, az igazságosság alapelveinek kiválasztásakor a felek érdekei megegyezzenek, ezáltal azonos nézőpontból, azonos és egymás elé tárható indokok alapján fogadhassák el az igazságosság alapelveit.[213]Az overlapping consensus igazolásának e stádiumában Rawls feszültségbe kerül ezzel a gondolattal.[214] Habermas szerint, ha Rawls az igazolásnak ezen a szintjén marad, el kell ismernie, hogy a polgárok pusztán olyan elvek mentén jutnak megegyezésre, amelyet a saját világnézetük kontextusában, a saját átfogó tanításukban rejlő ésszerűségi kritériumok szerint végrehajtott általánosítási tesztben nyernek. Mivel a megegyezés – ha egyáltalán létrejön – nélkülözi azt a stádiumot, amikor a felek minden szabad és egyenlő polgár által potenciálisan helyeseltető elvet tárnak egymás elé, félő, hogy Rawls elveszíti a megegyezés mindenki által helyeseltető, közös konszenzuális alapját. Felvethető tehát a kérdés, ha lehetséges egyáltalán olyan megegyezés, amelyhez mindenki a saját értékeiből és érvrendszeréből kiindulva jut el, és nem kölcsönösen igazolt elvek alapján, mennyiben lesz több az „együttélésük" az egymással összeegyeztethetetlen etikai meggyőződésű személyek *modus vivendi*jénél?

Az igazolás utolsó lépése

Ahogyan Habermas, úgy Rawls is belátja, hogy az overlapping consensus igazolása nem érhet véget az egyéni világnézet perspektívájából végrehajtott általánosítási tesztekkel, hiszen az egyes individuumként nem tudhatjuk, hogy sikeresek voltunk-e, amikor az egyéni világképünk kontextusától elvonatkoztatva, potenciálisan mások által is helyeseltető igazságossági elveket generáltunk. Szigorú értelemben ebből a perspektívából az sem látható be, hogy az igazságosság elvei és a saját etikai ítéleteink között közvetítő *eredeti helyzet* általunk adott konstrukciója kifejezi-e mások igazságosságról szóló intuícióit, ezért valójában abban sem lehetünk biztosak, hogy a korlátozó feltételek között mindenki által helyeseltető, egyéni intencióinkon túlmutató morális alapelvhez jutottunk.[215]Rawls ezért úgy gondolja,

[213]Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder,* in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 119. és Habermas: *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. 67-68.
[214] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder,* in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 107-108.
[215] Im. 113.

hogy az overlapping consensushoz vezető harmadik lépésben, az átgondolás egyensúlyának szélesebb körű alkalmazásakor („the stage of wide and reflective equilibrium") a többi ésszerű polgártól is visszajelzést kell kapunk arról, hogy politikai értelemben sikeres volt-e az eljárásunk és konszenzusképes koncepcióhoz jutottunk-e. A polgárok valójában csak az igazolásnak e harmadik stádiumban veszik figyelembe egymást olyan átfogó tanítással rendelkező felekként, amelynek perspektívájából egy politikai igazságosság-koncepciót helyeselhetnek.[216]

Habermas problémája, hogy Rawls az én és a te világképeden túlmutató általános szempont bevonását egy – a kategorikus imperatívusz eljárásához hasonló – monologikusan is végrehajtható tesztként írja le. Rawls szerint az általánosítási tesztet az etikai meggyőződésének perspektívájából végrehajtó polgár mindig meg kell győződjön arról, hogy az általánosítási tesztben körvonalazódó elvek az „ő", vagyis egy rajtad és rajtam kívül álló harmadik személy nézőpontjából is elfogadhatóak-e, vagyis egy olyan igazságosság-koncepció rajzolódott-e ki, amely általános egyetértésre is számot tart. Felmerül a kérdés, hogy képes-e az a polgár egy ilyen teszt végrehajtására, akinek nem áll rendelkezésére egy általános, saját érvényességi kritériumokkal rendelkező „morális" perspektíva, és aki ítéleteinek megfogalmazásakor továbbra is csak résztvevő és megfigyelő perspektívájára támaszkodhat.

Rawls igazolása vélhetően azon a gondolaton nyugszik: megfigyelő perspektívánk funkciója nem merül ki abban, hogy e perspektívából utólagosan konstatáljuk egy megegyezés megszületését. Megfigyelőként ugyan „nem férünk hozzá" azokhoz az indokokhoz, amelyek egy másik személy etikai meggyőződését, világképét alátámasztják, de rekonstruálhatjuk azokat a „konszenzuális" elemeket, amelyekre egy jövőbeli megállapodás épülhet. Ezeknek az elemeknek a figyelembevételével felmérhetjük, hogy általánosított ítéleteinken és elveinken milyen transzformációt kell végrehajtanunk ahhoz, hogy egy overlapping consensus morális alapelveiként érvényesüljenek.

Mivel így végül a rawlsiánus konszenzushoz vezető utolsó lépés – a harmadik személy nézőpontjának bevonása – is nélkülözi a morális általánosítás proceduralizálását, Habermas az igazolásnak ezt a fázisát az egocentrikusan végrehajtott általánosítási teszt radikalizálásaként jellemzi.[217]Ebből a szempontból megtévesztő, hogy Rawls az igazolásnak ebben a fázisában az általánosítási tesztet végrehajtó polgárok „kölcsönös számadásáról" (mutual accounting)

[216] Rawls: *Reply to Habermas*, The Journal of Philosophy, 1995/3. 141.
[217] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 114.

beszél, valójában pusztán kölcsönös megfigyelésről beszélhetünk: a polgárok saját perspektívájukból kilépve konstatálhatják, hogy mások, az általánosítási tesztjük végrehajtásával olyan igazságosság-koncepciókra tettek szert, amelyek között megállapodás lehetséges. Habermas ezért megállapítja, hogy Rawls azzal a diskurzuselméleti felfogással szemben, amely a tagoktól aktív érdekegyeztetést és az értékorientációk folyamatos és kölcsönös tisztázását várja el, nem egy együttesen kivívott konszenzusról beszél, hanem egy olyan megegyezésről, amely jól azonosítható feltételek szerint *megtörténik,* és amelynek lehetőségét vagy tényleges meglétét a felek pusztán rögzíthetik.[218]

Az eddigieket összefoglalva elmondhatjuk: Habermas nézőpontjából az overlapping consensus rawls-i gondolata azon az elképzelésen nyugszik, hogy a polgárok etikai meggyőződéseik kontextusába olyan igazságosság-koncepciókat integrálnak, amelyek az átfogó tanításaikban rejlő ésszerűségi kritériumaik által meghatározott absztrakciós eljárásban, és más polgárok általánosított igazságosság-koncepciójával való összehangolás monologikus eljárásában születnek, de amelyeket a polgárok továbbra is etikai meggyőződésük normatív bázisán helyeselnek. Az is kiderült, hogy overlapping consensus célja ugyan a nyilvános politikai érvelés normatív alapjainak megteremtése, maga a konszenzus nem a nyilvánosságban jön létre, hanem a privát észhasználatban gyökeredzik.[219]

A politikai nyilvánosság és a privát moralitás

Az overlapping consensus igazolásából kiderült, hogy Rawls a konszenzus morális alapjainak megteremtését nem a nyilvános észhasználathoz köti – hiszen a politikai szférában megjelenő etikai vagy morális indokok potenciális konfliktusforrások – a politikai észhasználatot viszont az overlapping consensusban körvonalazódó normákon nyugvó nyilvános érvelésként gondolja el. A polgárok tehát az overlapping consensus megteremtéséig ugyan csak saját világnézetük kontextusában értelmezhetik a felmerülő érveket és elveket, a konszenzus megszületése után, a politikai arénában joggal várjuk el, hogy hátrahagyják azoknak az indokoknak a kontextusát, amelyek csak a partikuláris etikai meggyőződések

[218] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder,* in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 114. és Rawls: *Reply to Habermas,* The Journal of Philosophy, 1995/3. 143.
[219] Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 159.

kontextusában helyeselhetők. A polgárok tehát, a „jogok szerzőiként” kötelesek „nyilvános indokokat” (public reasons) egymás elé tárni.[220]

Kérdés persze, hogy az ésszerű polgár honnan ismeri fel a politikai észhasználat alkalmazásának területét és a nyilvános észhasználat legitim határait? Ami az „alkalmazási terület” kérdését illeti: Rawls szerint nyilvános észhasználatról a kormányzati tevékenység indoklása, a parlamenti viták, bírósági tárgyalások, az állami hivatalok ügymenetének és döntéseinek magyarázata, a választási programok megfogalmazása esetén beszélhetünk. Nem-nyilvános észhasználatról sem pusztán privát észhasználat esetén van szó, hanem gyakran társadalmi problémák vagy közös célkitűzések tisztázásakor – de olyan esetekben, amikor az indokok megfogalmazása a kormányzástól, törvényhozástól függetlenül és bíráskodás hatáskörén kívül zajlik: pl. egyházak között, egyetemeken, civil társadalmi megmozdulások esetén. Gyakran olyan intézményekben tehát, amelyek a politikai döntésekre a legérzékenyebben reagálnak.[221]A nyilvános észhasználat alkalmazási körét továbbá különböző problémák jelölik ki: az alapjogokat vagy az osztó (disztibutív) igazságosságot érintő problémák. Ezen túlmenően Rawls az alkalmazási terület kérdését lényegében nyitva hagyja.[222]

Eddigi megfontolásainkból az következik, hogy a „politikai igazságosság” vagy a „nyilvános ész” értékeit az a polgár ismerheti fel, akinek az overlapping consensus eredménye már rendelkezésére áll. A nyilvános politikai érvelés során például azokra az alapelvekre támaszkodhat, amelyek a – privát meggyőződések partikuláris tartalmától elvonatkoztatott, de azokkal kompatibilis – *eredeti helyzet* alapját képezik vagy az *eredeti helyzet*ben helyesnek bizonyulnak.[223] Más helyütt Rawls arra hivatkozik, hogy a nyugati liberális demokráciákban megszokott alkotmányjogi praxis az eltérő etikai meggyőződésekkel rendelkező polgároknak példát mutatnak arra, hogy vitatkozhatnak eltérő etikai meggyőződéssel rendelkező személyek tisztán „politikai értékekre” hivatkozva és nyilvánosan keresztülvihető érvek alapján.[224] Természetesen Rawls nem azt állítja, hogy az így körvonalazódó politikai érvek az egyedül legitim érvek: különböző társadalmi kontextusokban a polgárok különféle „nem nyilvános indokokra” hivatkozhatnak, amelyek nem csak a személyek privát meggyőződéseit alakíthatják, hanem a polgárok társadalmi életét is – például, ha a polgárok egy csoportja a

[220] im. 155. és Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993. 214.
[221] Ld. McCarthy: *Kantianischer Konstruktivismus und Rekonstruktivismus*: *Rawls und Habermas im Dialog*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1996/6. 936.
[222] Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993. 214.
[223] Im. 224.
[224] Im. 231.

közös „háttérkultúra” kérdéseiről vitázik.[225]Az azonban álláspontjából leszűrhető, hogy a politikai nyilvánosságban és az alapjogokat érintő kérdésekben – nyilvánvalóan ide sorolható a példaként említett abortusz-vita – legitim módon nem hangoztathatunk pusztán etikai vagy vallási meggyőződésünkben gyökeredző érveket.

Habermas nézőpontjából az overlapping consensus elméletében rejlő, az indokokat privát etikai-morális és nyilvános politikai érvelésre osztó igazolási stratégia több szempontból is problematikus. Habermas szerint Rawls a nyilvános politikai érveléshez szeretne érvényes alapokat találni, ezért el kell fogadja, hogy az ésszerű politikai igazságosság-koncepciók ésszerűsége vagy érvényessége nem valamilyen metafizikai igazságon, hanem a nyilvános elismerés aspektusán nyugszik. Habermas szerint e gondolat elfogadásával azonban Rawlsnál egy nehezen megmagyarázható asszimetria áll elő az igazságosság nyilvános koncepciójának „ésszerűségen” és a nem nyilvános etikai vagy morális tanítások „igazságon” nyugvó érvényességigénye között.[226] Habermas szerint az a rawsliánus gondolat, hogy míg a politikai normák nem érvényesülhetnek nyilvános helyeslés nélkül, a morális vagy etikai normák érvényességének metafizikai vagy filozófiai levezetésen kell nyugodniuk, intuícióinkkal ellentétes, és a gyakorlatban a belőlük táplálkozó politikai igazságosság-koncepciók érvényességét is veszélyezteti.

Habermas szerint pusztán abból, hogy logikailag belátom egy metafizikai igazolás helyességét, nem következnek számomra érvényes etikai normák. Természetesen egy filozófiai fejtegetés vagy egy metafizikai levezetés, vagy – ahogyan az gyakrabban előfordul – az élettörténetem egy eseménye, hathat rám olyan módon, hogy megkérdőjelezzem egy korábban elfogadott etikai vagy morális norma érvényességét. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy az érvényesség megkérdőjelezésekor az egyén rendszerint a közösségének nyilvánosságához fordul, hogy másokat meggyőzzön újonnan jelentkező érvényességi igényeinek helyességéről. Egy közösség tagjai egy etikai érték érvényességének megállapításához közösségük közösen ápolt hagyományából merítnek érveket, és egy morális norma érvényességének megállapításához pedig olyan érvekre támaszkodnak, amelyeket potenciálisan mindenki helyeselhet. Ez a gyakorlat arra utal, hogy az érvényes etikai vagy morális megfontolások is nyilvános indokokból táplálkoznak, amelyekre az érintettek helyeslése vagy általános helyeslés által kell szert tenniük. Már a politikai vitába kerülésünk előtt hallgatólagosan elfogadjuk tehát: átfogó normáink érvényességhez nem elég, hogy az

[225] Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 156.
[226] Habermas: *„Vernünftig” versus „wahr” oder die Moral der Weltbilder*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 108.

etikai meggyőződésünkből fakadó döntéseink egy kompromisszum során összhangba hozhatók mások eltérő megfontolásokból fakadó döntéseivel; a normák érvényessége tehát mindig azonos indokokon nyugvó konszenzusra épül. Habermas szerint ezért semmi okunk nincs arra, hogy a politikai normák érvényességéhez szükséges, konszenzusra támaszkodó érvényességi feltételt a „politikai szférán innen", tehát az etikai értékek vagy morális normák esetén ne tartsuk ugyanúgy szükségesnek.[227]

A leírtakból az következik, hogy egy norma érvényességének alapfeltétele, hogy a konszenzus megbomlása, azaz az eltérő érvényességi igények felmerülése esetén a diskurzusközösség tagjai közös érvelés, kölcsönös meggyőzés során felülvizsgálhassák, mi a véleménykülönbség oka, és mely indok nem olyan meggyőző többé, hogy a jövőben az érintettek közötti széles körű konszenzusra számíthasson. Az érvényesség e feltételének azonban ellentmondana, ha a konszenzusképtelen indokok vagy érvényességi igények felülvizsgálata véget érne a politikai világ határainál. Ha tehát a kölcsönös elismerésre számot tartó indokok vizsgálatánál arra hivatkozva különítenénk el a politikai elvek szféráját a végső igazolási alapjukat nyújtó etikai vagy morális meggyőződések szférájától, hogy az utóbbiak esetében pusztán megindokolhatatlan és konszenzusképtelen, személyes hitbéli meggyőződésekről van szó, nem csak az a természetes igényünk sérülne, hogy a morális vagy etikai kérdésekről indokok mentén vitázzunk.[228] Ha a morális és etikai meggyőződéseinket – vagy legalábbis azok lényegi magját – nem tehetnénk ki ésszerű és nyilvános felülvizsgálatnak, a politikai konszenzus alapjainak vizsgálatánál végeredményben konszenzusképtelen és igazolhatatlan, tehát ingatag alapokba ütköznénk.

A politikai értékek elsőbbsége

Habermas a továbbiakban annak bemutatására törekszik, hogy a politikai véleménykülönbségek feloldása és a tartós politikai konszenzus megteremtése lehetetlen lenne, ha a polgárok a konszenzusra törekedve pusztán az átfogó tanításaikban gyökeredző ésszerűségi kritériumokra hagyatkoznának. Habermas a probléma érzékeltetéséhez – Rawlsra támaszkodva – a politikai véleménykülönbségek három típusát különbözteti meg: azokat, amelyek a politikai ügyek területét érintik; azokat, amelyek a politikai értékek közötti mérlegelést érintik; és azokat, amelyek abból származnak, hogy a polgárok egyes esetekben megkérdőjelezik a politikai értékek elsőbbségét a nem-politikai értékekkel szemben. Az első

[227] Im. 108.
[228] Im. 109.

esetre tipikus példa lehet, amikor a polgárok egyház és állam szétválasztásáról vitatkoznak, és egymástól eltérő normatív elvek szerint határoznák meg a vallási közösségek és szervezetek államon belüli szerepét. (Kapjanak-e normatív támogatást az államtól, és ha igen, milyen tevékenységért, lehetőséget teremtsen-e az állam egyházi oktatási intézmények fenntartására, stb.) A politikai elvek és értékek rangsorolásának problémáira példaként szolgálhatnak az arról szóló viták, hogy adott esetben mely jogoknak tulajdonítsunk elsőbbséget, például a polgárok aktív politikai részvételre vonatkozó jogának, vagy a politikától és államtól való függetlenségüket garantáló negatív szabadságjogoknak.

Egy jól működő demokratikus jogállam intézményrendszere megfelelő segítséget nyújt e konfliktusok megvitatására és feloldására, a polgárok végső esetben az alkotmánybíróséghoz fordulhatnak, amely egy korábbi, széles körű helyeslésen nyugvó igazságosság-koncepció mentén dönthet a kérdésben. A konfliktusok bizonyos esetekben olyan mélyre nyúlhatnak, hogy a politikai alapkonszenzust kérdőjelezik meg, és a már meglévő overlapping consensust veszélyeztetik. Habermas és Rawls egyaránt úgy gondolja azonban, hogy egy már meglévő overlapping consensus és egy meglévő demokratikus politikai intézményrendszer megfelelő iránymutatást nyújthat egy új konszenzus megteremtéséhez, és az alaptörvény konszenzuális revíziójához.[229]Kérdés azonban, hová „fellebbezhetnek", és milyen normatív alapelvekre hivatkozhatnak a harmadik fajta nézeteltérésbe kerülő polgárok.

A harmadik típusú politikai nézeteltérésre jó példaként szolgálhat a már említett, abortuszról szóló vita, melynek során keresztény polgárok a politikai értékekkel szembeszállva, lelkiismeretüket és az élet sérthetetlenségéről szóló vallásos meggyőződésüket követve megtagadják a liberális abortusz-szabályozáshoz való a hozzájárulásukat. Kérdés, hogy milyen elvre vagy felsőbbségre hivatkozhatnak a liberális szabályozáshoz e keresztény polgártársak hozzájárulását kérő polgárok? A kérdés megválaszolása azért nehéz, mert Rawls eredeti premisszáinak értelmében az overlapping consensusra törekvő polgároknak nem áll rendelkezésükre más ésszerűségi kritérium, mint ami partikuláris meggyőződésükből következik, azt pedig elismerhetjük, hogy a hozzájárulás megtagadása a keresztény világkép kontextusán belül ésszerű lehet. Rawls – szembesülve a problémával – megpróbálta úgy értelmezni ezt a vitát, mint ami nem a politikai és nem-politikai értékek viszonyáról szól, hanem a politikai értékek rangsorolásáról.[230]Ez a megoldás azt sugallja, hogy Rawls szerint a konszenzusképes ésszerű tanítások magukban foglalják azt a nyilvános észhasználatra

[229] Im. 115.
[230] Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993. 243.

vonatkozó alapvető elvárást, hogy az etikai meggyőződésükből eredő ítéleteiket lefordítsák a politikai igazságosság nyelvére. Ez viszont ellentmond annak a rawlsiánus gondolatnak, hogy a politikai szintű egyetértés, azaz az overlapping consensus megszületése előtt a nyilvános észhasználat normái még nem állnak rendelkezésünkre. Az overlapping consensus létrejötte előtt tehát nincs olyan konszenzuális norma vagy olyan „neutrális autoritás" (például alkotmánybíróság) melynek döntésére hivatkozva az egyetértés kikényszeríthető.[231]

A Habermas által rekonstruált rawlsiánus stratégiából kirajzólódik egy választlehetőség. Láthattuk, hogy Rawls már az igazolás kezdőpontján elismerte, hogy a polgárokat etikai meggyőződéseik normatív előírásaival együtt minden ésszerű és átfogó tanítással rendelkező személy által elismert ésszerűségi normák is befolyásolják: egyrészt az az elvárás, hogy cselekvéseiket, meggyőződéseiket másokkal szemben igazolják, és hogy a jobb indokokkal alátámasztható koncepciókat elfogadják. A rekonstruált rawlsiánus levezetés azon alapult továbbá, hogy az ésszerű átfogó tanítással rendelkező polgár a pluralizmus tényével szembesülve elismeri: lehetetlen és ésszerűtlen, hogy minden polgár mindig ugyanarra a következtetésre jusson. A polgártól ezért – az előző elvárással ellentétben – bizonyos esetekben elvárható, hogy lemondjon meggyőződéseinek indoklásáról, képes legyen elvonatkoztatni átfogó tanításától, és olyan közös politikai igazságosság-koncepció megalkotására törekedjen, amely nyilvános igazolási alapot nyújt a politikai életben felmerülő kérdésekhez. Rawls ezért annak a *remény*ének ad hangot, hogy a pluralizmus tényével szembesítve minden ésszerű polgár a politikai értékeket fogja előnyben részesíteni az etikai meggyőződésével szemben.[232]

Az egyik nehézség azzal függ össze, hogy Rawls igazolási stratégiájának bemutatásakor megállapítottuk: az átfogó és ésszerű meggyőződések közötti, a megfigyelő perspektívából konstatálható konvergenciának vagy összhangnak önmagában nincs normatív tartalma, és vélhetően az ésszerű pluralizmus tényével szembesülő polgárt tehát továbbra is csak saját átfogó tanításában rejlő „ésszerű" elvárásokra támaszkodva jelenhet meg polgártársai előtt. Ebből a szempontból viszont nehezen megmagyarázható, hogy a polgárt a vélemény-különbségek felmerülésekor miért motiválná döntő módon a pluralizmus tényének felismeréséből és az átfogó tanítások közötti összefüggés megfigyeléséből adódó elvárás, hogy meggyőződésének partikuláris kontextusától eltekintve nyisson utat az ésszerű

[231] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder,* in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 116.
[232] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder,* in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 117. Rawls: *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press, 1993. 155.

véleménykülönbségnek. Ha az igazolásnak ezen a szintjén – tehát az overlapping consensus megszületése előtt – még mindig az átfogó ésszerű tanítások képezik az ítéletek normatív alapját, az ésszerűségnek miért nem az az aspektusa kerül előtérbe, hogy indokokkal védjük mások előtt partikuláris etikai meggyőződésünk minden egyes elemét? Miért nem ésszerűbb a cselekvéseink végső motivációit képező, ezért számunkra legfontosabb értékek nyilvános megvédése, mint az, hogy egy politikai arénába kerülve lemondjunk a bizonyos „csak nekünk fontos" indokok védelméről? Az ésszerű átfogó tanításokban gyökeredző általánosabb ésszerűségi kritériumokat szem előtt tartva is nehéz tehát megmagyarázni, miért ésszerűbb a politikai értékek előnyben részesítése az etikai meggyőződésekkel szemben.

Az elemzés fényében belátható az is: el kell vetnünk azt az alapfeltevésünket, hogy ki-ki pusztán az etikai meggyőződéseiből fakadó ésszerűségi kritériumok szerint jár el az általános elvei megfogalmazásakor. Láthattuk, hogy az abortusz-vitában már az overlapping consensus és a belőle fakadó ésszerűségi kritériumok megszületése előtt olyan ésszerű elvekre hivatkozunk az etikai meggyőződésének elsőbbséget tulajdonító polgárral szemben, amelyeknek követését joggal várjuk el tőle; pl. hogy indokokkal támassza alá meggyőződését, és a feloldhatatlan nézetkülönbség esetén törekedjen mindenki által elfogadható elvek megfogalmazására. Ha tehát Rawls azt szeretné, hogy az eltérő etikai meggyőződésekkel rendelkező polgárok megegyezésre jussanak bizonyos politikai normák követésében – előzetes feltevéseivel ellentétben – kezdettől fogva el kell fogadnia, hogy a polgárokat nem pusztán etikai meggyőződéseinek normatív tartalma motiválja, hanem olyan általánosan elfogadott ésszerű normák is, amelyeket számon kérhetnek egymáson. Habermas szerint ebből az következik, hogy Rawlsnak el kell fogadnia a saját etikai meggyőződés rekonstrukcióját szolgáló *résztvevő perspektíva*, és a saját normatív alapokkal nem rendelkező *megfigyelő perspektíva* mellett az igazolás egy harmadik, önálló perspektíváját. Feltételezni kell egy olyan perspektívát, amelyből pártatlan és ésszerű ítéletet hozhatunk meggyőződéseinkről, és amelyből kiindulva – etikai meggyőződésünk jelentésrendszerétől függetlenül – kezdettől fogva felmérhetjük, hogy mindenki maradéktalanul elfogadja-e a megállapodáshoz szükséges eljárási feltételeket.[233]Habermas szerint tehát nem lehet sikeres a pusztán az etikai meggyőződéseinkből eredő normatív elvárásokra épülő politikai konszenzus lehetőségének bizonyítsa.

[233] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 117.

Az overlapping consensus elméletének lehetséges korrekciója

Habermas úgy gondolja, hogy az overlapping consensus rawlsi elméletének problémái megoldhatók, ha a Rawls által a politikai vitákban elvárt procedurális feltételeket nem csak a politika világában tartjuk követendőnek, hanem már átfogó morális igazságosság-koncepcióink kialakításánál, és partikuláris etikai meggyőződések felülvizsgálatánál is. Habermas legfőbb problémája, hogy a rawlsiánus elmélet szerint az egyes polgár az ésszerű és átfogó tanításokban kifejeződő morális igazságosság-koncepciók érvényességét a résztvevő perspektívából rekonstruálható, de mások által nem helyeselhető metafizikai-világnézeti kontextusokban igazolja. Habermas ezzel szemben úgy gondolja, a morális ítéletek csak akkor függetleníthetők az igazságigényre számot tartó, de nyilvánosan nem védhető világnézetek kontextusától, ha a normák igazolásának eljárási feltételeit, amelyeket Rawls a „nyilvános észhasználat procedurális feltételeiként" (the procedural requirements for a public use of reason), és az „ésszerűség kívánalmaiként" (standards of reasonableness) jellemez, minden normatív ítéletet megalkotó személytől megköveteljük.[234]

Ebből a szempontból például az abortusz-vitában résztvevő, saját világképe szerint politizáló keresztény polgártól elsősorban nem azt kívánjuk, hogy a politikai arénába kerülve adja fel eredeti motivációit jelentő indokait, hanem éppen azt, hogy – ha álláspontja helyessége mellett érvel – tisztelje azt az „észre nehezedő terhet", hogy igazságát mások által is helyeselhető indokokkal kell alátámasztania, és engednie kell a jobb érv „kényszerének." Habermas szerint már ekkor a komoly érvelő által visszautasíthatatlan ésszerűségi kritériumokra hivatkozunk, amellyel áthidalhatjuk az etika meggyőződések különbségeiből adódó nézeteltéréseket, és utat nyithatunk egy magasabb szintű morális vagy politikai konszenzusnak. Ha például komolyan vesszük a nyilvános vita feltételeit, a vitában résztvevő feleknek már kezdettől fogva – a politikai konszenzus megszületése előtt – szabad és egyenlő, saját célokkal rendelkező személyekként kell elismerniük egymást, akiket egyenlő jog illet meg arra, hogy saját igazuk mellett érveljenek. Ebből a szempontból nem azt a polgárt nevezzük ésszerűtlennek vagy fundamentalistának, aki nyilvános fórumokon tisztázza, milyen válasz adható egy politikai kihívásra saját etikai meggyőződésének vagy világképének perspektívájából. Ésszerűtlennek és fundamentalistának az a személy nevezhető, aki olyan szabályozást sürget, amely kezdettől fogva meggátolja az eltérő etikai meggyőződéssel rendelkező személyek saját igazukért való, azonos eljárási feltételek melletti küzdelmét.

[234] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 123.

Habermas megoldási javaslatából ezért az következik, hogy lehetetlen lenne a puszta modus vivendin túlmutató plurális társadalom, ha nem lennének olyan reflexív életformák, amelyeknek képviselői – amellett, hogy meggyőződésük etikai tartalmának és koherenciájának felülvizsgálatára törekszenek – figyelmet fordítanak arra, hogy indokaik kifejtése során betartsák az ésszerű vita eljárási feltételeit. A reflexív életformával vagy világképpel rendelkező személyek tehát világképük kontextusában értelmezik, etikai meggyőződések kontextusába illesztik az ésszerű diskurzus normatív feltételeit. Habermas megoldási javaslata szerint a reflexív életformával rendelkező személyek már a vita kezdetén szét tudják választani a meggyőződéseik partikuláris etikai tartalmait és azokat az általános morális normákat, amelyeket az ésszerű vita általános feltételeiként jellemezhetünk. Egy ilyen modellben, amelyben erőteljesen szétválnak az etikai-vallási meggyőződések, és a saját érvényességi kritériumokkal rendelkező, átfogó morális normák, könnyebben megalapozható a partikuláris világképektől független, minden polgárra érvényes politikai igazságosság-koncepció lehetősége.

Ha azonban már a vita kezdetén el tudjuk különíteni a saját érvényességi forrással rendelkező morális ítéleteinket, és a teljes politikai közösség konszenzusára nem alkalmas világképeinket, felmerül a kérdés, miért érdemes egyáltalán világképeinkről nyilvános diszkussziót folytatnunk? Miért nem épülhet a politikai diskurzus a mindenki által egyaránt felismerhető és helyeselhető univerzális morális indokokra és érvekre? A válasz abban keresendő, hogy a Habermas által képviselt procedurális elméletben, a rawls-i elmélethez képest megváltozik a világképek kognitív szerepe. Habermas szerint az etikai meggyőződéseiket tisztázó egyének vagy közösségek számára az ésszerű vitának ugyanazok a kritériumai állnak rendelkezésre, mint azoknak, akik morális vagy politikai kérdésekről vitáznak. A nyilvános diskurzusokban, amelynek ésszerű, normatív alapjai mindenki által felismerhetőek, az egyes világképek képviselői nem egy-egy metafizikai nézet igazságáért harcoló felekként tűnnek fel, hanem egy-egy etikai nézet képviselőjeként. Olyan személyekként, akiknek – arisztotelészi értelemben – a jó életre vonatkozó víziójuk van, és a jó élet teloszára vonatkozó elképzeléseik alkotják személyes és kollektív önmegértésük alapját. Az etikai kérdések az identitás kérdései: sem az egyén nem nyeri el önazonosságát, sem a közösség nem válik egységessé anélkül, hogy egy etikai-hermeneutikai vizsgálódás során ne tisztázná saját történetéhez fűződő viszonyát, és azt, milyen releváns célok adódnak a múlt megismeréséből, és az egyén vagy a közösség igényeiből.[235] Az etikai kérdések

[235]Im. 123-124.

felülvizsgálata nélkül tehát sem az egyén, sem egy közösség tagjai nem gondolhatnak önmagukra koherens értékrendszerrel rendelkező egységekként, nem áll rendelkezésükre olyan értékrend, amelyből azonosulni tudnának egymással és intézményeikkel. Etikai és önértelmező diskurzusok nélkül feltárhatatlan marad a politikai intézményeink története, e történet kritikai vizsgálata nélkül lehetetlen adekvát célokat adnunk a politikai intézményeknek.

Ha viszont az öntisztázó, etikai diskurzusok is létjogosultságot nyernek a politikai szférában, rawlsiánus szempontból az a kérdés adódik, hogy – a közös morális perspektíva megtalálásának ellenére, de közös politikai normák hiányában – nem forgácsolódik-e szét a politikai nyilvánosság etikai meggyőződésekről szóló diszkussziók sokaságára? Eddigi megfontolásaink alapján látható, hogy az etikai és morális vitákat folytató személyek a bizonyításnak és az ítélkezésnek ugyanazt a terhét (burdens of judgement), az érvelésnek ugyanazt a kötelezettségét kell, hogy magukra vállalják: az etikai érvényességi igények tehát nyilvánosan, ésszerű eljárási feltételek között megvitathatók. A polgárok a nyilvános vitáik és nézeteltéréseik során azonban átfogó morális perspektívájukból belátják, hogy a felmerülő érvényességi igények egy része – az etikai érvényességi igények – a saját világképük vagy etikai meggyőződésük kontextusában értelmezhetetlen, következésképpen az esetek döntő részében a többi polgárral együtt „ésszerű véleménykülönbségre" kell törekedniük.[236]Fontos különbség a rawlsiánus elmélethez képest, hogy az ésszerű véleménykülönbség szükségességét Habermas szerint a polgárok nem pusztán megfigyelőként konstatálják, hanem morális nézőpontból, mindenkitől számonkérhető érvényességi igények felülvizsgálata során belátják. Mivel az ésszerű véleménykülönbségre törekvés morális belátásra épül, az etikai meggyőződések partikuláris tartalmaitól eltérően mindenkire azt a kötelességet rója ki, hogy keresse azokat az ésszerű elveket, amelyek lehetővé teszik a különböző világképekkel rendelkező személyek együttélését.

Ésszerűen igazolható tehát: az eltérő etikai meggyőződéssel rendelkező személyek ahhoz a kötelező érvényű elváráshoz juthatnak, hogy – bizonyos esetekben – etikai különbözőségeiket félretéve, ésszerű véleménykülönbségre kell törekedniük. Nehéz helyzetben lennénk azonban, ha Habermasnak pusztán e tanulmánya alapján kéne megmondanunk, milyen feltételei vannak egy átfogó politikai igazságosság-koncepción nyugvó politikai intézményrendszer létrejöttének. Vajon elégséges feltétele-e egy igazságos politikai intézményrendszer megvalósításának, ha intézményesítjük azokat a procedurális

[236] Habermas: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. 124.

feltételeket, amelyek lehetővé teszik a gyökeresen eltérő etikai meggyőződéssel rendelkező személyek együttélését, és konfliktusaik feloldását? Vagy ez pusztán kezdeti lépés átfogó morális vagy politikai normák megszületéséhez, és számos további nézeteltérést kell feloldania azoknak a polgároknak, akik közös morális vagy politikai normák követésében akarnak megállapodni egymással? Vajon elengendő-e a közös politikai életünk megalapozásához, ha etikai nézeteltéréseink során megállapodunk abban, milyen általános eljárást kell követnünk akkor, ha az értékkonfliktusaink feloldhatatlannak tűnnek (például intézményesítjük a többségi szavazást)? Vagy a politikai igazságosság-koncepcióhoz egy – akár érzelmi azonosulásra is számot tartó – szélesebb körű értékkonszenzus kialakítására, ily módon etikai meggyőződéseink folyamatos felülvizsgálatára és transzformációjára is szükség van? Vajon elegendő-e egy szabad, demokratikus jogállam intézményesítéséhez az eltérő etikai nézetrendszerrel rendelkező személyek interakcióját szabályozó ésszerű intézményrendszer kialakítása, vagy a jogállam fenntartásának szükséges feltétele bizonyos, a folyamatos diszkussziót életben tartó, mindenkitől elvárható állampolgári erények elsajátítása is? (A nyitottság, a másokra való odafigyelés, az önkritikára való készség[237] mellett gondolhatunk például a közjóorientáltság klasszikus republikánus erényére.)

Összegzés

E kérdéseket nyitva hagyva elmondhatjuk, hogy Habermas tanulmánya alapján rekonstruálható volt, hogyan interpretálható a rawlsiánus overlapping consensus elmélete Habermas nézőpontjából. Az elemzés során láthattuk, hogy Habermas szerint az overlapping consensus igazolása a privát személyek filozófiai-metafizikai észhasználatának és a polgárok nyilvános-politikai észhasználatának „munkamegosztásán" nyugszik. A privát személyek résztvevő perspektívájukból filozófiailag vagy metafizikailag megalapozzák világképüket és etikai meggyőződéseiket, amelyek nézőpontjából a monologikus általánosítási eljárásokban nyert igazságossági elveket helyeselhetnek. E szerint az interpretáció szerint Rawls úgy gondolja, hogy a személyes világképek és etikai meggyőződések kontextusában értelmezett elvek között olyan összhang jöhet létre, amelyet a polgárok megfigyelő perspektívájukból ésszerű konszenzusként azonosíthatnak. Rawls elméletének fontos következménye volt, hogy az így létrejövő overlapping consensus jelöli ki azoknak a politikai indokoknak a körét, amelyekkel az alapvető politikai döntések nyilvánosan igazolhatóak.

[237] McCarthy: *Kantianischer Konstruktivismus und Rekonstruktivismus*: *Rawls und Habermas im Dialog*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1996/6. 949.

Habermas nézőpontjából egyrészt azt a kritikát fogalmaztuk meg Rawls-szal szemben, hogy intuícióinknak ellentmond és a „konszenzus” alapjait ingataggá teszi, ha a megegyezés végső alapjait – a morális és etikai indokokat – konszenzusképteleneknek tekintjük, és nem tesszük ki nyilvános vitának. Problémát jelentett az is, hogy Rawls – a habermasi interpretáció szerint – a nyilvános észhasználat normáit az overlapping consensusban keletkező normákként azonosította. Mivel a politikai konszenzus létrejötte előtt Rawls premisszáinak értelmében nem állnak rendelkezésünkre nyilvánosan mindenkitől számonkérhető ésszerűségi kritériumok, nehéz megmagyarázni, hogyan oldhatóak fel a véleménykülönbségek a pusztán saját etikai meggyőződéseik normatív elvárásait követő személyek között; kérdéses tehát, hogy jön létre egyáltalán az overlapping consensus. Habermas szerint a problémák kiküszöbölhetőek, ha a konszenzusra törekvő személyektől a nyilvános észhasználat ésszerű normáit már az etikai vagy morális meggyőződéseik kialakításakor számon kérjük. Így már a konszenzus kivívásának kezdőlépéseinél olyan ésszerű normákra hivatkozhatunk, amelyek feltételezésével könnyebben megmagyarázható, miért kötelességünk ésszerű véleménykülönbségre törekednünk, és miért érdemes átfogó morális vagy politikai normákhoz fellebbeznünk etikai véleménykülönbségek esetén.

Zárszó

Kutatásom kiindulópontját Habermas kilencvenes évekbeli munkássága képezte, különös tekintettel a *Faktizität und Geltung* című művére és a *Die Einbeziehung des Anderen* című tanulmánygyűjteményére. Habermas ezekben a műveiben dolgozza ki a normatív demokráciaelmélet három nagy ideáltípusát: a liberális, a republikánus és a deliberatív demokráciaelméletet, és saját, deliberatív elméletét a másik két modell szintéziseként jellemzi. Amellett érvel, hogy a deliberatív politikaelmélet égisze alatt feloldhatók az individuum és a szubjektív szabadságjogok sérthetetlensége mellett érvelő liberális, és az inkább a népszuverenitás eszméje mellett kardoskodó, a diszkurzivitás és az etikai önértelmezés fontosságát hangsúlyozó republikánus demokráciaelméletek belső ellentmondásai. Kutatásomban e habermasi szintézis sikerességét három kérdés nézőpontjából vizsgáltam. 1. Hogyan lehetséges az emberi jogok védelme egy széles körű diskurzusra épülő demokráciában? 2. Hogyan garantálható a politikai társadalom integrációja a szabad értékválasztásnak nagy teret engedő deliberatív demokráciában? 3. Hogyan lehetséges politikai szintű konszenzus az eltérő etikai meggyőződésekkel rendelkező polgárok között?

Először azt vizsgáltam, hogyan lehetséges egy plurális politikai társadalomban olyan, racionális diszkusszión alapuló demokratikus döntéshozatal, amelyben az univerzális emberi jogok, és a klasszikus liberális szabadságjogok nem sérülnek. E probléma teoretikusan megoldható lenne, ha nyilvános vitából kizárnánk minden nem általánosítható, pusztán az etikai meggyőződések kontextusában értelmezhető érvet. Habermas számára ez a megoldás azonban a politikai diskurzusok önkényes és teoretikus korlátozását jelentené: e megoldással megsértjük a polgároknak azt a „pozitív szabadságát", hogy maguk dönthessék el, hogyan szeretnének élni. De megsérthetjük a marginalizált társadalmi csoportok tagjainak az emberi méltósághoz való liberális szabadságjogait is: egy pusztán univerzális normákon alapuló politikai vitában nem leplezhetők le az elnyomás rejtett történeti és hagyományos formái.

Habermas gondolatmenete szerint az szubjektív szabadságjogok érvényessége egy sokféle hagyománnyal rendelkező plurális, vagy egy erős hagyományos háttérkonszenzussal bíró tradicionális társadalomban nem a politikai közösség tagjainak univerzális és neutrális diskurzusaiból származik; az alapjogok a jogállami szintű diskurzusok jogi-formai feltételeiként azonosíthatók. Habermas gondolatmenetéből kiolvasható, hogy a klasszikus liberális szabadságjogok a jogi közösség által alkotott, kontextustól függő interpretációk az alapjogok egy típusáról, a szubjektív szabadságjogokról, amelyek szükségszerű előfeltételei a jogi kódok intézményesülésének és a politikai autonómia diszkurzív gyakorlásának.

Bemutattam azonban, hogy a liberális szabadságjogok habermasi fogalma nehezen fogadható el liberális perspektívából. Egyrészt a liberális intencióknak ellentmond az a gondolat, hogy a liberális szabadságjogok nem ragadhatók meg a maguk univerzális tisztaságában; egy jogi közösség tagjai mindig csak saját hagyományaikat szem előtt tartva ítélhetik meg, hogy a közösségen belül jogsértés történt-e. Liberális nézőpontból az is problematikus, hogy Habermas a szubjektív szabadságjogok érvényességét nem az individuum, mint önérték védelméből vezeti le, hanem abból, hogy lehetővé teszik a nyilvános hatalomgyakorláshoz szükséges jogi kódok intézményesülését.

Bemutattam, hogy a liberálisok által védelmezett emberi jogok és a republikánus gondolkodás középpontjában álló népszuverenitás eszménye Habermas szerint akkor egyeztethető össze, ha az úgynevezett *diskurzuselv* érvényre jut: amíg a polgárok a diskurzuselvben megfogalmazódó ésszerű elvárásokat szem előtt tartják, úgy hozhatnak döntéseket, hogy nem sérülnek emberi jogaik. Jeleztem tehát, hogy Habermas szintézistörekvése, csak akkor sikeres, ha le tudjuk vezetni híres diskurzuselvét, és bizonyítani tudjuk, hogy a diskurzuselv törvényhozásban való alkalmazása nem jár végzetes következményekkel. Habermas egy kritikusának érveire válaszoltam, aki mindkettőt kétségbe vonja. Steinhoff interpretációja szerint a diskurzuselv értelmében egy norma vagy egy törvény akkor legitim, ha kivívja a „jogi társak" általános konszenzusát; mivel azonban emberi jogi kérdésekben lehetetlen az egész emberiségre kiterjedő általános konszenzus, az emberi jogi normák a diskurzuselv értelmében nem lehetnek legitimek. Steinhoff kritikája szerint, ha mégis lehetséges az egész emberiségre kiterjedő konszenzus, vagy ha a többségi döntés elégséges a jogállami normák igazolásához, akkor a diskurzuselv értelmében olyan döntés is születhet, amely aláássa a jogállami normák érvényességét. Steinhoff további kritikája szerint, ha komolyan vennénk Habermasnak azt a megállapítását, hogy az érvelés során az ésszerű diszkusszió feltételeit – például az emberi jogok érvényesülését – „elégségesen megvalósultként kell feltételeznünk", különben *performatív önellentmondás*ba keveredünk, lehetetlenné tennénk a jogfosztottság ellentmondás nélküli kifejezését.

Először bemutattam, hogy a komoly érvelés szükségszerű preszuppozícióinak számbavételével a habermasi diskurzuselv rekonstruálható. Az elemzés során válaszoltam Steinhoffnak arra a kritikájára is, amely szerint a habermasi diskurzusetika lehetetlenné teszi a jogfosztottság ellentmondás nélküli kifejezését. K. O. Apel elemzéseivel bemutatható: aki performatív önellentmondásba keveredik, nem ténymegállapítást közöl, – például arról, hogy érvényesülnek-e az emberi jogi normák – hanem olyan igényt jelent be, amely ellentmond saját érvelése által hallgatólagosan támasztott igényeknek. Steinhoff kritikájával szemben arra

is rámutattam, hogy a legitim döntés megszületésének nem alapfeltétele, hogy mindenki közvetlenül helyeselje a végeredményt, a legitimitáshoz szükséges minimális háttérkonszenzust a racionális vita normáinak elismerése alkotja. Ezzel az a kritika is elhárítható, hogy a habermasi jogállamban diszkurzivitást sértő döntések születhetnek.

Az emberi jogok és a népszuverenitás összeegyeztetésének problémáját Steinhoffal szemben inkább abban láttam, hogy Habermas a jogvédelemhez szükséges univerzális szempontot és a partikuláris etikai szempontot az úgynevezett *folyamatmodell*ben kívánta összeegyeztetni. A kontextusfüggő etikai és az univerzális morális tárgyalásokat a politikai vélemény- és akaratképzés elkülönülő stádiumaiként jelenítette meg, modellje így lehetetlenné teszi, hogy a polgárok a vitatott normákat univerzális morális perspektívából és az elnyomás kontextusaira érzékeny etikai nézőpontból egyidejűleg mérlegeljék.

A disszertációm második részében bemutattam, hogy Habermas egy olyan észjogon alapuló integrációelméletet kívánt kidolgozni, amely a nacionalista koncepciókkal szemben nagy teret enged a polgárok szabad döntésén nyugvó csatlakozásának, amely azonban arra a kérdésre is választ ad, hogyan biztosítható a politikai társadalom kohéziója a nemzetállamok megszűnésével. Bemutattam, hogy Habermas politikai integrációelméletének kidolgozását az aktív állampolgárságról szóló republikánus/kommunitarista nézetek is befolyásolták: elfogadta, hogy az atomizált és érdekvezérelt individuum nem képes jogállami integrációra, mert csak a másokkal osztott értékközösség horizontján alakulhatnak ki azok az értékei, melyek nézőpontjából azonosulni tud polgártáraival és intézményeivel.[238]Habermas ezért gondolta úgy, hogy az önkéntes beleegyezésen alapuló, de a kohéziót biztosító politikai társadalom akkor jöhet létre, ha a polgárok önértelmezésük nézőpontjából azonosulnak a közös politikai kultúrába ágyazott, szabad cselekvést biztosító jogállami elvekkel. Az azonosulásnak ezt a formáját nevezte „alkotmányos patriotizmusnak”.

Az alkotmányos patriotizmus habermasi koncepciója több kérdést felvet. Az egyik oldalról az a kritika fogalmazható meg Habermas elméletével szemben, hogy nem számol az abból adódó krízishelyzettel, hogy a polgárok jobban motiváltak partikuláris etikai meggyőződésük, mint átfogó politikai elvek szerinti cselekvésre. Liberális szempontból viszont az a kérdés vethető fel, hogy a történeti önértelmezés szempontjából újraértékelt jogállami elvek „etikai impregnáltsága” összeegyeztethető-e a jogállamban megkívánt egyenlő bánásmóddal.

---

[238] Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, 641-642. *Történeti tudat és posztradicionális identitás. Megjegyzések az NSZK nyugati orientációjáról* (1987), in. Szociológiai Figyelő, 1989/4. 12.

Az első kérdésre válaszolva bemutattam, hogy Habermas a jogállami intézmények által közvetített jogi normákat nem pusztán procedurálisakként és individuumra szabottakként jellemezte, hanem olyan normákként, amelyek érzékenyen reagálnak a kisebb-nagyobb partikuláris közösségek értékeire és céltételezéseire. Mivel a jogállami szintű együttműködés alapfeltétele, hogy a jogállami intézmények visszatükrözzék az átalakuló politikai közösség által fontosnak tartott értékeket, nem érthetünk egyet azzal a kritikával, hogy Habermas alábecsülte a hagyományos kötelékek és önértelmezések integráló erejét. A jogalkotást olyan folyamatként jellemezte, amelyben egy folyamatosan átalakuló társadalom eltérő életformákkal rendelkező tagjai mindig újrainterpretálják a jogállami elveket a változó tagság és a releváns tapasztalatok fényében.

A másik oldalról látható volt, hogy Habermas a *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtstaat* című tanulmányában fontos engedményeket tett a politikai pluralizmus fontosságát hirdető liberális elképzeléseknek: Habermas szerint az alkotmányos patrióták politikai cselekvésük során azonosulnak ugyan a politikai kultúra és a jogállami elvek domináns interpretációjának etikai tartalmaival – vagy legalábbis érzelmileg arra motiváltak, hogy egy interpretációs közösség tagjaivá váljanak – de mindvégig „ápolják" a domináns interpretáció mögött rejlő neutrális elveket. A jogelvek neutrális „magjának" folyamatos szem előtt tartása fontos vonatkoztatási pontot képezhet a politikai társadalom domináns értelmezésével azonosulni nem képes személyeknek, lehetőséget teremt a politikai kultúra átformálására, valamint a hagyományos életformák elnyomó aspektusainak felülvizsgálatára. Az alkotmányos patriotizmus e differenciáltabb elképzelése szerint a politikai kultúra nem fejezi ki az állampolgárok közösségének egységes, konfliktusmentes öninterpretációját, a habermasi „politikai kultúra" inkább egy *interpretációs horizont* letéteményese. A polgárokat nem a saját magukról és a jogállami elvekről alkotott közös és változatlan interpretációja kapcsolja össze egyetlen politikai közösséggé, sokkal inkább a releváns történeti tapasztalatoknak megfelelő interpretáció kialakítására irányuló közös törekvésük. Rámutattam azonban, hogy az alkotmányos patriotizmus e felfogása feszültségbe kerül azzal az eredetileg elfogadott republikánus premisszával, amely szerint a polgárok csak akkor motiváltak az alkotmányos elvek szerinti cselekvésre, ha a mindenki érzelmi azonosulására számot tartó közös politikai kultúra nézőpontjából azonosulni tudnak ezekkel az elvekkel. Úgy tűnik ugyanis, hogy a politikai integráció differenciáltabb modellje szerint éppen akkor van a legnagyobb szükség a jogállami elvek mozgósító erejére, amikor egy háttérbe szorult kisebbség tagjai teljes jogú tagságra és a domináns önértelmezés

átformálására törekszenek, amikor tehát közös politikai értékek „horizontja” még nem áll rendelkezésükre.

Azt a kérdést, hogy Habermas szerint hogyan juthatnak eltérő etikai meggyőződéssel vagy világképpel rendelkező polgárok politikai konszenzusra, abból a szempontból vizsgáltam, mennyiben fogadható el számára a kérdés rawlsiánus, *overlapping consensus*on alapuló megoldása. Láthattuk, hogy Habermas szerint a rawlisánus overlapping consensus lehetősége a privát személyek filozófiai-metafizikai észhasználatának és a polgárok nyilvános-politikai észhasználatának „munkamegosztásán” nyugszik. A privát személyek „résztvevő perspektívájukból” kiindulva metafizikai érvekkel támasztják alá világképüket és etikai meggyőződéseiket, amelyek nézőpontjából monologikus általánosítási eljárásokban nyert igazságossági elveket helyeselhetnek. Habermas szerint Rawls úgy gondolta: a privát világképek és etikai meggyőződések kontextusában értelmezett elvek között olyan összhang jöhet létre, amelyet a polgárok „megfigyelő perspektívájukból” ésszerű konszenzusként azonosíthatnak. A rawls-i elmélet szerint e konszenzus jelöli ki a legitim politikai normák körét.

Habermas szempontjából egyrészt azt a kritikát fogalmazhatjuk meg ezzel az állásponttal szemben, hogy intuíciónknak ellentmond, és a megegyezést ingataggá teszi, ha a „konszenzus” végső alapját képező morális és etikai indokokat konszenzusképtelennek tekintjük, és nem vitatjuk meg nyilvánosan. Habermas nézőpontjából további problémát jelentett, hogy ha a politikai konszenzus létrejötte előtt nem hivatkozhatunk nyilvánosan számonkérhető ésszerűségi kritériumokra, akkor lehetetlen feloldani a pusztán saját etikai meggyőződéseik normatív elvárásait követő személyek közötti konfliktusokat, és lehetetlen megmagyarázni, hogyan jöhet létre overlapping consensus.

Bemutattam, hogy Habermas szerint a problémák kiküszöbölhetőek, ha a konszenzusra törekvő személyektől a nyilvános észhasználat ésszerű normáit már az etikai vagy morális meggyőződéseik artikulálásakor számon kérjük. Így már a konszenzus kivívásának kezdőlépéseinél olyan ésszerű normákra hivatkozhatunk, amelyek feltételezésével könnyebben megmagyarázható, miért kötelességünk ésszerű véleménykülönbségre törekednünk, és általánosabb morális vagy politikai normákhoz fellebbeznünk etikai véleménykülönbségek esetén. Felhívtam azonban a figyelmet, hogy Habermas – Rawlsról szóló elemzésében – ezen túlmenően nem ad arról szóló útmutatást, melyek egy igazságosságos politikai intézményrendszer létrejöttének elégséges feltételei. Nyitott kérdés marad, vajon elegendő-e az igazságos politikai intézményrendszer megalapozásához, ha megállapodunk abban, milyen procedurális eljárást kell követnünk

akkor, ha az értékkonfliktusaink feloldhatatlannak tűnnek; vagy az igazságos politikai intézményrendszernek mindig egy széles körben elfogadott igazságosság-koncepción vagy szélesebb körű értékkonszenzus kialakításán kell nyugodnia.

Korábban megjelent tanulmányaim a disszertáció témakörében:

Szücs László Gergely: Hogyan lehetséges egy nemzet nélküli jogállam? in. Valóság 2012/6.

Szücs László Gergely: *A diskurzuselv mint a jogállamiság garanciája – Vizsgálódások egy radikális Habermas-kritika kapcsán*, in. Magyar Filozófiai Szemle. 2011/2.

Szücs László Gergely: *Az emberi jogok státusza Habermas deliberatív demokráciaelméletében,* in. Politikatudományi Szemle, 2010/4.

Felhasznált irodalom:

Alexy, Robert: *Eine Theorie des Praktischen Diskurses*, in. W. Oelmüller (szerk.): *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, UTB-Schöning, Paderborn, 1978.

Apel, Karl-Otto: *A diszkurzus-etika határain?* In. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4 számából*. Áron Kiadó, Budapest, 1992.

Apel, Karl-Otto: Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája? In. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4 számából*. Áron Kiadó, Budapest, 1992.

Austin, John L.: *Tetten ért szavak*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Die Nation, Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1995. szeptember 30.

Brulle, Robert J.: *Habermas és a Zöld politikai gondolkodás: Két út találkozása*, in. *Oikosz és Polisz. Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*, L'Harmattan – BCE – PPKE-JÁK – Védegylet, Budapest, 2009.

Canovan, Margaret: *Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt*, in. *Political Theory*, 1983. 11:1.

Canovan, Margaret: *Patriotism is Not Enough*, British Journal of Political Science, Cambrigde University Press, 2000/30.

Felkai Gábor: *A diszkurzusetika és a demokratikus politikai eljárások eszménye*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.

Felkai Gábor: *Búcsú a szociológiától. Jürgen Habermas új jogelmélete*, Szociológiai Szemle, 1994/1.

Felkai Gábor: *Jürgen Habermas,* Áron kiadó, Budapest, 1993.

Ferge Zsuzsa: *Fejezetek a magyar szegénypolitika történetéből*, Kávé Kiadó, Budapest, 1998.

Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Fröbel, Julius: *System der socialen Politik,* Mannheim, 1847.

Haba, Enrique P.: *Standortbestimmung zeitgenössischer Rechtstheorie: Rawls, Dworkin, Habermas und andere Mitglieder der »Heiligen (Rede-) Familie«,* in. Rechtstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27.

Habermas, Jürgen: *A cselekvésracionalitás aspektusai,* in. *Válogatott tanulmányok,* Atlantisz, Budapest, 1994.

Habermas, Jürgen: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról,* in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.

Habermas, Jürgen: *A gyakorlati kérdések igazságra való képessége,* in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.

Habermas, Jürgen: *A posztnemzeti állapot és a demokrácia jövője,* in. *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2006.

Habermas, Jürgen: *A modernitás koncepciói. Visszatekintés két hagyományra,* in. *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2006.

Habermas, Jürgen: *A történelem közéletben való felhasználásáról,* in. *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2006.

Habermas, Jürgen: *Az általánosítható érdekek elnyomásának modellje,* in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.

Habermas, Jürgen: *Der europäische Nationalstaat, Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft,* in. *Die Einbeziehung des Anderen,* 1996.

Habermas, Jürgen: *Drei normative modelle der Demokratie,* in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

Habermas, Jürgen: *Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.

Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Habermas, Jürgen: *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.

Habermas, Jürgen: *Filozófia és politikai eltérő ritmusa. Herbert Marcuse születésének 100. évfordulójára*, in. *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2006.

Habermas, Jürgen: *Gondolatok a kommunikációs patológiákról*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.

Habermas, Jürgen: *Grenzen des Neohistorismus*, in. Die nachholende Revolution, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,1990.

Habermas, Jürgen: *Inklusion – Einbeziehen oder Einschliessen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

Habermas, Jürgen: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

Habermas, Jürgen: *Legitimációs problémák a modern államban,* in. *Válogatott tanulmányok*, Atlantisz, Budapest, 1994.

Habermas, Jürgen: *Katasztrófákból tanulni? Kordiagnosztikai visszatekintés a rövid XX. századra*, in. *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2006.

Habermas, Jürgen: *Képesek-e a komplex társadalmak ésszerű identitás kialakítására?* in. *Válogatott tanulmányok*, Atlantisz, Budapest, 1994.

Habermas, Jürgen: *Legitimáció az emberi jogok által*, in. *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2006.

Habermas, Jürgen: *Mi az, hogy nép? A Vormärz szellemtudományainak politikai önmegértése az 1846-os frankfurti germanista konferencia példáján*, in. *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2006.

Habermas, Jürgen: *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*, in. *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.

Habermas, Jürgen: *Nochmals: Zur Identität der Deutschen. Ein einig Volk von aufgebrachten Wirtschaftsburgern?* in. Die nachholende Revolution, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990.

Habermas, Jürgen: *Staatsbürgerschaft und Nationale Identität* (1990), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Habermas, Jürgen: *Technika és tudomány mint „ideológia"*, in. *Válogatott tanulmányok*, Atlantisz, Budapest, 1994.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchterhand Verlag, Neuwied 1963.

Habermas, Jürgen: *Történeti tudat és posztttradicionális identitás. Megjegyzések az NSZK nyugati orientációjáról.* in. Szociológiai Figyelő, 1989/4.

Habermas, Jürgen: *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*" In: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991.

Habermas, Jürgen: *Über den internen Zusammenhang von Rechtstaat und Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

Habermas, Jürgen: *„Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder,* in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

Habermas, Jürgen: *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.

Habermas, Jürgen: *Volkssouveränität als Verfahren* (1988), in. *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Hobbes, Thomas: *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma,* Kossuth Kiadó, Budapest, 1999.

Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Iser, Mattias: *Dimensionen eines europäischen Verfassungspatriotismus*, in. Tine Stein, Hubertus Buchstein, Claus Offe (szerk.): *Souveränität, Recht, Moral: die Grundlagen politischer Gemeinschaft*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2007.

Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*, in. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. – A gyakorlati ész kritikája. – Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991.

Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikája*, in. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. – A gyakorlati ész kritikája. – Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991.

Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, in. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. – A gyakorlati ész kritikája. – Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991.

Larmore, Charles: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press 1987.

Lukes, Steven: *Of Gods and Demons: Habermas and practical Reason*, in. John B. Thompson/David Held (szerk.): Habermas – Critical Debates, London, 1982.

Maus, Ingeborg: *Der Urzustand*. in. *Rawls: Eine Theorie der Gerchtigkeit*, (szerk. Otfried Höffe), Akademie Verlag, 2006.

McCarthy, Thomas: *Kantianischer Konstruktivismus und Rekonstruktivismus*: *Rawls und Habermas im Dialog*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1996/6.

McCarthy, Thomas: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, , in. Rechtstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27.

McCarthy, Thomas: *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

Mead, George Herbert: *A pszichikum, az én és a társadalom*, in. Felkai Gábor, Némedi Dénes, Somlai Péter (szerk.) *Szociológiai irányzatok a XX. században,* Új Mandátum, Budapest, 2000.

Michelman, Frank I.: *Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights*. in. Florida Law Review, 1989.

Miller, David: *On Nationality*, Oxford University Press, 2002.

Müller, Jan-Werner: *Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010.

O'Neill, Onora: *The Method of a Theory of Justice*, in. *Rawls: Eine Theorie der Gerchtigkeit*, (szerk. Otfried Höffe), Akademie Verlag, 2006.

O'Neill, Onora: *Kommunikative Rationalität* und praktische Vernunft, in. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1993/2.

Pawlik, Michael: *Die Verdrängung des Subjekts und Ihre Folgen, Begründungsdefizite in Habermas' "System der Rechte"*, in. Rechtstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27.

Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*, Osiris kiadó, Budapest, 1997.

Rawls, John: *Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, in. *Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978-1989*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Rawls, John: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

Rawls, John: *Reply to Habermas*, The Journal of Philosophy, 1995/3.

Rosa, Harmut: *Individuelle Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus, Frankfurt am Main, 1998.

Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (1762), Matúra-PannonKlett, Budapest, 1997.

Rödel-Frankenberg-Dubiel: *Die demokratische Frage*, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1989.

Schmitt, Carl: *A modern demokrácia fogalma az államfogalomhoz való viszonyára tekintettel* (1924), in. *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002.

Schmitt, Carl: *A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte* (1926), in. *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002.

Schmitt, Carl: *A politikai fogalma*, in. *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002.

Schmitt: *Die geistesgesichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Dunckler & Humblot, Berlin, 1985.

Schmitt, Carl: *Verfassungslehre (1928)*, Dunckler & Humblot, Berlin, 1983.

Steinhoff, Uwe: *Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats,* in. Rechtstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft, 1996/27.

Steinhoff, Uwe: *The Philosophy of Jürgen Habermas – A Critical Introduction,* Oxford University Press, Oxford, 2009.

Sternberger, Dolf: *Begriff des Vaterlands* (1947), in. *„Ich wünschte ein Bürger zu sein" – Neun Versuche über den Staat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Sternberger, Dolf: *Das Vaterland* (1959), in. *Verfassungspatriotismus,* Insel Verlag, 1990.

Sternberger, Dolf: *Verfassungspatriotismus* (1979), in. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1979, május 23.

Sternberger, Dolf: *Verfassungspatriotismus – Rede bei der 25-Jahr-Feier der „Akademie für politische Bildung"* (1982) in. *Verfassungspatriotismus,* Insel Verlag, 1990.

Taylor, Charles: *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, in Honneth (szerk.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989.

Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung,* Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

Taylor, Charles: *The Concept of a Person*, in: Philosophical Papers, Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Walser, Martin: *Über Deutschland reden: Ein Bericht*. In*: Deutsche Sorgen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.

Weber, Max: *A politika mint hivatás*, in. *A tudomány és a politika mint hivatás,* Kossuth Kiadó, Budapest, 1995.

Wehling, Peter: *Az egyén, a társadalom és a természet dinamikus alakzatai: kritikai elmélet és környezetszociológia*, in. *Oikosz és Polisz. Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*, BCE – PPKE-JÁK – Védegylet, Budapest, 2009.

Weiss János: *A kor – gondolatokban megragadva. Társadalomelméleti tanulmányok,* Áron kiadó, Budapest, 2005.

Weiss János: *Az elismerés elmélete*, Áron kiadó, Budapest, 2004.

Weiss János: *Emlékek egy kollokviumról,* In. *A Frankfurti Iskola – tanulmányok,* Áron kiadó, Budapest, 1997.

Wiegel, Michaela: *Die falsche Jungfrau*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2008. június 9.