

# AZ EMBERI JOGOK STÁTUSZA HABERMAS DELIBERATÍV DEMOKRÁCIAELMÉLETÉBEN\*

Szücs László Gergely

(PhD hallgató, ELTE-BTK, Politikai Filozófiai Doktori Program)

## ÖSSZEFOGLALÓ

A tanulmány Habermas kilencvenes években kialakított deliberatív demokráciaelméletének segítségével a demokratikus jogállam egy aktuális kérdését vizsgálja: hogyan lehet egyszerre a lehető legnagyobb teret biztosítani a demokratikus döntéshozatalban a megnyilvánuló érvek és értékek sokféleségének, és az univerzális emberi jogok érvényesülésének. Habermas gyakorlati észről szóló tanulmányának segítségével megvizsgálja, hogy a diskurzuselmélet szemszögéből miért nem fogadható el a pusztán univerzális normákra épülő liberális politikai eszmény. A szerző ezután a Faktizität und Geltung alapján rekonstruálja, hogy a deliberatív demokráciaelmélet segítségével hogyan igazolható a klasszikus liberális szabadságjogok érvényessége.

Kulcsszavak: jogállam ■ deliberatív demokrácia ■ liberalizmus ■  
diskurzus ■ népszuverenitás ■ emberi jogok

Habermas úgy gondolta, hogy diszkurzív demokráciaelméletével sikerült feloldani a liberalizmus és a republikánus demokráciaelmélet közötti ellentétet (Habermas, 1992/3: 612–613.), és olyan politikai elméletet alkotott, amelyben a népszuverenitás és az emberi jogok közötti konfliktus feloldhatóvá vált (Habermas, 1992/1: 151–156.). 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

\* A tanulmány 2008–2009-es DAAD kutatói ösztöndíjam alatt született. A konzultációkért Axel Honnethnek és Weiss Jánosnak tartozom köszönettel.

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 véleménynyilvánításhoz, 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 férfikkal való egyenjogúsághoz. Az a gondolat, hogy e jogok legitimitása is a népszuverenítésra, és az adott állam törvényhozási processzusára vezethető 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* valamint az *Emberi és polgári jogok nyilatkozata* a tizennyolcadik század második felében egyedülálló alapidokumentumok 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 Rechtsstaats*, 1992) izgalmas választ ad, amely nem problémamentes. Feloldotta-e Habermas elmélete az emberi jogok és a népszuverenítés elvének konfliktusát? Mit jelent, hogy egyenlő fontosságot tulajdonít a polgár nyilvános és privát autonómiájának? Tanulmányomban e problémákkal foglalkozom.

Adódik egy kézenfekvő megoldás arra a problémára, hogy az emberi jogok védelme közben ne csorbuljon a népszuverenítés elve. Ha igazolni tudjuk, hogy a demokratikus döntéshozatalból minden nem univerzális normákon nyugvó, pusztán a partikuláris közösség hagyományaira és szokásaira, vagy kizárólag az egyéni érdekekre épülő igazolás kizárható, a demokratikus vita során vélhetően konszenzus alakul ki az emberi jogok védelmét illetően. Mielőtt re-

konstruálom 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 észhasználatlaltal – tiszta formában – a *racionális döntéselmélet*ben találkozhatunk (Habermas, 2001: 219). 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 válaszkérés, hiszen a „pragmatikus ajánlás” csak akkor nyeri el értelmét, ha érték szempontokból 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. *Gyenge preferenciákkal* kapcsolatos döntésekről van szó, ha nem vagyunk kötelesek megindokolni értékválasztásunkat, ha például tetszik egy pulóver vagy egy autó. Egyes esetekben értékelésünk nem véletlen hajlamunkat fejezi ki, hanem önértékelésünket, identitásunkat. Az értékelések ebben az esetben – Charles Taylor szavaival – *erős preferenciákat* fejeznek ki, és értékpreferenciáink e kontextusban indoklásra szorulnak (Taylor, 1985: 97). Élettörténetem alakulásának *deskriptív komponensét* és éneszményem *normatív komponensét* etikai diskurzusokban tisztázhatom: illúzióimat leleplező *klinikai diskurzusokban* 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: akar-

hatom-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. Csak-hogy személyes perspektívából nem juthatok mindenki számára kötelezően érvényes szabályhoz. A kanti *kategorikus imperatívusz* szakít az Aranyszabály egocentrizmusával: „csak egy 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 imperatívuszok*, amelyek a *szabad akaratra* irányulnak, e parancsok követésekor válik a személy autonómmá (Habermas, 2001: 220–224.).

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 párválasztás kérdéseiről. Az etikai (és politikai) diszkussziók öntisztázó hermeneutikai diszkussziókként jelennek meg, de nem világos, hogy ebből az önmegismerésből hogyan keletkezik „autentikus közakarat” (McCarthy, 1996: 337.).

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 amellel érvel, hogy a politikai integrációhoz a multikulturális társadalmakban nincs szükség közös nyelvi, kulturális vagy etnikai eredetre, csak közös politikai kultúrára (Habermas, 1992/2: 659.). A politikai kultúra igenlése teszi lehetővé az *alkotmányos patriotizmust*, amely tudatosítja az etikai, kulturális sokszínűséget és összehangolja a különböző életformákat. A politikai és a kulturális integráció szétválasztá-

sa lehetővé teszi, hogy a demokrácia léte ne „makroszjektumok” meglétén nyugodjon, például „a nép” vagy egy egységes „mi” létén, hanem az alkotmányos alapelvek elfogadásán (McCarthy, 1996: 339.). 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.

Érdeemes megvizsgálunk, 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 (Larmore, 1987: 73–75.). 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, s e diskurzusok végkimenetele a racionális diskurzusok eljárási szabályainak elismerése. Habermas szempontjából azonban a liberális *modus vivendi* elfogadhatatlan. 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. A *modus vivendivel* szemben ellenérvként hozható fel, hogy a „privát” és a „nyilvános” határa nem olyan nyilvánvaló, hanem ez 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 mutatkoznak meg, így a citoyenek neutrális diskurzusaiiban nem születnek érvényes politikai döntések (Forst, 1992: 148–150.).

Rawls *overlapping consensus*usa azért állhat közelebb a deliberatív demokráciaelmülethez, 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 igazságosságkonceptió, amely nagyszámú etikai értékkel, kultúrával és életformával összeegyeztethető (Rawls, 1993: 153.). E szerint az elképzelés sze-

rint 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 diskusszió végeredményét integrálják etikai elképzeléseikbe. Ahogy a *modus vivendi*-nél, e koncepciónál is felmerül, hol van a nyilvános ész határa. Rawls *Az igazságosság elméletének eredeti állapotában* felvázolt szubsztanciális igazságosságprincípiumokra hivatkozik, a nyilvános észhasználat mintaképeként rendszerint a demokratikus államok alkotmányozási folyamata jelenik meg. (Rawls, 1993: 224–231.; és Forst, 1992: 154–156.).

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 észet. Például, ha egy igazságtalan politikai rendszert kritizálunk, a politikai döntésből kizárt etnikai vagy kulturális csoport partikuláris etikai megnyilvánulása erősítheti a nyilvános észet (Forst, 1992: 157.). Vallásosságom motiválhat a politikai diskurzusban való részvételre, ha a vallásszabadság mellett érvelek, ha amellet 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 erkölceimmel ellentétesek.

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 bízta a racionális diskurzus résztvevőire, hogy döntsenek abban a kérdésben, mi számít „jó politikai indoknak” (i. m.: 159.). A rawlsi politikai konszenzus létrejöttében a nyilvános igazolás szabályai nem diskurzusokban formálódnak, hanem a diskurzust megelőzően, a Rawls által felvázolt *eredeti állapotban*. 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 ta-

nulmányában 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 agyonverték soha jóvá nem tehető szenvedéseiből tanuljunk meg, hogy az erkölcsi univerzalizmus nevében senkit nem szabad kirekeszteni – sem a kisémmizett 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.” (Habermas, 2001: 227–228.)

Ahogy láttuk, sem Larmore *modus vivendi*e, sem Rawls *overlapping consensus*a nem fogadható el a deliberatív demokráciaelmélet szempontjából, hiszen mindkettőnél önkényesen, teoretikusan korlátozva van a politikai diskurzus. Sérül az emberek „pozitív 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 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 (McCarthy, 1996: 337).

Az a gondolat, amely szerint a politikai diskurzusok az etikai önértelmestől a morális igazságosság-koncepciók 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 különösen akkor nem tudják elfogadni vagy helyeselni a demokratikus döntés végeredményét, 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 (McCarthy, 1996: 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? (Habermas, 1992/1: 129–130.).

#### ELŐKÉPEK A NÉPSZUVERENITÁS ÉS AZ EMBERI JOGOK ÖSSZEEGYEZTETHETÉSÉHEZ: *Kant és Rousseau*

Habermas a *Tényszerűség és érvényesség*ben a privát és a nyilvános szabadság viszonyát jellemzi a diskurzuselmélet és a kommunikatív cselekvésemélet fogalmainak segítségével, és a privát autonómiát az állampolgár *kommunikatív szabadság* alóli felszabadulásaként írja le. A kommunikatív szabadság megértés-orientált cselekvők között lehetséges, akik *performatív beállítódásukban* 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. A demokratikus jogállamban a cselekvő olykor személyes, szubjektív szabadságjogára támaszkodva hoz döntéseket, döntésének indoklását ez esetben nem kell, hogy a kommunikatív közösség helyeselje. A privát autonómia *negatív szabadságot* jelent, visszavonulást a „kölcsönös illokúciós kötelességek nyilvános teréből” a kölcsönös megfigyelés és hatásgyakorlás terébe (i. m.: 153.). Népszuverenitás és emberi jogok összeegyeztethetőségének kérdése Habermasnál elválaszthatatlan attól a kérdéstől, hogyan egyeztethető össze az ember pozitív és negatív szabadsága, és hogyan alkotható olyan politikaelméleti modell, amelyben a nyilvános és a privát autonómia ugyanannak a jogi státusznak az egymástól elválaszthatatlan két oldala?

Habermas Rousseau és Kant politikai elméletéhez fordul annak érdekében, hogy a népszuverenitás és az emberi jogok belső összefüggését megteremtse



és rávilágítson a nyilvános és a 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 legitimitációját teszi lehetővé, amely kizárja a nem általánosítható érdekeket, ezáltal garantálja az egyenlő szubjektív szabadságjogok sérthetetlenségét (i. m.: 131.). Habermas ezt az interpretációt, amely szerint Rousseau a demokratikus önrendelkezést életmódjuk etikai-kulturális kontextusától függetlenül megragadott szabad és egyenlő polgárok megállapodásának, diszkusziójának tartja, később a „megfelelően értelmezett Rousseau-ként” jellemzi (Habermas, 1996/2: 166.). Rousseau azonban nem vitte konzekvensen végig ezt az autonómia-elképzelést. A népszuverenitást a társadalom „egzisztenciális aktusaként” mutatta be, amelyben a sikerorientált cselekvők közjóorientált polgárként nyelik el nyilvános autonómiájukat (Rousseau, 1997: 20.). 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 (Habermas, 1992/1: 132.). A népszuverenitás etikai értelmezése és a törvények univerzalisztikus felfogása 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 előd” demokráciaelmélete párhuzamosan interpretálható (Pawlik, 1996: 441–442.). 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 „kantianus 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-konceptiók 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 Rousseauénál 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 autonómok, még nem jelenti azt, hogy egy kollektíva tagjaként politikai autonómiával is bírnak. Kantnál a legitimitáció alapját a kategorikus imperatívuszon alapuló morális törvény képezi, az általános törvény szerint oszlanak el egyenlően a szubjektív szabadságjogok. E 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” (Habermas, 1992/1: 154.).

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)” (i. m.: 138.). 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 legitimitációjának is alapfeltétele: „Az autonómiát általánosan és neutrálisan kell megragadni. Ezért egy diskurzuselvet vezettem be, amely morállal és joggal szemben eleinte indifferens.” (i. m.: 154.) 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 közvetíti az egyéni, a kisközösségi véleményképzés és a választott képviselők többségi akaratképzése között (Habermas, 1992/3: 613.).

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 alkotassanak, 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 diskurzív politika szükségszerű feltételének. A következő két alapjog szükségessége akkor látható be, ha az állampolgár pers-

pektívájából 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 alapjai*, amelyekkel a 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 döntenek el, hogyan adják a „diskurzuselvnek a demokráciaelv formáját” (Habermas, 1992/1: 160.). 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.

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 (Habermas, 1992/1: 113., és Habermas: 1992/3: 615.). 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 a politikai vélemény- és akaratképzés folyamatában való részvétel alapjai nélkül. A klasszikus liberális jogokról szólva Habermas az emberi méltósághoz, a személyes szabadsághoz, az életre és testi sérthetlenségre, a szabad lakóhelyválasztásra, a tulajdonra és a lakhely sérthetlenségére vonatkozó jogot említi. E jogok, melyek a polgárok vagy a jogvédők számára az állam túlkapásaival szembeni „védelmi jogokként” (Abwehrrechten) jelennek meg (Habermas, 1992/1: 156.), 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 (i. m.: 162.). 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 adódtak a polgároknak. Ebből következik, hogy liberális szabadságjogaink is a politikai közösség jogi diskurzusaiban válnak megragadhatóvá.

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 (Habermas, 1996/4: 303–305., és Habermas, 1996/3: 243–245.), 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 férfikkal 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 tisztázhatták nyilvános vitában, melyek azok a szempontok, amelyekből relevánssá válnak az egyenlő szubjektív szabadságjogokat sértő, a tapasztalatokhoz és élethelyzethez kötődő különbségek (Habermas, 1996/4: 305.). A jogi egyenlősítés e kritikája túlmutat a korábban vázolt Kant-bírálaton. Nem csak azt mutatja be, hogy a privát autonómia előnyben részesítése paternalizmushoz, a 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 jelennek-e többet azoknál a feltételeknél, amelyek között „a politikailag autonóm jogalkotáshoz szükséges kommunikációs formák a maguk részéről intézményesülhetnek.” (Steinhoff, 1996: 454.). 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 életpasztalatokra 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 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”-definícióból 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. Ezen alapul az *alkotmányos patriotizmus* is. 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 (Habermas, 1992/1: 144.). 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 diskurzusoknak, vagy kivételes esetben a méltányos kompromisszumképzésnek is (Habermas, 1996/4: 305.). 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 összegezhettük a választ arra a kérdésre, hogyan lehetséges egy plurális jogállamban olyan, racionális diszkusszió 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 hagyományait 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. Láhattuk 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 hagyományait szem előtt tartva ítélik meg, hogy a közösségen belül jogsértés történt-e. Jelezttem azt a problémát is, hogy 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.

## IRODALOM

- Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
- 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: *Drei normative modelle der Demokratie*. In: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. (1996/1)
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. (1992/1)
- 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. (1996/2)
- Habermas, Jürgen: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*. In: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. (1996/3)
- Habermas, Jürgen: *Staatsbürgerschaft und Nationale Identität* (1990). In: *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. (1992/2)



- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.
- Habermas, Jürgen: *Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie*. In: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996. (1996/4)
- Habermas, Jürgen: *Volkssouveränität als Verfahren* (1988). In: *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. (1992/3)
- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikája*. 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.
- McCarthy, Thomas: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*. In: *Rechtstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft*. 1996/27
- 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: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (1762). Matúra-PannonKlett, Budapest, 1997.
- Steinhoff, Uwe: *Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats*. In: *Rechtstheorie, System der Rechte – Habermas-Sonderheft*. 1996/27
- Taylor, Charles: *The Concept of a Person*. In: *Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.