

INKLÚZIÓ – BEVONÁS VAGY BEZÁRÁS?¹

(A NEMZET, A JOGÁLLAM
ÉS A DEMOKRÁCIA VISZONYÁRÓL)

(HANS-ULRICH WEHLERNEK,
65. SZÜLETÉSNAPJÁRA)

¹ Jürgen Habermas: Drei normative Modelle der Demokratie. In: uő: Einbeziehung des Anderen. 237–277, Suhrkamp, 1996.

Ugyanúgy, mint a II. világháború utáni dekolonializáció periódusa, a szovjet birodalom széthullásának ideje is a disszociatív államképződés gyors folyamatával jellemezhető. A daytoni és a párizsi békeszerződések időlegesen lezárták azokat a sikeres leválásokat, amelyek új (vagy újra helyreállított, függőségéből felszabadult, illetve felosztott) nemzetállamok megalapításához vezettek. Úgy tűnik, ezek a legegységertelmebb tünetei egy nemcsak a társadalomtudományokban feledésbe merült jelenségnek: „A birodalmi jellegű uralmi területek szétesésekor az államok világa újraformálódik az eredet által meghatározott választóvonalak mentén, amelyek elhelyezkedését általában nemzeti-historiográfiai szempontokkal magyarázzák” (Lübbe 1994: 33). Ma úgy tűnik, hogy a politikai jövő újra a „származási hatalmak”-é, amelyek közé Lübbe „az egyik oldalon a vallást, az egyházilag meghatározott konfessziót, a másikon pedig a nemzetet” sorolja. Más szerzők etnonacionalizmusról beszélnek, mikor azt a megragadhatatlan származásra utalást hangsúlyozzák, amely lehet a fizikai értelemben vett közös leszármazás, vagy a szélesebb értelemben vett közös kulturális örökség.

A terminológiák azonban általában nem ártalmatlanok, mivel mindig egy meghatározott szemléletmódot sugallnak. Az új szóalkotás – az „etnonacionalizmus” – felülírja az „ethnos” és a „demos” közötti, a szokásos terminológiában benne rejlő megkülönböztetést (lásd Lepsius 1990: 247–256; 1993). Ez a kifejezés hangsúlyozza az etnikumok, tehát a politika előtti, rokoni kapcsolatok alapján szerveződő származási közösségek, és az államilag meghatározott, (legalább) politikai függetlenségre törekvő nemzetek rokonosságát. Ezzel implicit módon szembehelyezkedünk azzal a feltevessel, hogy az etnikai közösségek „természetesebbek”, és evolúciós értelemben „régebbiek”, mint a nemzetek (lásd Leggewie 1995: 54). Az etnikai és nemzeti közösségképződés közös magját (állítólag) azon személyek imaginárius vérrokonosságára vagy kulturális identitására épülő „mi-tudata” alkotja, akik osztoznak egy közös eredethitben, és ugyanazon közösség hozzátartozóiként azonosítják magukat, és ezzel elhatárolják magukat a környezetüktől. Ezeket a közös vonásokat látva a nemzetek más etnikai közösségektől lényegében csak a komplexitásban és a méretben különböznek: „Ez a legnagyobb csoport, amely a királyság megtapasztalt kötelekein keresztül irányíthatja a személyek lojalitását; ebből a szempontból egy kiteljesedett családról is beszélhetünk.”²

A nemzet ilyen etnológiai fogalma versenybe száll a történészek által alkalmazott fogalommal, amennyiben elmosza a demokratikus jogállam pozitív-jogi rendjére, a politikai történetírásra és a tömegkommunikáció dinamikájára vonatkozó aspektusokat, amelyeknek pedig a XIX. századi európai nemzettudat a maga reflexív és néhány esetben mesterséges jellegét köszönhetette (lásd Schulze 1994). Ha a nemzet (ugyanúgy, mint az

2 „A mi válaszunk arra a gyakran feltett kérdésre, hogy »Mi a nemzet?«, az, hogy ez egy olyan csoport, melynek tagjai azt érzik, hogy egymással származási rokonságban állnak” (Connor 1994: 202).

etnikum) egy általánosított konstruktivizmus szempontjából mint „elhitt” vagy „elképzelt közösség” (M. Weber) jelenik meg, akkor a „nép-nemzet felfedezésének” (H. Schulze) egy meglepően affirmatív fordulat adható. A nemzetnek az imaginárius, természet által adott volta, mint az univerzális közösségképződési forma, különös alakzataként még a tudós számára is természetesnek tűnik – aki pedig ennek a konstruált karakteréből indul ki. Mert mihelyst a nemzetben felfedezzük a társadalmi univerzália egy variánsát, a nemzeti szempont visszatérése már nem igényel különösebb magyarázatot. Ha a normalitásgyanú átcsap az etnonacionalizmusba, akkor azokat a konfliktusokat, amelyek ma újra a figyelem középpontjába kerültek, már nem érdemes magyarázatra szoruló regressziós és elidegenedési jelenségekként leírni, és például a nemzetközi hatalmi státusz elvesztése vagy a viszonylagos gazdasági depriváció feldolgozása szempontjából érthetővé tenni.

Csak hogy mégis igaz maradjon, hogy a modern, a piac és az adminisztratív hatalom által funkcionálisan összetartott társadalmak továbbra is mint „nemzetek” válnak el egymástól. De ezzel még semmit sem mondtunk a nemzeti önértelmezés módjáról. Empirikus kérdés marad, hogy egy modern népesség mikor és milyen mértékben értelmesezi magát egy népközösség vagy az állampolgárok nemzetének. Ez a kettős kódolás fontos a zárás és az inklúzió szempontjából. A nemzeti tudat sajátos módon ingadozik a kitágított inklúzió és a megújított lezárás között.

A nemzeti identitás mint modern tudatformáció egyrészt a regionálisan kötött, partikuláris kapcsolatok legyőzésének tendenciáján keresztül tűnik ki. A XIX. századi Európában a nemzet új szolidaritási köteléket teremtett olyan személyek között, akik addig idegenként álltak volna egymással szemben. A származási lojalitások univerzalisztikus átalakítása a faluval és a családdal, a vidékkel és a dinasztiaival szemben egy nehéz, de mindenképpen nagyon hosszadalmas folyamat volt, amely a klasszikus nyugati államnemzetben a XX. század kezdete előtt nem tudta megragadni és áthatni a népesség egészét (lásd Salins 1989). Másrészt az integrációnak ezen elvont formája megmutatkozott – nem véletlenül – a hadkötelesek harci kedvében és áldozati hajlamában a „haza ellenségei” ellen vívott csatákban. Súlyos esetekben az állampolgárok szolidaritása azon emberek szolidaritásaként igazolódik, akik a népért és a hazáért kockára teszik az életüket. A (maga létét és sajátosságait a más nemzetekkel vívott harcban fenntartó) nép romantikusan inspirált fogalmában az elképzelt nyelvi és származási közösség természetes volta összeolvad a narratív megkonstruált sorsközösség eseményszerűségével. Ez a fiktív múltban gyökerező nemzeti identitás ugyanakkor magában hordja a republikánus szabadságjogok jövőorientált tervezetét is.

A nemzetnek ez a Janus-arca, amely befelé nyílt és kifelé zárt, már a szabadság-fogalom kettős jelentésében is megmutatkozik. A közösség kifelé fenntartott nemzeti függetlenségének partikularisztikus szabadsága a polgárok belső szabadságának csak

védőburka – a társadalom polgárainak ugyanúgy a privát, mint a politikai autonómiája tekintetében. Ebben a helyzetben elmosódik a különbség az alternatíva nélküli, askriptív néphez tartozás (amely elveszíthetetlen tulajdonság) és a szabadon választott, szubjektív jogok alapján garantált, politikailag választott közösség (amely mindig nyitva tartja tagjai számára a kilépés lehetőségét) tagsága között. Ez a kettős kód mind a mai napig konkurráló értelmezéseket és egymással ellentétes politikai diagnózisokat hív életre.

A népnemzet eszméje azt a feltevést sugallja, hogy az állampolgárok demosának a néptársak etnosában kell gyökereznie ahhoz, hogy a szabad és egyenlő jogtársak politikai társulásaként stabilizálódhassék. Ehhez állítólag nem elég a republikánus közösségképződés kötőereje. Az állampolgári lojalitás rászorul arra, hogy a nép természet adta és történetileg sorsszerű összetartozása gyökeret verjen a tudatban. Az „alkotmányos patriotizmus” „sápadt” szemináriumi gondolata nem helyettesítheti az „egészséges nemzettudatot”: „Ez a koncepció (mármint az alkotmányos patriotizmus) a levegőben lóg [...]. A visszanyúlás a nemzetre [...], a benne lévő emocionálisan kötőképes mi-tudatra, ezért nem kerülhető meg” (Böckenförde 1995). Egy másik perspektívából a nacionalizmus és a republikanizmus szimbiózisa természetesen inkább egy átmeneti konstellációnak tekinthető. Az értelmiségiek és az írástudók által propagált, a művelt városi polgárságból kiindult és lassan elterjedt nemzeti tudat (amely egy közös leszármazás fikciója, a közös történelem konstrukciója volt, és a nyelvtanilag egységesített írott nyelv körül kristályosodott ki) volt az, amely az alattvalókból először formálta a polgárokat, akik készek azonosulni a köztársaság alkotmányával és az általa kijelölt célokkal. A nacionalizmus azonban e katalizatorikus szerepe ellenére sem tekinthető a demokratikus folyamat szükségszerű előfeltételének. A népesség előrehaladó inklúziója az állampolgárság státuszába az állam számára nemcsak a legitimáció új, szekuláris forrását teremti meg, hanem egyúttal létrehozza az új síkját egy elvont, jogilag közvetített társadalmi integrációnak is.

Mindkét interpretáció abból indul ki, hogy a nemzetállam egy bizonyos népesség (amely ki volt szakítva a kora újkori társadalom rendies társadalmi kapcsolataiból) dezintegrációjára adott válasz. De amíg az egyik fél a probléma megoldását a kultúra síkján látja, addig a másik a demokratikus eljárások és intézmények síkján. Ernst Wolfgang Böckenförde a kollektív identitást hangsúlyozza: „Ezenkívül szükség van [...] a közös kultúra relatív homogenizálására [...], hogy a tendenciálisan atomizált társadalom újra összetartozóvá váljék és – eltekintve differenciális sokféleségétől – egy cselekvőképes egységgé fonódjék össze. Ebbe a funkcióba lép be a vallást követve a nemzet, és a hozzá tartozó nemzeti tudat. [...] Így a nemzeti identitás meghaladása és helyettesítése nem lehet a célunk, még egy emberjogi univerzalizmus alapján sem” (Böckenförde 1995). A szembenálló fél pedig arról van meggyőződve, hogy a demokratikus folyamat még az egyre inkább differenciálódó társadalom kiszakadó elemeit is be tudja vonni a társadalmi

integrációba (lásd ehhez Habermas 1995: 181). Igen, ezt a terhet egy pluralisztikus társadalomban a politikai akaratképzésről és a nyilvános kommunikációról nem lehet áttolni egy homogénnek vélt nép látszólag természet adta kulturális szubsztrátumára. Erre a premisszára támaszkodva Hans-Ulrich Wehler arra a következtetésre jutott, hogy „a lojalitásérzéshez kapcsolódó föderalisztikus államegyesítések, amelyek az alkotmányos és a szociális állam teljesítményeire épülnek, sokkal vonzóbb utópiát képviselnek, mint a német nemzetállam állítólagos normalitásához való visszatérés” (Wehler 1995: 174).

Nem vagyok elég kompetens ahhoz, hogy ebben a vitában történeti érveket vonul-tassak fel. Inkább a nemzet, a jogállam és a demokrácia viszonyának államjogi konstrukciói érdekelnek, amivel a vitát egy normatív síkon ki lehet bontani. A jogászok és a politológusok ugyanúgy belenyúlnak a polgárok egymás közötti önmegértési folyamatába, mint a történészek, mégpedig nem kevésbé hatékony eszközökkel; még az alkotmánybíróság döntési praxisára is kifejthetnek bizonyos hatást. A XVIII. század klasszikus felfogása szerint a „nemzet” annyit jelent, mint népállam, amely mint ilyen akkor jön létre, mihelyst demokratikus alkotmányt ad magának. Ezzel konkurál az a XIX. században létrejött felfogás, amely szerint a népszuverenitás már feltételezi a népet, amely, a pozitív jog mesterséges rendjével ellentétben, mint organikus képződmény a múltba projiciálódik vissza. „A »nép« [...], amely a demokráciákban az alkotmányadó hatalom szubjektuma, a maga identitását nem merítheti az önmagának adott alkotmányból. Ez az identitás inkább egy alkotmány előtti történelmi faktum: mindenképpen kontingens, de mégsem teljesen esetleges; mindenesetre hozzáférhetetlen mindazok számára, akik egy néphez tartozónak érzik magukat” (Lübbe 1994: 38).

Ennek a tézisnek a hatástörténetében Carl Schmitt jelentős szerepet játszott. Először Schmittnek a nemzet, a jogállam és a demokrácia viszonyára kidolgozott konstrukcióját fogom összevetni a klasszikus felfogással (I). Ebből már adódnak különböző konzekvenciák néhány aktuális és egymással összefüggő probléma számára: a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó jog (II) és a multikulturális társadalomban érvényesülő jogok tekintetében ugyanúgy, mint a jog és a humanitárius intervenciók (III), valamint a szuverenitási jogoknak a szupranacionális berendezésekre való átvitele tekintetében (IV). E problémák vezérfonala mentén szeretném bemutatni a népszuverenitás etnonacionalista értelmezésében rejlő problémákat.

A NÉPSZUVERENITÁS ÁLLAMJOGI KONSTRUKCIÓI

(1) A weimari alkotmányra vonatkozó interpretációiban Carl Schmitt a konstruktivisztikusan megragadott etnonacionalizmusnak államjogi rangot ad. A weimari köztársaság egy olyan

(már a konstitucionális monarchiában kibontakozott) jogállam tradíciójában áll, melynek az a feladata, hogy a polgárokat megvédje az államhatalom visszaéléseivel szemben; német földön ez volt az első kísérlet a jogállam, az államforma és a demokrácia politikai tartalmának integrálására. Ez a német jogfejlődés számára speciális kiindulópont tükröződik a schmitti „Verfassungslehre” felépítésében. Schmitt ebben szigorúan elválasztja egy mástól az alkotmány „jogállami” és „politikai” részeit, és aztán a „nemzetet” olyan átmenetnek tekinti, amely a polgári jogállam áthagyományozott princípiumait egyesíti a nép önrendelkezésének demokratikus alapelveivel. A nemzeti homogenitást egy demokratikusan kifejtett politikai uralom szükséges feltételének tekinti: „Egy demokratikus állam, amely polgárai nemzeti egyformaságában találja meg a demokrácia előfeltételét, megfelel az úgynevezett nemzeti princípiumnak, amely szerint egy nemzet egy államot alkot, egy nemzet egy állam” (Schmitt 1983 [1928]: 231).

Ezzel Schmitt Johann Caspar Bluntschli egyik megfogalmazására támaszkodik, és összhangban tudhatja magát a Wilson és Lenin által osztott princípiumokkal, melyek szerint a háború utáni rendet a párizsi békeszerződések határozták meg. Az ilyen történeti egybeeséseknél fontosabbak a fogalmi pontosítások. Schmitt a polgárok egyenlő politikai részvételét egy többé-kevésbé homogén nép hasonló hangoltságú hozzátartozói akaratnyilvánításainak spontán egybecsengéseként értelmezi (lásd Maus 1986: 11–140). A demokrácia csak a nemzeti demokrácia formájában létezhet, mert a nép önkormányzatának „alanyát” egy cselekvőképes makroszjektumként gondolják el, és mert az államnemzet tűnik ez egyetlen olyan alkalmas tényezőnek, amely betöltheti ezt a fogalmi helyet: ezt aztán egyfajta természeti szubsztátumként alárendelik az államszerveződésnek. Az öntörvényadás rousseau-i modelljének ilyen kollektivistikus értelmezése már előrevetíti az összes többi megfontolást.

A demokrácia biztosan csak egyfajta közös praxisként működhet. De Schmitt ezt a közös praxist nem a polgárok (akik egymást kölcsönösen szabadként és egyenlőként ismerik el) közötti kölcsönös megértés magasabb fokú interszjektivitásaként konstruálja meg. Az egyenlő bánásmód normáját az egyenlő nemzeti származás faktumára vezetik vissza: „A demokratikus egyenlőség szubsztanciális egyenlőség. Mivel az összes állampolgár részesül ebből a szubsztanciából, ezért egyenlőként lehet bánni velük, lehet egyenlő választási és szavazati joguk stb.” (Schmitt 1983: 228). Az állam-nép ilyen szubsztancializálásából adódik – egy további „fogalmi váltóállítás” eredményeként – a demokratikus döntési folyamatok egzisztencialista felfogása. Schmitt a politikai akaratképzést egy nép kollektív önmegerősítéseként értelmezi: „Amit a nép akar, az éppen azért jó, mert a nép akarja” (i. m. 229). Itt mutatkozik meg a demokrácia és a jogállam szétválasztásának hátsó értelme: mivel az iránymutató politikai akaratnak nincs ésszerű normatív

tartalma, és végső soron egy naturalista népszellem expresszív értelmére vezethető vissza, ezért nem kell feltétlenül nyilvános vitákra épülnie.

Az ész és az ésszerűtlenség innenső oldalán a népakarat autenticitása egyedül egy aktuálisan összegyűlt népcsoport népszavazásos akaratnyilvánításában mutatkozik meg. Még mielőtt a nép önmaga fölött gyakorolt uralma az állami szervek kompetenciájaként megszilárdulna, a nép a felkínált alternatívákkal szembeni igen-nem spontán állásfoglalásokban nyilvánul meg: „Csak a valóban összegyűlt nép tekinthető népnek [...] és teheti azt, ami speciálisan a nép tevékenységéhez tartozik: közfelkiáltással megszavazhat valamit, vagyis egyszerű felkiáltással kifejezheti helyeslését vagy elutasítását valamivel kapcsolatban” (i. m. 243). A többségi szabály csak az individuális véleménynyilvánítások összhangját operacionalizálja – „mindenki ugyanazt akarja”. Ez a konvergencia egy közös nemzeti életforma tartalmi aprioriját tudatosítja. Az előzetes apriorisztikus megértést a néptársak szubsztanciális egyneműsége garantálja, amely mint különös nemzet megkülönbözteti magát más nemzetektől: „Az egyenlőség demokratikus fogalma olyan politikai fogalom, amely tartalmaz egy utalást a megkülönböztetés lehetőségére. A politikai demokrácia ezért nem épülhet az összes ember különbségnélküliségére, hanem csak egy bizonyos néphez való tartozására. [...] A demokrácia lényegéhez tartozó egyenlőség ezért mindig csak befelé irányulhat, és sohasem kifelé” (i. m. 227).

Schmitt a „nép”-et ily módon polemikusan szembeállítja a humanisztikusan megfogalmazott „emberiség”-gel, amelyhez a mindenkinek kijáró egyenlő tisztelet morális fogalma is kötődik: „A demokrácia középponti fogalma a nép, és nem az emberiség. Ha a demokrácia valóságos politikai forma, akkor csakis népdemokráciáról beszélhetünk, és nem az emberiség demokráciájáról” (i. m. 234). Amennyiben „az emberek közötti egyenlőség eszméje” (a minden ember érdekeinek egyenlő figyelembevétele) releváns az alkotmány szempontjából, annyiban ez a jogprincípiumban (az egyenlő szubjektív joghoz való jogban) és az államhatalom jogállami szervezetében jut kifejezésre. Az emberi jogok inkluzív értelme kimerül az egyenlő liberális szabadságok privatív élvezetében, miközben a politikai szabadságok állampolgári gyakorlása egy egészen más logikát követ. Az egyneműsége épülő demokratikus önrendelkezés értelme a nemzeti függetlenség – egy nemzetnek a maga különösségében való önfenntartása, önmegerősítése és önmegvalósítása. Az ebben az értelemben vett „nemzet” feladata a jogállam és a demokrácia közötti közvetítés, mivel a demokratikus uralomban csak azok a polgárok vehetnek részt, akik képesek arra, hogy privát emberekből átváltozzanak egy tudatos nemzet tagjaivá.

(2) A polgári társadalmon belüli privát érintkezéseket szabályozó alapjogoknak a szubsztanciális „népdemokráciáról” (Bryde 1994: 305–329) való leválasztásával Schmitt élesen szembehelyezkedik az észjogra épülő republikanizmussal. Ebben a tradícióban a „nép” és a „nemzet” kicserélhető a polgárságnak egy olyan fogalmával, amely azonos

eredetű a demokratikus közösséggel. Az állam-nép többé nem a politika előtti adottság, hanem a társadalmi szerződés produktuma. Ha a résztvevők közösen elhatározzák, hogy gyakorolni fogják azt az eredeti jogukat, hogy a „nyilvános szabadságtörvények szerint éljenek”, akkor létrejön a szabad és egyenlő jogtársak asszociációja. Ha elhatározzuk, hogy a politikai szabadság körülményei között akarunk élni, akkor az azonos értelmű egy alkotmányteremtő praxis kezdeményezésével. Ily módon (másként ugyan, mint ahogy azt Carl Schmitt gondolja) a népszuverenitás és az emberi jogok, a demokrácia és a jogállam fogalmilag szorosan összefonódik. A demokratikus törvényhozásra vonatkozó kezdeti elhatározás csak azon jogok megvalósításának útján realizálható, amelyekkel a résztvevőknek kölcsönösen fel kell ruháznuk egymást, ha együttélésüket a pozitív jog eszközeivel szeretnék legitim módon szabályozni. Ez aztán megköveteli a jogalkotás legitimitást teremtő eljárását, ami a jogok rendszerének egyfajta tartósságot biztosít.³ A Rousseau-i formula szerint mindenkinek mindenki más vonatkozásában ugyanazt kell elhatároznia. Az alapjogok tehát a demokratikus törvényhozás ilyen eljárásának jogi intézményesítésére vonatkozó eszméjéből *származnak*.

Az ily módon proceduralizált és jövőorientált népszuverenitás gondolata teszi értelmetlenné azt a követelést, hogy a politikai akaratképzést egy múltbeli politika előtti konszenzus tartalmi apriorijához csatoljuk vissza: „A pozitív jog nem azért legitim, mert megfelel a tartalmi igazságosság princípiumainak, hanem azért, mert egy olyan eljárásban tételeződik, amely struktúráját tekintve igazságos, azaz demokratikus. Az, hogy a törvényhozási folyamatban mindenki mindenkiről ugyanúgy határoz, egy olyan normatív igénnyel rendelkező előfeltevés, amely már nem tartalmilag van definiálva, hanem azáltal, hogy a jogállamok önmaguknak adnak törvényeket, továbbá az azonos eljárási pozíciók és a jogi szabályozás általánossága megakadályozzák az önkényt, és minimalizálják az uralmat” (Maus 1994: 604). Nincs szükség egy előzetes, a kulturális homogenitás által biztosított háttérkonszenzusra, mégpedig azért, mert a demokratikusan strukturált vélemény- és akaratformálás az idegenek között is lehetővé teszi az ésszerű és normatív egyetértést. Mivel a demokratikus folyamat – a maga eljárási sajátosságainak köszönhetően – legitimitást nyújt, ezért képes arra, hogy behatoljon a társadalmi integráció hézagaiba. Abban a mértékben, amelyben egyenletesen biztosítja a szubjektív szabadságok használati értékét, gondoskodik arról is, hogy az állampolgári szolidaritás hálója ne szakadjon szét.

E klasszikus felfogás kritikája elsősorban annak „liberalisztikus” értelmezése ellen irányul. Carl Schmitt a demokratikus eljárásban összpontosuló jogállam társadalomintegrációs erejét két olyan aspektusból is kérdőre vonja, amelyek már Hegelnél is (a modern természetjog „ínség- és értelemállam”-ával szemben megfogalmazott kritikában) meghatározó jelentőséget kaptak, és a „kommunitaristák” és a „liberálisok” mai vitájában újra

3 Lásd ehhez Habermas (1992: 3. fejezet).

felbukkannak (lásd Forst 1994: I. és III. fejezet). A céltábla az individuum, mint atomisztikusan értelmezett, kötetlen én, és a politikai akaratképzés, mint a társadalmi érdekek aggregációjának instrumentalisztikus felfogása. A társadalmi szerződés elméletében a felek mint egyedi, racionálisan felvilágosult egoisták vannak jelen, akiket nem valamiféle közös tradíció határoz meg, tehát nincsenek közös kulturális értékorientációik, és ugyanakkor a cselekvéseik sem megértésorientáltak. E szerint a leírás szerint a politikai akaratképzés egyedül a tárgyalások *modus vivendi-jéről* szól, anélkül, hogy az etikai vagy morális szempontok által vezérelt kölcsönös megértés lehetővé válna. Valóban nehéz belátni, hogy az ilyen jellegű személyek hogyan hozhatnának létre egy olyan interszubjektív elismerésre épülő jogrendet, amelytől azt várhatjuk el, hogy az idegen embereket az állampolgárok nemzetévé kovácsolja össze, vagyis az idegenek között létrehoz egy állampolgári szolidaritást. Egy ilyen hobbesi színezetű koncepcióval szemben kínálkozik aztán a többé-kevésbé homogén nép közös etnikai-kulturális eredete, mint a normatív kötések ereje és garanciája, amivel szemben a birtokló individualizmus vak.

A jogos kritika a természetjog ezen variánsával szemben mindenesetre elmegy a processzualizált népszuverenitás *interszubjektív megértése* mellett, amihez viszont a republikanizmusnak nagyobb affinitása van. E szerint az olvasat szerint a piaci résztvevők szerződésének privátjogi modellje helyébe a kommunikáció (ésszerűen motivált döntésekre törekvő) résztvevőinek tanácskozó praxisa lép. A politikai vélemény- és akaratformálás nemcsak a kompromisszumok megkötését jelenti, hanem időnként a nyilvános diskurzusok modelljét követi, amelyek az általános érdekek fényében a szabályozás racionális elfogadhatóságára, a közös értékorientációkra és a megalapozott princípiumokra irányulnak. A politika ilyen nem instrumentális fogalma a kommunikatív módon cselekvő személy fogalmára épül. Még a jogi személyeket sem szabad önmaguk birtokosainak tekintenünk. A természetes személyek szociális karakteréhez hozzátartozik, hogy a közös interszubjektív életformákban individuumokká nőik ki magukat, és a maguk identitását a kölcsönös elismerés viszonyaiban stabilizálják. Az egyes személyt jogi szempontból is csak a művelődési folyamatának kontextusával *együtt*, vagyis a meghatározó interperszonális viszonyokhoz, a társadalmi hálókhoz és kulturális életformákhoz való hozzáféréssel együtt lehet védelmezni. A jogalkotás és a politikai döntéskeresés ezt szem előtt tartó, diszkurzív módon berendezett folyamatának megadott preferenciák mellett értékeket és normákat is figyelembe kell vennie. Ezzel készül fel arra a feladatra, hogy politikai biztosítékat vállaljon a másutt csődöt mondó integrációs teljesítmények miatt.

Kant (és egy megfelelően értelmezett Rousseau)⁴ perspektívájából a demokratikus önrendelkezés nem tartalmazza a nemzeti függetlenség és a nemzeti sajátosságok megvalósításának kollektivistikus és ugyanakkor *kizáró* értelmét. Ugyanakkor tartalmazza

4 Lásd ehhez I. Maus (1992).

a minden polgárt bevonó öntörvényadást egy inkluzív értelemben. Az inklúzió azt jelenti, hogy a politikai rend nyitott a diszkrimináltak egyenlősítésével és a marginalizáltak *bevonásával* szemben, anélkül, hogy a diszkrimináltakat és a marginalizáltakat *bezárná* egy egyneműsített népközösség uniformitásába. Ebből a szempontból jelentős az önkéntesség princípiuma; az emberek állampolgársága legalábbis az implicit beleegyezésükre épül. A népszuverenitás szubsztancialisztikus értelmezésében a „szabadság” lényegében a nép létének *külső* függetlenségét tartja szem előtt, míg a procedurálisztikus értelmezés (a szabad és egyenlő jogtársak asszociációján *belül*) az egyformán garantált privát és nyilvános autonómiára irányul. A mai kihívásokra tekintettel szeretném megmutatni, hogy a republikanizmusnak ez a kommunikációelméleti olvasata alkalmasabb, mint a nemzet, a jogállam és a demokrácia etnonacionalista vagy akár kommunitarista felfogása.

A NEMZETI ÖNRENDELKEZÉS ÉRTELMÉRŐL ÉS ÉRTELMETLENSÉGÉRŐL

A nemzeti princípium a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó jogot jelenti. Eszerint minden nemzet, amely önmagát szeretné kormányozni, jogosult egy független állami létre. A népszuverenitás etnonacionalista értelmezésével, úgy tűnik, megoldható egy olyan probléma, amelyre a republikanizmus nem tud válaszolni: hogyan lehet azoknak az alapsokaságát definiálni, akik legitim módon rendelkeznek a polgárjogokkal?

Kant minden embert felruház azzal a joggal, hogy egyáltalán jogokkal rendelkezzen, és a másokkal való együttélést úgy szabályozza, hogy az a nyilvános kényszerszabályok alapján egyenlő szabadsággal rendelkezzen. De ezzel még nem határoztuk meg, hogy ki kivel és mikor használhatja valóban ezeket a jogokat, és egy társadalmi szerződés alapján kikkel alkothat egy önmagát meghatározó közösséget. A polgárok alapsokaságának *legitim összetételére* vonatkozó kérdés mindaddig nyitva marad, amíg a demokratikus önrendelkezés a társult jogtársak együttélésének szervezetét határozza meg. Azt el kell ismernünk, hogy egy demokratikusan kialakított nemzet öntörvényadása egy alapító generáció alkotmányteremtő elhatározására megy vissza; de a résztvevők ezzel az aktuálisan csak *rekurzív* módon minősítik önmagukat állam-néppé. Az állami lét megalapozására irányuló közös akarat – és ennek az elhatározásnak a következményeként az alkotmányteremtő praxis – az, amelyen keresztül a résztvevők az állampolgárok nemzeteként konstituálódnak meg.

Ez a nézet mindaddig problémamentes, amíg nem merül fel a határkérdések vitája – pl. a francia vagy az amerikai forradalomban, amikor a polgárok a republikánus szabadságot vagy a saját kormányzatukkal szemben (vagyis egy meglévő állam határain belül), vagy egy gyarmati uralom ellen (amely maga jelölte ki az egyenlőtlen bánásmód határait)

próbálják kivívni. De más konfliktus esetekben az a cirkuláris válasz, hogy a polgárok népként konstituálódnak meg, és ezáltal társadalmilag és territorálisan elhatárolódnak a környezetüktől, elégtelen: „Azt mondani, hogy minden ember [...] jogosult a demokratikus folyamatban való részvételre, egy sor kérdést rejt magában. Ha a személyek közössége alkot egy entitást – »egy népet« –, akkor ez már azt is jelenti, hogy fel van hatalmazva ön maga demokratikus kormányzására?” (Dahl 1989: 193). A világban – ahogy mi ismerjük – általában a történelmi véletlen, normális esetben az erőszakos konfliktusok, a háborúk és a polgárháborúk kimenete dönti el, hogy ki rendelkezik egy állam vitatott határainak definiálására vonatkozó hatalommal. Amíg a republikanizmus megerősíti e határok esetlegességének tudatát, addig a természet adta nemzetre vonatkozó felfogás megpróbálja leküzdeni ezt a kontingenciát, miközben a határokat a másodlagos szubsztanciális aurájával látja el, és konstruált származási összefüggésekkel legitimálja. A normatív hézagot a nacionalizmus a nemzeti önrendelkezés úgynevezett „jogára” hivatkozva próbálja kitölteni.

Az észjogi elmélettől eltérően (amely a jogi viszonyokat az interszubjektív elismerés individuális vonásaiból származtatja) mintha Carl Schmitt meg tudna alapozni egy ilyen kollektív jogot. Ha ugyanis a demokratikus önrendelkezést a kollektív önfenntartás és önmegvalósítás értelmében tekintjük, akkor az egyenlő polgárjogra vonatkozó fundamentális jogot csakis az állami függetlenségre támaszkodó népnemzeti kontextuson belül lehet megvalósítani. Ebből a szempontból azt mondhatjuk, hogy minden egyes népnek egy saját állami egzisztenciára való kollektív joga az egyenlő individuális jogok hatékony garanciájának szükséges feltétele. A nemzeti princípium ilyen demokráciaelméleti meg-alapozása lehetővé teszi, hogy a nemzeti függetlenségi mozgalmak történeti sikerének visszamenőleg normatív erőt tulajdonítsunk. Mert egy népcsoport éppen azáltal kvalifikálja magát a nemzeti önrendelkezésre, hogy önmagát homogén népként definiálja, és így szert tesz arra a hatalomra is, hogy ellenőrizze ezeket az askriptív vonásokból levezethető határokat.

Másképpen egy homogén nép feltételezése ellentmond az önkéntesség princípiumának, és elvezet azokhoz a nem kívánt normatív konzekvenciákhoz, amelyeket Schmitt nem is rejtett véka alá: „A nemzeti, homogén állam ekkor normálisnak fog feltűnni; egy olyan állam viszont, amelyből hiányzik ez a homogenitás, egy abnormális, a békét veszélyeztető jelleggel rendelkezik” (Schmitt 1983: 231). Egy tőlünk független, kollektív identitás feltételezése represszív politikákhoz vezet, legyen szó az idegen elemek kényszerű asszimilációjáról vagy a nép tisztántartásáról az apartheid és a tisztogatásokon keresztül, „mivel egy demokratikus állam az általános emberi egyenlőség konzekvens elismerésén keresztül elveszítené a maga szubsztanciáját a nyilvános élet és a nyilvános jog területén” (i. m. 233). Az idegenek betelepülésének ellenőrzésén kívül Schmitt „a heterogén népesség

elnyomását és kitelepítését” említi, valamint e népesség térbeli szegregációját: különböző protektorátusok, kolóniák, rezervátumok és homelandek létesítését stb.

Természetesen a republikánus felfogás sem zárja ki, hogy az etnikai közösségek demokratikus alkotmányt adjanak maguknak és szuverén államokká alakuljanak, ha ez a függetlenség legitimálható a polgárok azon individuális jogából, hogy törvényes szabadságban éljenek. A nemzetállamok azonban általában nem békés úton jönnek létre egyes izoláltan élő etnikumokból, hanem átnyúlnak a szomszédos régiókra, törzsekre, szubkultúrákra, nyelvi és vallási közösségekre.

Az új nemzetállamok létrejöttének költségeit általában az asszimilált, elnyomott vagy marginalizált „alnépek” fizetik meg. Az etnonacionalista előjelekkel ellátott nemzetállam-képződést általában véres megtisztulási rituálék kísérik, és általában új kisebbségeket vet alá új elnyomásnak. A kései XIX. és a XX. század európai történelme az emigráció és a száműzés szörnyű nyomait hagyta vissza, a kényszerű áttelepítések, jogfosztások és fizikai kiirtások nyomait – egészen a genocídiumig. Gyakran előfordul, hogy az üldözöttek egy sikeres emancipációt követően maguk is üldözőkké válnak. A nemzetközi jogi elismerés praxisában a nemzetprincípium felmerülésével párhuzamosan a hatékonysági princípium is megjelent, amely szerint minden új kormányzat – tekintet nélkül a legitimitására – elismerésre tarthat számot, ha képes a maga szuverenitását kifelé és befelé stabilizálni.

Ugyanúgy, mint az idegen elnyomás és a gyarmatosítás feltűnő eseteiben, jogtalanság jön létre, amellyel egy legitim ellenállás szegül szembe, de ez nem a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó vélt kollektív jog megsértéséből, hanem az individuális alapjogok megsértéséből fakad. Az önrendelkezésre irányuló követelmény tartalma nem lehet más, mint az egyenlő polgárjogok megvalósítása. A kisebbségek diszkriminálásának megszüntetése nem kell, hogy mindig megkérdőjelezze egy fennálló jogtalan rezsim határait. Az elkülönülésre vonatkozó követelés csak akkor tekinthető jogosultnak, ha a központi államhatalom megfosztja jogaitól az adott területen koncentrálni kívánó népesség egy részét; ebben az esetben lehet az inklúziót a nemzeti függetlenség útján megvalósítani. Ebből a szempontból mondhatjuk, hogy az Egyesült Államok Spanyolországtól és Franciaországtól való függetlenségét már 1778-ban elismerték. Miután Spanyolország elvesztette a gyarmatait Közép- és Dél-Amerikában, az addig érvényben lévő praxissal szemben⁵ széleskörűen elterjedt az a felfogás, hogy az anyaországtól való elszakadás nemzetközi elfogadása nem feltételezi a korábbi szuverén hozzájárulását.⁶

5 Először, amikor az Egyesült Hollandia kinyilvánította függetlenségét az 1581-es vesztfáliai békében, Spanyolország elismerte, az európai hatalmak számára a státuszkérdések alapvetően eldőltek.

6 Lásd Frowein (1972: 145–159).

Amíg a nemzeti függetlenségi mozgalmak a republikánus értelemben vett demokratikus önrendelkezésre hivatkoznak, addig az elszakadás (vagy egy állam leszakadt részéhez való csatlakozás) nem legitimálható a status quo figyelembevétele nélkül. Amíg ugyanis minden polgár egyenlő jogokat élvez és senkit sem diszkriminálnak, nem áll fenn normatív értelemben vett meggyőző ok egy fennálló közösség szétválasztására. Ilyen előfeltevések alapján ugyanis nem lehet beszélni represszióról és „idegen uralom”-ról, amely alátámasztaná a kisebbségek elszakadási törekvését. Ezzel összhangban van az ENSZ Közgyűlésének határozata, amely az ENSZ Alapokmányával együtt ugyan minden népnek garantálja az önrendelkezés jogát, de anélkül, hogy a „nép” fogalmát etnikai értelemben rögzítené.⁷ Az elszakadás jogát kimondottan tagadja, vagyis „az olyan államoktól való elszakadást, amelyek a népek egyenjogúságának és önrendelkezésének alapelveivel összhangban cselekszenek, és ennél fogva olyan kormányzattal rendelkeznek, amely az egész népet képviseli, mindenféle faji, hitbéli vagy nemi diszkrimináció nélkül.”⁸

A KÜLÖNBSÉGÉRZÉKENY INKLÚZIÓ

Mindenesetre a demokratikus önrendelkezés liberális olvasata elkendőzi a „született” kisebbségek problémáját, ami a kommunitaristák szempontjából (lásd Taylor 1993) és a diskurzuselmélet interszubjektivistikus nézőpontjából sokkal inkább láthatóvá válik (lásd Habermas: 1996b: 237–276). Ez a probléma a demokratikus társadalmakban is felmerül, ha egy politikailag uralkodó többségi kultúra egy kisebbségre rákényszeríti a maga életformáját, és ezzel a más kulturális eredettel rendelkező polgárokat megfosztja az effektív egyenjogúságtól. Ez olyan politikai kérdésekre vonatkozik, amelyek a polgárok etikai önértelmezését és identitását érintik. Ezekben a témákban a kisebbségeket nem lehet minden további nélkül többséggé tenni. A többségi elv itt beleütközik a maga korlátaiba, mivel a polgárság kontingens összetétele egy látszólag semleges eljárást feltételez: „A többségi princípium maga az egységre vonatkozó elsődleges feltételektől függ; az egységnek, amelyen belül működik, legitimnek kell lennie, és a feldolgozott témának az igazságszolgáltatás hatáskörébe kell esnie. Más szóval a többség kiterjedésére és birodalmára vonatkozó kérdés arra a feltevésre épül, hogy a többségi elvvel semmit sem lehet igazolni. Az egység igazolása túl van a többségi elven, és ezért általában a demokráciaelmélet

7 A II. világháború utáni békés dekolonizáció fázisát tükröző emberjogi nyilatkozat 1. paragrafus (1966. december 16.) a következőképpen hangzik: „All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development.”

8 Lásd Verdross-Sima (1984: 318, 511. paragrafus).

határain túl helyezkedik el” (Dahl 1983: 204). A „született” kisebbségek problémája abból a körülményből magyarázható, hogy a polgárokat – még akkor is, ha jogi személyeknek tekintjük őket – nem lehet elvont, a származási vonatkozásairól leválasztott individuumoknak tekinteni. Ha a jog beavatkozik az etikai-politikai kérdésekbe, akkor érinteni fogja azoknak az életformáknak az integritását, amelybe a személyes élet megformálása beágyazódik. Ezzel – a morális meggondolások, a pragmatikus gondolatmenetek és a megjeleníthető érdekek mellett – olyan erős értékelések is mozgásba lendülnek, amelyek a közös interszubjektív, de ugyanakkor kultúraspecifikus hagyományoktól függenek. A jogrendszerek a maguk egészében „etikailag impregnáltak”, mert ugyanazon alkotmányossági elvek egyetemes tartalmát különféleképpen, vagyis egy nemzeti-történelmi tapasztalat kontextusában és egy történelmileg uralkodó hagyomány, kultúra és életforma fényében más-más módon interpretálják. A kulturálisan érzékeny témák szabályozásában – mint például a hivatali nyelv, a nyilvános nevelés curriculumja, az egyházak és a vallási közösségek státusza, a büntetőjogi normák (mint pl. az abortuszé) –, de még a kevésbé feltűnő ügyekben is, mint például a családok vagy a családhoz hasonló életközösségek ügyében, a biztonsági szttenderdek elfogadásában, vagy a privát és a nyilvános szféra elválasztásában, a kapcsolódó szabályozásban általában a történelmi okok miatt uralkodó többségi kultúra etikai-politikai önértelmezése jut kifejezésre. Egy ilyen implicit módon leigázó szabályozás körülményei között még egy republikánus közösségen belül is lángra lobbanhat a megvetett kisebbségek kulturális harca a többséggel szemben – ezt mutatja a frankofón népesség példája Kanadában, a vallon népességé Belgiumban, a baszkok és a katalánok esete Spanyolországban.

Az állampolgárok nemzete olyan személyekből áll, akik a szocializációs folyamatnak köszönhetően olyan életformákat képviselnek, amelyekben az identitásuk kialakult – még akkor is, ha felnőttkorukban elszakadtak a saját eredetüktől. A személyek karaktereit egyúttal a kultúra és a hagyományok askriptív hálójának csomópontjaiként is értelmezhetjük. Az állam-nép kontingens összetétele – Dahl terminológiájában a „political unit” – implicit módon meghatározza az értékkorientációknak azt a horizontját, amelyben a kulturális harcok és az etikai-politikai önértelmezés folyamatai lejátszódnak. A polgárság társadalmi összetételével együtt ez az értékhorizont is megváltozik. A kultúraspecifikus kontextusba ágyazott politikai kérdésekről folyó vita a szecesszió hatására nem változik meg szükségképpen, de a szavazások más eredményekhez fognak vezetni; új érvek nélkül is új többségek alakulnak ki.

Szecesszió útján egy hátrányos helyzetben lévő kisebbség természetesen csak a térbeli koncentráció valószerűtlen feltételével juthat el az egyenjogúsághoz. Egyébként a régi problémák – csak más előjellel – térnek vissza. Általában is elmondható, hogy a diszkriminációt nem a nemzeti függetlenségen, hanem csakis az inklúzió

keresztül lehet megszüntetni, melynek kellően érzékenynek kell lennie az individuális és csoportspecifikus különbségekkel szemben. A „született” kisebbségek problémája, amely minden plurális társadalomban felléphet, a multikulturális társadalmakban tovább élveződik. De ha ezek demokratikus jogállamként vannak megszervezve, akkor különböző utak kínálkoznak a „differenciaérzékeny” inklúzió meglehetősen kényes céljának elérése számára: a föderalisztikus hatalommegosztás, az állami kompetenciák funkcionálisan specifikált átadása illetve decentralizálása, mindenekelőtt pedig a kulturális autonómia, a csoportspecifikus jogok, az egyenlősítés politikája és más intézkedések mind-mind az effektív kisebbségvédelem szolgálatába állíthatók. Ezzel együtt bizonyos területeken vagy bizonyos politikai mezőkön megváltozik a demokratikus folyamatokban részt vevő polgár ok alapsokasága, anélkül, hogy magukhoz az alapelvekhez hozzányúlánk.

Az természetes, hogy a különböző etnikai közösségek, nyelvi csoportok, felekezeti és életformák egyenjogú egymás mellett élése nem váltható ki a társadalom fragmentációjával. A leválás fájdalmas folyamatának nem szabad azt jelentenie, hogy a társadalom az egymást kölcsönösen leárnyékoló szubkultúrák sokaságává esik szét (lásd Puhle 1995: 134–149). Egyrészt a többségi kultúrának ki kell válnia az összes polgárt átfogó politikai kultúrával való fúzióból, mert egyébként eleve ő fogja diktálni az önmegértési diskurzus feltételeit. Mint rész nem léphet az egész helyébe, ha nem akarjuk, hogy bizonyos egzisztenciális, a kisebbségek számára releváns kérdések számára előre meghatározza a demokratikus eljárást. Másrészt a közös politikai kultúra kötőerejének (amely annál elvontabb lesz, minél több szubkultúra közös nevezőjét alkotja) elég erősnek kell lennie ahhoz, hogy megakadályozza az állampolgárnemzet széthullását: „A multikulturalizmus támogatja a különböző kulturális csoportok fennmaradását egy egyedi politikai társadalmon belül, de ugyanakkor megköveteli egy közös kultúra létét is. [...] A különböző kulturális csoportok tagjainak [...] el kell sajátítaniuk a közös politikai nyelvet és az életmód konvencióit, hogy képesek legyenek (egy közös politikai arénában) részt venni a forrásokért folyó versenyben, a csoport megvédésében, valamint az individuális érdekek érvényesítésében.”⁹

DEMOKRÁCIA ÉS ÁLLAMI SZUVERENITÁS: A HUMANITÁRIUS INTERVENCIÓ ESETE

A demokrácia szubsztanciális és procedurális értelmezése nem csak a nemzeti önrendelkezés és a multikulturalizmus tekintetében vezet különböző felfogásokhoz. Különböző következmények adódnak az állami szuverenitás konceptualizálása tekintetében is. Az

9 Raz (1994: 67–79). Az idézet helye: 77. o.

állam, amely az európai modernségben fejlődött ki, a kezdetektől a hadsereg, a rendőrség és a büntetés-végrehajtás elválasztott hatalmára épül, mégpedig oly módon, hogy monopolizálja a legitim erőszakalkalmazás eszközeit. A belső szuverenitás az állami jogrend keresztülvitelét jelenti, a külső szuverenitás pedig a nagyhatalmak konkurenciájában (ahogy a vesztfáliai béke szabályozta az európai államrendet) való fennmaradás képességét. Ebből a szempontból a demokratizálódás, amely a nemzetállam-képződés során lépett fel, azt jelenti, hogy a szuverén hatalom a hercegről a népre megy át. De ez a formula, azzal az alternatívával szemben, amely a mi összefüggésünkben érdekes, meglehetősen elmosódott.

Ha a demokratikus önrendelkezés a szabad és egyenlő polgárok kiegyenlített részvételét jelenti a döntéshozás és a jogalkotás folyamatában, akkor a demokrácia elsősorban a belső szuverenitás jellegét és gyakorlásának módját változtatja meg. A demokratikus jogállam forradalmasítja az uralom legitimációjának alapjait. Ha ezzel szemben a demokratikus önrendelkezés az egymáshoz hasonló és azonos lelkiületű társak kollektív önfenntartását és önmegvalósítását jelenti, akkor a külső szuverenitás aspektusa nyomul előtérbe. Ezzel ugyanis az államhatalom azt a további jelentést kapja, hogy egy nemzet a maga létével együtt a más nemzetekkel szembeni sajátosságait is definiálja. A demokráciának az állami szuverenitással való összekötése tehát az első esetben a belső rend legitimációjának feltételeit rögzíti, míg a külső szuverenitás kérdését nyitva hagyja. A második esetben a nemzetállam helyét jelöli ki egy internacionális arénában, miközben a belső uralomgyakorlás számára nem ad más legitimációs kritériumot, mint a nyugalmat és a rendet.

A klasszikus nemzetközi jog szuverenitásfogalmából következik a nemzetközileg elismert államok belső ügyeibe való beavatkozás tilalma. Az Egyesült Nemzetek Szervezetének Alapokmánya ugyan megerősíti ezt az intervenciók tilalmát, de ezzel a kezdetektől szemben áll az emberi jogok nemzetközi védelmének tendenciája. A be nem avatkozás elvét mindenekelőtt az utóbbi évtizedek emberjogi politikája üresítette ki (lásd Wolfrum 1993: 681–690). Az, hogy Carl Schmitt ezt a fejleményt határozottan elutasította, nem túl meglepő. Az emberi jogok védelmével megalapozott intervenciók visszautasítása következik a nemzetközi kapcsolatok háborús értelmezéséből, sőt már az általában vett politika fogalmából (Schmitt 1979 [1932]). Nemcsak az emberiség elleni bűncselekmények kriminalizálása volt az, amely kiváltotta Schmitt gúnyos tiltakozását. Már a támadó háborúk diszkriminálását is (lásd Schmitt 1988 [1938]) összeegyeztethetetlennek tekintette a nemzetek státuszával és cselekvési terével, mivel a nemzetek – állítólag – különös egzisztenciájukat és sajátosságaikat csak a szuverén nemzetközi jogi szubjektumok antagonisztikus szerepében tudják fenntartani.

Michael Walzer, akitől a lehető legtávolabb áll a Schmitt-féle militáris etno-nacionalizmus, hasonló álláspontot képvisel. Anélkül, hogy hamis párhuzamokat vonnánk,

szeretnénk felidézni a kommunitarisztikusan motivált fenntartásokat a humanitárius intervenciókkal szemben,¹⁰ mivel ezek megmutatják a demokráciaértelmezés és a szuverenitási jogok tárgyalásának belső összefüggéseit. Az „igazságos háborúról” szóló traktátusában (1992 [1977]) Walzer a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó jogból indul ki, amely kijár minden kollektív identitással rendelkező közösségnek, ha ez a maga kulturális örökségének tudatában rendelkezik azzal az akarral és erővel, hogy kiharcoljon magának egy állami létezési formát, és fenntartsa a maga politikai függetlenségét. Egy népcsoport akkor élvezheti a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó jogot, ha ezt sikeresen igénybe tudja venni.

A politikaképes közösséget Walzer nem etnikai utód-, hanem kulturálisörökség-társadalomként értelmezi. Ahogy a leszármazási közösség, úgy a kulturálisan kialakult közösség is olyan politika előtti adottság, amelynek joga van arra, hogy a maga integritását egy szuverén állam alakjában őrizze meg: „A közösségi integritás eszméje a maga morális és politikai erejét a most élő férfiak és nők azon jogából meríti, hogy úgy éljenek, mint egy történeti közösség tagjai, és a maguk eredeti kultúráját olyan politikai formákon keresztül fejezzék ki, amelyeket ők maguk alakítottak ki.”¹¹ Ebből az önrendelkezési jogból vezeti le Walzer a be nem avatkozás elvének kivételeit. Az intervenciókat megengedhetőnek tekinti (a) egy olyan nemzeti felszabadítási mozgalom támogatása céljából, amely az önálló közösségi identitást az ellenállás aktusában manifestálja, és (b) egy megtámadott közösség integritásának védelme érdekében, ha ezt egy esetleges ellenintervención keresztül fenn lehet tartani. A harmadik kivételt Walzer *per se* nem az emberi jogok megsértésével legitimálja, hanem azzal, hogy (c) egy bűnöző kormány a rabszolgaság, a népirtás és a genocídium esetében a saját polgárait megfosztja annak lehetőségétől, hogy a saját életformájukat élve megőrizzék a maguk kollektív identitását.

A népszuverenitás kommunitarisztikus értelmezése is a külső szuverenitás aspektusát állítja előtérbe, miközben a belső rend legitimitásának kérdése háttérbe szorul. Walzer meggondolásainak lényege abban áll, hogy egy intervenció egy az emberi jogokat megsértő diktatórikus rezsimmel szemben csak akkor igazolható, ha az érintett polgárok valóban védekezésre kényszerülnek, és a lázadás felismerhető aktusán keresztül bizonyítják, hogy a kormányzat szemben áll a nép igazi aspirációival, sőt még a közösség integritását is fenyegeti. Eszerint egy rend legitimitása elsősorban azon mérhető, hogy a politikai vezetés összhangban áll-e azokkal a kulturális életformákkal, amelyek konstitutívak egy nép identitása számára: „Egy állam legitimitása vagy illegitimitása attól függ, hogy a kormányzat és a közösség hogyan illeszkedik egymáshoz, vagyis annak fokától, hogy a

10 A walzeri életmű ezen aspektusának megvitatásához lásd pl. Jahn (1993: 567–587).

11 Walzer (1980: 209–229). Az idézet helye: 211. o.

kormányzat mennyire reprezentálja népének politikai életét. De ha az embereknek megvan a szabadságuk a lázadásra, akkor arra is megvan, hogy ne lázadjanak [...], mivel még mindig azt hiszik, hogy a kormányzat toleráns, vagy megszokták, vagy személyes lojalitás fűzi őket a vezetőkhöz [...]. Bárki érvelhet így, de ezt csak a szubjektumok vagy a polgárok maguk dönthetik el” (Walzer 1992 [1977]: 214).

Walzer kritikusi viszont a demokratikus önértelmezés egészen másfajta felfogásából indulnak ki: szerintük a belső szuverenitás aspektusa adott esetben nem redukálható a nyugalom és a rend effektív fenntartásának szempontjára. E szerint az olvasat szerint nem a közös kulturális örökség, hanem a polgári jogok realizálása a belső rend legitimitásának sarokpontja: „Az a pusztán tény, hogy a tömeg osztozik a közös élet bizonyos formáiban – a közös tradíciókban, szokásokban, érdekekben, intézményekben és kötelekekben –, nem szükséges egy eredeti, független és legitim politikai közösség kialakításához.”¹² A kritikusok vitatják a be nem avatkozás elvét, és síkra szállnak a nemzetközi emberi jogok védelmének kiterjesztése mellett. Miközben az a tény, hogy egy állam a demokratikus jogállam mércéi szerint illegitim, természetesen nem *elegendő feltétel* a belső ügyekbe való beavatkozásra. Mert egyébként már az Egyesült Nemzetek Közgyűlésének is egészen másképp kellene összetevődnie. Walzer egyébként teljes joggal mutat rá arra, hogy morális szempontból minden olyan elhatározás, amely egy másik ország polgárainak helyzetét próbálja javítani, kényes. Az intervenció-kauzisztikára vonatkozó javaslatok (lásd Senghaas 1994: 184) aztán figyelembe veszik azokat a drasztikus veszélyeket, amelyekkel az emberi jogok politikája szembesül (lásd Nass 1993: 279–288). A világszervezet határozatai és stratégiái, mindenekelőtt azoknak a hatalmaknak az intervenciói, amelyek 1989 óta az Egyesült Nemzetekben (a Biztonsági tanácsban – *a szerk.*) mandátummal rendelkeznek, világosan mutatják, hogy a nemzetközi jog fokozatosan világpolgári joggá alakul át (lásd Greenwood 1993: 93–106).

A politika és a jogfejlődés ezzel egy objektíve megváltozott helyzetre reagál. Már az állami bűnözés új kategóriája és nagyságrendje – amely a technikai határokat és az ideológiai korlátokat nem ismerő II. világháború árnyékában bontakozott ki – a klaszszikus ártatlanság vélelmét a szuverén nemzetközi jogi szubjektumokkal szemben gúny tárgyává teszi. A béke biztosításának előrelátó politikája megköveteli a háború társadalmi és politikai okainak komplex figyelembevételét. Olyan stratégiák kerülnék napirendre, amelyek abból a célból gyakorolnak nyomást – lehetőleg erőszakmentesen – a formálisan szuverén államok belső állapotára, hogy egy önmagát hordozó gazdaságot, elviselhető társadalmi viszonyokat, mindenre kiterjedő demokratikus részvételt, jogállamiságot, és a tolerancia kultúráját alakítsák ki. A belső rend demokratizálását támogató ilyen

12 Doppelt (1978: 3–26). Az idézet helye: 19. o.

intervenciók mindenestre összeegyeztethetetlenek a demokratikus önrendelkezés olyan értelmezésével, amely a kulturális életforma kollektív megvalósítása érdekében megalkotta a nemzeti függetlenségre vonatkozó jogot.

A HAZÁK EGYETLEN EURÓPÁJA?

Tekintve a világpiac szubverzív kényszereit és imperatívuszait, és tekintve a kommunikáció és az érintkezések világméretű kiterjedését, az államok külső szuverenitása, bárhogyan is próbáljuk megalapozni, ma már mindenképpen anakronisztikussá vált. Továbbá, tekintettel a növekvő globális veszélyekre, amelyek a világ nemzeteit azok háta mögött egy kényszerű rizikótársadalomban egyesítették, adódik az a gyakorlati szükséglet, hogy szupranacionális síkon politikailag cselekvőképes berendezéseket kell találni. Mindenekelőtt hiányoznak azok a kollektív aktorok, amelyek képesek egy világpolitika működtetésére, és megvan az erejük is ahhoz, hogy megegyezzenek a szükséges keretfeltételekben, intézkedésekben és eljárásokban. E kényszer hatására a nemzetállamok már ma is nagyobb egységekké szerveződtek. Ahogy azonban azt az Európai Unió példáján láthatjuk, ennek során veszélyes legitimációs hiátusok keletkeznek. Az új, a bázistól messze eltávolodott szervezetekkel, mint amilyen a brüsszeli bürokrácia, megnő a szakadék az önmagát irányító-programozó igazgatás és a helyi demokratikus folyamatok között. De már a kihívásokra adott tehetetlenül defenzív reakciókban is megmutatkozik a szubsztanciálisan felfogott népszuverenitás elégtelensége.

A Német Alkotmánybíróság a maastrichti szerződésről szóló ítéletében ugyan megerősítette az integráció – az Európai Unió által célként kitűzött – mélyítését, az indoklásban azonban azt állította, hogy a demokráciaprincípium végzetesen „kiüresedne”, ha az állami kompetenciák gyakorlását nem lehetne visszavezetni egy „viszonylag homogén” állam-népre. A szenátus – amely ugyan nem Carl Schmittre, de Hermann Hellerre hivatkozik, nyilvánvalóan szeretné elkerülni egy etnonacionális népfogalom használatát. Ugyanakkor az a véleménye, hogy a demokratikusan legitimált államhatalomnak a népből kell kiindulnia, melynek viszont a politikai akaratképzésben a politika előtti és a jogon kívül elhelyezkedő „nemzeti identitást” kell artikulálnia. Ahhoz, hogy a demokratikus folyamat ki tudjon bontakozni, a nép-államnak kell, hogy legyen lehetősége arra, hogy „annak, ami szellemileg, társadalmilag és politikailag összeköti és relatív homogenitással rendelkezik, jogi kifejezést adjon”.¹³

Ennek az alapfeltevésnek a következményeit kidolgozva az ítélet kimondja, hogy a maastrichti szerződés nem alapoz meg egy olyan európai államot, amelyben a Szövetségi

13 A Német Alkotmánybíróság 2. szenátusának ítélete. *Europäische Grundrechte Zeitschrift*. (1993: 429–447, az idézet helye: 438. o.)

Köztársaság mint rész feloldódna, és amely megfosztaná őt a nemzetközi jogi szubjektum (amely rendelkezik önálló bel- és külpolitikára vonatkozó joggal, valamint a saját haderő fenntartásának jogával) státuszától (lásd Murswiek 1993: 161–190). A szenátus érvelése végső soron arra fut ki, hogy az uniós szerződés nem egy önálló szupranacionális jogi szubjektum hatáskörének tartalmáról való döntési hatalom¹⁴ megalapozása (az Amerikai Egyesült Államok mintájára). Az „államszövetség”¹⁵ egyedül a „szuverénnek megmaradó államok” felhatalmazásának köszönheti a maga létét: „Az uniós szerződés figyelembe veszi a tagállamok függetlenségét és szuverenitását, méghozzá azzal, hogy az Uniót a tagállamok nemzeti identitásának tiszteletére kényszeríti.”¹⁶ Az ilyen és hasonló megfogalmazások elárulják azokat a *konceptuális* korlátokat, amelyeket a szubsztanciális népszuverenitás fogalmának szupranacionális egységekre való átvitele okoz. Ezek egyébként valóban olyan meglepő következtetésekre kényszerítenek, amelyek nem állnak összhangban a bíróságnak a közösségi jog elsőbbségére vonatkozó korábbi határozataival (lásd Frowein 1994: 1–16).

Aligha tévedünk nagyot, ha az ítéletmegalapozás tenorjában felismerjük az egybecsengést azzal az összegzéssel, amelyet Hermann Lübbe az „Európai Egyesült Államokkal” szembeni philippikájából levont; ez – ahogy az alcímben nagy öntudattal hirdeti – „sohasem fog létrejönni”: „a jövőbeli Európai Unió legitimitása [...] a tagállamok azonos irányú érdekein alapszik, nem pedig egy európai állam-nép autonóm akaratán. Európai nép politikai szempontból nem létezik, és annak ellenére, hogy nincs okunk feltételezni, hogy az európaiak számára ne lenne lehetséges egy a népihez analóg összetartozás-érzés, jelenleg nem lehet olyan körülményeket észlelni, amelyek között egy legitimitást létrehozó európai népakarat jöhetne létre (Hübbe 1994: 100). Ezzel szemben utalhatnánk arra a döntő jelentőségű történelmi tapasztalatra, amely az európai népeket *kétségtelenül összeköti egymással*. Az európaiak ugyanis két világháború katasztrófájából megtanulták, hogy le kell győzniük azokat a mentalitásokat, amelyekben a nacionalista kizárási mechanizmusok gyökereznek. Miért ne jöhetne létre ebből a politikai-kulturális összetartozás tudata – kivált a közös, világtörténelmi jelentőségű tradíciók széles háttere előtt, valamint arra a kommunikációsűrűsége és

14 Németül Kompetenz-Kompetenz; a német alkotmányjogi dogmatikában kimunkált fogalom. A szövegben egy némileg gördülékenyebb, de egyúttal pontatlanabb fordítást alkalmaztunk, a pontos jelentése: egy adott hatáskör tartalmáról való döntés meghozatalára vonatkozó hatáskör (*a szerk.*).

15 Ehhez a föderáció jelentőségét némileg alábecsülő fogalomalkotáshoz lásd Ipsen (1994: 20). „Az »államszövetség« fogalmának bevezetésével az ítélet helytelen, mert gazdaságilag és technikailag »fogalt« terminológiát használ. Főlegesen módon ignorálja a közös nyelvet és más tagországokat.”

16 *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 1993., 439. o.

érdek-összefonódásra támaszkodva, amely az Európai Közösség gazdaságilag sikeres évtizedeiben gyökerezik? Lübbe Európa-szkepsze nyilvánvalóan egy „nép-analóg” összetartozás megkonstruált követelményéből indul ki. De a „homogén nép”, amely újra és újra gondolkodási korlátnak bizonyul, hamis analógia.

Nem tekinthető meggyőző ellenpéldának az ázsiai és mindenekelőtt az afrikai posztkoloniális államalapításhoz kötődő konfliktusokkal teli történelem sem. Amikor az egykori gyarmatokat a gyarmatosító hatalmak lemondása után mintegy szabadjára „engedték”, a probléma az volt, hogy ezek a mesterségesen létrejött területek külső szuverenitásra tettek szert, anélkül, hogy effektív államhatalommal rendelkeztek volna. Így sok esetben az új kormányok a gyarmati igazgatás kivonulása után csak nehezen tudták fenntartani a befelé irányuló szuverenitásukat. És ezt az „államisággal” – értsd a represszióval – sem lehetett teljesíteni: „A probléma mindenütt az volt, hogy a ready made államokat nemzeti tartalommal kellett »kitölteni«. Ez felveti azt az érdekes kérdést, hogy miért kellett volna a posztkoloniális államoknak nemzetté válniuk. [...] A nemzetépítés, mint a fejlődés útja, azt jelenti, hogy az aktívan felfogott tagságot a népesség egészére ki kell terjeszteni, el kell érni az állami autoritás biztos elfogadását, a forrásoknak a tagok egyenlőségét előmozdító elosztását, és azt, hogy az effektív állami operációk a perifériára is eljussanak” (Joppke 1995: 10). A formálisan függetlenné vált posztkoloniális államok tartós törzsi konfliktusai azt sugallják, hogy a nemzetek csak akkor jönnek létre, ha az etnikailag megalapozott közösségről sikerül áttérni az egymás számára idegen állampolgárok közötti jogilag közvetített szolidaritásra. Ez a törzseket és régiókat ugyan nem összeolvasztó, de azokon túlnyúló nemzetállam-alkotás nyugaton több mint egy évszázadig tartott.

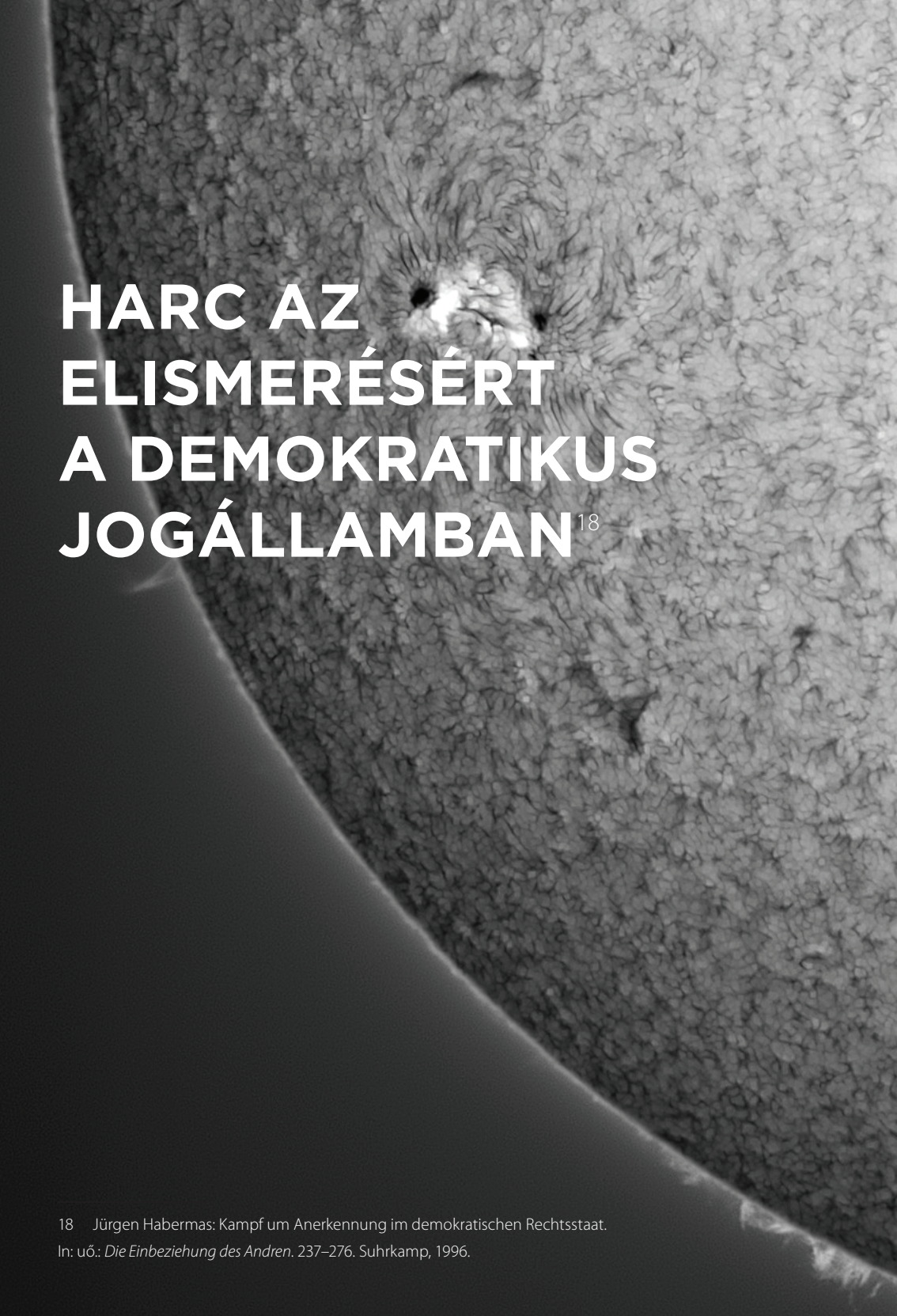
Ennek az integrációs folyamatnak a példáján éppen azt lehet megmutatni, hogy miben is áll valójában a demokratikus akaratképzés funkcionális követelménye: szükség van a politikai nyilvánosság kommunikációs körforgására, amely a polgári asszociációk bázisán és a tömeges nyomtatás médiumán keresztül bontakozik ki. Így ugyanazok a témák ugyanabban az időben egy nagy, anonim közösség számára ugyanazt a relevanciát kapják, és a polgárokat hosszabb távon is a spontán közreműködésre ösztönzik. Ebből olyan vélemények jönnek létre, amelyek a témákat és az állásfoglalásokat a politikai befolyás tényezőivé állítják össze. Az analógia kézenfekvő: a poszt nacionális társadalmasodás következő fordulója már nem az „európai nép” szubsztátumától fog függni, hanem az egész Európára kiterjedő politikai nyilvánosság kommunikációs hálójától, amely beágyazódik egy közös politikai kultúrába és civil társadalomba, melyben megtalálhatóak az érdekszövetségek, a nem állami szervezetek, a polgári kezdeményezések és mozgalmak, és amelyet elfoglalnak az olyan arénák, amelyekben a politikai pártok közvetlenül az

európai intézmények döntéseire támaszkodnak, és a frakcióalkotáson túlmenően még pártokká is szerveződhetnek.¹⁷

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Berger Viktor

17 A Német Alkotmánybíróság a maastrichti ítélet megalapozásának egy helyén egyenesen sugallja ezt az interpretációt: „A demokrácia [...] függ bizonyos jog előtti előfeltevések meglététől, mint az önmagával találkozó társadalmi erők, érdekek és eszmék szabad összecsapásától, amelyben letisztázódnak és változnak a politikai célok, és amelyből kiindulva a nyilvános vélekedés a politikai akaratot már előzetesen meghatározza. [...] A pártok, az egyesületek, a sajtó és a rádió ennek a közvetítési folyamatnak egyszerre médiumai és faktorai, amelyekből kiindulva Európában létrejöhet egy nyilvános vélekedés” (*Europäische Grundrechte Zeitschrift*, 1993., 437. sk. o.). Az ezt követő utalásnak egy közös nyelv követelményére minden bizonnyal hidat kellett volna vernie a demokrácia ilyen kommunikációelméleti értelmezése és a nép-állam szükségesnek tartott homogenitása között.



HARC AZ ELISMERÉSÉRT A DEMOKRATIKUS JOGÁLLAMBAN¹⁸

18 Jürgen Habermas: Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat.

In: uő.: *Die Einbeziehung des Anderen*. 237–276. Suhrkamp, 1996.

A modern alkotmányok léte arra az ész-jogi eszmére épül, hogy a polgárok a saját elhatározásukból szabad és egyenlő jogtársak közösségévé egyesülhetnek. Az alkotmány éppen azokat a jogokat lépteti életbe, amelyekkel az embereknek egymást fel kell ruháznuk, ha az együttélésüket a pozitív jog eszközével legitim módon szabályozni akarják. Ennek során már fel kell tételnie a szubjektív jog és az individuális jogi személy fogalmát, mint a jog hordozóját. A modern jog ugyan megalapozza az interszubjektív elismerés államilag szankcionált viszonyait, de az ebből levezetett jogok biztosítják minden egyes jog-szubsztum nagyon is sérülékeny integritását, még akkor is, ha az egyes ember integritása – a jogban nem kevésbé mint a morálban – a kölcsönös elismerés viszonyának intakt struktúrájától függ. Vajon a jogok ilyen individualisztikus megalapozottságú elmélete összhangban áll-e azokkal az elismerésért vívott harcokkal, amelyekben – úgy tűnik legáltalában – a kollektív identitások artikulációja és fenntartása játszódik le?

Az alkotmányt olyan történeti projektként lehet értelmezni, amelyet a polgárok minden generációja követésre méltónak tart. A demokratikus jogállamban a politikai hatalom kifejtése kettős kóddal rendelkezik: az esedékes problémák intézményes megoldása és a mindenkor érdekek procedurálisan szabályozott közvetítése egyidejűleg a jogok rendszerének megvalósítását is jelenti (Habermas 1992, III. fejezet). A politikai arénában viszont olyan kollektív aktorok állnak szemben egymással, akik a kollektív célokról és a kollektív javak elosztásáról vitatkoznak egymással. Csak a bíróság előtt és a jogi diskurzusban van szó közvetlen, számon kérhető individuális jogokról. Az érvényes jogokat egy megváltozott kontextusban, az új szükségleteket és érdekhelyzetet szem előtt tartva újféléképpen kell interpretálni. Ez a vita a történetileg be nem váltott igények interpretációjáról és megvalósításáról nem más, mint a legitim jogokért vívott harc, amelybe a kollektív aktorok belebonyolódnak, és amelyen belül védekező állásba helyezkednek a méltóságuk megvetésével szemben. Az „elismerésért vívott harcban” – ahogy azt Axel Honneth megmutatta – a megsértett integritás kollektív tapasztalata artikulálódik (Honneth 1992). A kérdés az, hogy ezeket a jelenségeket összhangba lehet-e hozni a jogok individualisztikus elméletével?

A liberalizmus és a szociáldemokrácia politikai vívmányai – amelyek a polgári emancipációs mozgalmakból és az európai munkásmozgalomból jöttek létre – afirmatív választ sugallnak. Mindkettőnek az volt a célja, hogy az alulprivilegizált csoportok jogtól való megfosztását és ezzel együtt a társadalom osztályokra való felosztását meghaladja; de azoknak a kollektívumoknak az elnyomás elleni harca – amelyektől megtagadják az *egyenlő társadalmi életesélyeket* ott, ahol a szociálliberális reformizmus működésbe lép – a polgári jogok szociális-állami univerzalizálásáért vívott harc formájában jelenik meg. Az államszocializmus összeomlása után ez maradt az egyetlen perspektíva – a népesség nagy tömegének függő bér munkás státuszát a szociális részesedés és a politikai részvétel

jogai próbálják ellensúlyozni, megteremtve így annak esélyét, hogy az emberek a biztonság, a szociális igazságosság és a jólét megalapozott várakozásában élhessenek. A kapitalista társadalom egyenlőtlen szociális életfeltételeit a kollektív javak igazságos elosztásával kell kompenzálni. Ez a cél nagyon is összeegyeztethető a jogok elméletével: a rawlsi értelemben vett „alapjavak” vagy individuálisan kerülnek elosztásra (mint a pénz, a szabad idő és a szolgáltatások), vagy individuálisan kerülnek felhasználásra (mint a közlekedés, az egészségügy és az iskolaügy infrastruktúrája), és ezért az individuális teljesítményigény formájában kell kielégíteni őket.

Először ránézésre azonban úgy tűnik, hogy egészen más a helyzet az elismerés esetében, amely a kollektív identitásokra és a *kulturális életformák egyenjogúságára* vonatkozik. Ilyen igényekért harcolnak ma a feministák, a multikulturális társadalmak kisebbségei, a nemzeti függetlenségre törekvő népek, vagy azok az egykor gyarmati sorban élő régiók, amelyek a nemzetközi színpadon kultúrájuk egyenjogúságát kérik számon. A marginalizált kulturális életformák és tradíciók (legyen szó a többségi kultúra kontextusáról, legyen szó az észak-amerikai vagy az Európa-centrikus uralom alatt álló világtársadalomról) elismerése nem olyan státusz- és túlélési garanciákat követel-e, vagyis olyan *kollektív jogokat*, amelyek felrobbantják a hagyományos, szubjektív jogokra szabott demokratikus jogállamunk „liberális” önértelmezését?

Erre a kérdésre Charles Taylor olyan differenciált választ ad, amely az egész vitát lényegesen előrelendíti (lásd Taylor 1993: 13). Mint ahogy az ugyanabban a kötetben publikált kommentárok is mutatják, természetesen az ő gondolatai is kritikára késztetnek. A döntő kérdésben Taylor kétértelmű marad. Megkülönbözteti egymástól a demokratikus jogállam két olvasatát, amelyet ő liberalizmus (1)-nek és liberalizmus (2)-nek nevez. Már az elnevezés azt sugallja, hogy a második olvasat, amelyet ő favorizál, pusztán korrigálja a liberális alaptételek helytelen értelmezését. Közelebből tekintve azonban Taylor olvasata is aláaknázza ezeket a princípiumokat, és megkérdőjelezi a modern szabadságértelmezés individualisztikus magját.

AZ „ELISMERÉS POLITIKÁJA” TAYLORNÁL

Aligha lehet vitatni Amy Gutmann kijelentését: „A nyilvános elismeréshez a tisztelet két formájára van szükség: 1. tisztelet illeti minden egyes individuum felcserélhetetlen identitását, nemre, fajra és etnikai hovatartozásra való tekintet nélkül, és 2. tisztelet illeti azokat a cselekvési formákat, praktikákat, a világfelfogások különböző változatait, amelyek a hátrányos helyzetű csoportok tagjai körében (vagy a velük szoros kapcsolatban lévők körében) nagy tekintélynek örvendenek; miközben ehhez a hátrányos helyzetű csoportokhoz a nők éppúgy hozzátartoznak, mint az ázsiai amerikaiak, az indiai amerikaiak és az

amerikai társadalom számos más csoportja” (Taylor 1993: 125). Ugyanezt elmondhatjuk természetesen a vendégmunkásokról és a Szövetségi Köztársaságban élő más külföldiekről, de a Szerbiában élő horvátokról, az Ukrajnában élő oroszokról, a Törökországban élő kurdokról, a fogyatékosokról, a homoszexuálisokról stb. Ez a követelmény elsősorban nem a társadalmi életfeltételek kiegyenlítésére irányul, hanem az életformák és a tradíciók integritásának védelmére, amelyben valamely diszkriminált csoport hozzátartozói felismerhetik magukat. Normális esetben a kulturális el nem ismerés szorosan összefonódik a kiáltó társadalmi alulprivilegizáltsággal, miközben ez a kettő kumulatív módon erősíti egymást. Azt a kérdést még vita övezi, hogy a második követelmény adódik-e az elsőből – vagyis a minden egyes ember iránti egyenlő tisztelet princípiumából –, vagy hogy ez a két követelmény bizonyos esetekben szemben állhat-e egymással.

Taylor abból indul ki, hogy a kollektív identitások biztosítása konkurens viszonyban áll az egyenlő szubjektív szabadságra vonatkozó joggal – Kant szerint az egyetlen és eredeti emberi joggal –, úgyhogy az összecsapás esetén döntenit kell, melyiket illesse meg elsőbbség. Emellett szól a következő megfontolás. Mivel a (2) figyelembevétele éppen azokra a különösségekre irányul, amelyektől (1) úgy tűnik, elvonatkoztat, az egyenlő bánásmód alaptételének az ezzel szembehelyezkedő politikákban is kifejeződésre kell jutnia: a kulturális differenciák tiszteletének politikájában egyrészt, és a szubjektív jogok általánosításának politikájában másrészt. Az egyik politikának azt az árat kellene kiegyenlítenie, amelyet a másik az egyenlősítő univerzalizmus alakjában megkövetel. Taylor ezt az ellentétet – amelyről szeretném megmutatni, hogy jogtalan konstrukció – a jóság és az igazságosság fogalmai segítségével mutatja be. Az olyan liberálisok, mint pl. Rawls és Dworkin, egy etikailag neutrális jogrendet követelnek, amely mindenki számára ugyanazokat az esélyeket biztosítja a jóra vonatkozó koncepció követésében. Ezzel szemben a kommunitaristák (mint pl. Taylor vagy Walzer) a jogtól elvitatják az etikai neutralitást, és ezért szükség esetén a jogállamtól is elvárhatják a jó élet meghatározott koncepciójának aktív támogatását.

Taylor a frankofón kisebbség kanadai példájára hivatkozik, akik Québec tartományban többségben vannak. Ez a kisebbség Québec számára az államon belül egyfajta „sajátos társadalom” státuszát követeli; itt szeretné életformája integritását az angolszász többségi kultúrával szemben biztosítani. Ennek érdekében pedig a következő intézkedéseket tartja szükségesnek: a franciául beszélő népességnek és a bevándorlóknak meg kell tiltani, hogy a gyerekeiket angol iskolákba küldjék, az 50 munkásnál többet foglalkoztató üzemek számára elő kell írni a francia nyelven való érintkezést, és általában is a franciát kell az üzleti élet nyelvévé tenni. Az ilyen kollektív célokkal szemben a jogok első olvasata teljességgel vak: „Egy kollektív célokkal rendelkező társadalom – mint amilyen a québeci – megsérti ezt a modellt. [...] E modell alapján egy fontos megkülönböztetést veszélyes

módon figyelmen kívül hagynánk, ha pl. azt a lehetőséget, hogy egy tetszés szerinti nyelven reklámot csináljunk, alapjognak tekintenénk. Sokkal inkább arról van szó, hogy az elementáris szabadságokat, amelyeket sohasem szabad korlátozni, és ezért szilárdan le kell őket horgonyozni, meg kell különböztetni az előjogoktól és azoktól a különös jogoktól, amelyek ugyan nagyon fontosak, de amelyeket nagyon súlyos politikai okoknál fogva vissza lehet vonni, vagy korlátozni lehet” (Taylor 1993: 51–53). Taylor ezzel szemben egy olyan modellt javasol, amely bizonyos feltételek teljesülése esetén megengedi, hogy a túlélésükben fenyegetett kulturális életformák az alapjogokat korlátozó státuszgaranciákat kapjanak, és ezzel olyan politikai lépéseket ösztönöz, amelyek aktívan törekednek rá, „hogy létrehozzák e csoport hozzátartozóit, amennyiben pl. arról gondoskodnak, hogy a jövő generációk is frankofónként azonosíthassák magukat. Nem lehet azt állítani, hogy egy ilyen politika lényege kimerül abban, hogy egy meglévő népesség számára bizonyos lehetőségeket teremtsen” (Taylor 1993: 52).

Taylor a maga összeegyeztethetlenségi tézisének első lépésben azzal támasztja alá, hogy a jogok elméletét a liberalizmus (1) szelektív olvasatában prezentálja. Továbbá a kanadai példát – véleményem szerint – nem elég élesen interpretálja, és így homályban marad az egész kérdésfeltevés jogi referenciája is. Mielőtt e két utoljára említett problémával elkezdenék foglalkozni, szeretném megmutatni, hogy a jogok helyesen értelmezett elmélete semmiképpen sem vak a kulturális differenciával szemben.

Liberalizmus (1) alatt Taylor egy olyan elméletet ért, amely minden jogtársnak az alapjogok formájában ugyanazokat a szubjektív cselekvési szabadságokat garantálja; a vitás esetekben a bíróságok döntenek el, hogy kinek milyen jogai vannak; a mindenkinek kijáró egyenlő tisztelet princípiuma így egyedül egy jogilag védett autonómia alakjában juthat érvényre, amelyet viszont mindenki használhat a saját élettervezetének megvalósításakor. A jogok rendszerének ez az értelmezése *paternalisztikus* marad, mert megcsónkítja az autonómia fogalmát. Nem veszi figyelembe, hogy a jog címzettjei csak abban a mértékben tehetnek szert autonómiára (a kanti értelemben), amelyben magukat is azoknak a törvényeknek az alkotóiként értelmezhetik, amelyeknek mint privát jogi szubjektumok alá vannak vetve. A liberalizmus (1) félreismeri azt, hogy a privát és a nyilvános autonómia azonos eredetű. És ebben az esetben nem csak egy kiegészítésről van szó olyasvalamivel, ami a privát autonómia számára külsőleges, hanem egy belső, fogalmilag szükségszerű összefüggésről. Végző soron ugyanis a magánjogi szubjektumok még a szubjektív szabadságok élvezetéig sem juthatnak el, ha önmaguk nincsenek tisztában az állampolgári autonómiájuk közös gyakorlása során felmerülő jogos érdekekkel és mértékekkel, és nem tudnak megegyezni azokról a releváns szempontokról, amelyekből kiindulva a mindenkori egyenlőt egyenlően, az egyenlőtlen pedig egyenlőtlenül kell kezelni.

Mihelyt a jogállam és a demokrácia ezen belső összefüggését komolyan vesszük, azonnal világossá válik, hogy a jogok rendszere nem csak az egyenlőtlen társadalmi életfeltételekkel szemben, hanem ugyanúgy a kulturális különbségekkel szemben is vak. A szelektív olvasat „színvaksága” abban a pillanatban eltűnik, amikor a szubjektív jogok hordozóinak egy interszubjektív módon értelmezett identitást tulajdonítunk. A személyek és a jogi személyek csak a társadalmasodáson keresztül válhatnak individuumokká (Habermas 1988: 187–241). E premisszáik alapján a jogok rendszerének helyesen értelmezett elmélete éppen az elismerés olyan politikáját követeli meg, amely az egyes ember integritását az identitáskötő életösszefüggésekben védelme alá veszi. Ehhez nincs szükség ellenmodellre, amely a jogok rendszerének individualisztikus jellegét más normatív szempontokkal próbálná korrigálni, hanem csak a modell következetes megvalósítására. A normatív szempontok helyzete egyébként a társadalmi mozgalmak és a politikai harcok nélkül igen rosszul állna.

Ezt szeretném megmutatni a feminizmus példáján, melynek újra és újra neki kellett rugaszkodnia annak, hogy a maga jogpolitikai céljait az erős ellenállással szemben is keresztülvigye. Ahogy általában a nyugati társadalmak jogfejlődése, úgy a feminista egyenlősítés politikája is az elmúlt száz évben egy olyan mintát követett, amelyet a leginkább a jogi és a tényleges egyenlőség dialektikájaként írhatnánk le. Az egyforma jogi kompetenciák olyan cselekvési szabadságokat tesznek lehetővé, amelyeket differenciáltan lehet használni, és ezért igazából nem segítik elő az élethelyzetek és a hatalmi pozíciók faktikus egyenlőségét. Az igaz, hogy az egyenlően elosztott jogi kompetenciák egyenlő esélyű felhasználására vonatkozó faktikus előfeltevéseknek teljesülniük kell ahhoz, hogy a jogi egyenlőség normatív értelme ne forduljon át a maga ellentétéjébe. Ha ebből a szempontból a faktikus élethelyzeteket és hatalmi pozíciókat meg is próbáljuk közelíteni egymáshoz, ez nem vezethet olyan *normalizáló* beavatkozásokhoz, hogy az érzékenyen bekorlátozná a korábbi haszonélvezőket az autonóm életalakításuk játéktérében. Amíg a privát autonómiára vonatkozó pillantás beszűkített marad, és a privát személyek szubjektív jogait a jogalkotásban résztvevő polgárok nyilvános autonómiájával próbáljuk helyettesíteni, addig a jogpolitika tehetetlenül ingadozik egy locke-i értelemben vett liberális és egy rövidlátó szociális állam jogparadigmája között. Ugyanezt elmondhatjuk a nők és a férfiak egyenlő bánásmódja kapcsán (lásd Rhode 1989: I. rész).

A *liberális politika* kezdetben arra irányult, hogy a nemi identitás politikáját elválassza a státuszmegszeréstől, és garantálja a nők számára az esélyek eredményneutrális egyenlőségét a munkahelyekért, a társadalmi tekintélyért, az iskolázásért, a politikai hatalomért stb. folyó versenyben. A részlegesen keresztülvitt formális egyenlősítés azután a nők egyenlőtlen kezelését még egyértelműbben előtérbe tolta. Erre a szociális állam politikája mindenekelőtt a szociális, munka- és családjogban olyan speciális szabályozással

reagált, amely a terheiségre, az anyaságra, vagy a válások esetén fellépő társadalmi terhekre vonatkozott. Időközben természetesen nemcsak a beváltatlan liberális követelmények, hanem a sikeresen megvalósított jóléti-állami programok is a feminista kritika tárgyává váltak – pl. a kompenzációkkal együtt megnőtt a nők foglalkoztatási rizikója, a nők felülreprezentáltak lettek az alacsony jövedelmű foglalkozásokban, egyre élesebbek lettek a gyermekek „jól-létére” vonatkozó kérdések, és általában a szegénység egyre inkább „feminizálódott” stb. Jogi szempontból e reflexív módon létrehozott diszkriminációnak van egy strukturális oka: mégpedig a hátrányt okozó situációk és a hátrányosan megkülönböztetett személycsoportok túláltalánosított klasszifikációja. Ezek a „hamis” klasszifikációk ugyanis „normalizáló módon” beavatkoznak az „életvezetésbe”, és így az intendált kárkiegyenlítési kísérletek újabb diszkriminációvá alakulnak át, tehát a szabadság garantálása a szabadság megvonásává válik. A feminista jog területén a szociális állam paternalizmusa szó szerint veendő: a törvényhozó hatalom és a jogalkotás a tradicionális értelmezési mintákat követi, és így tovább erősíti a nemi identitás meglévő sztereotípiáit.

A nemi szerepek és a nemtől függő differenciák klasszifikációja a társadalom kulturális önértelmezésének elementáris síkja. A radikális feminizmus csak manapság hozza felszínre ennek az önértelmezésnek az elhibázott, revízióra szoruló és alapvető pontokon vitatható karakterét. Joggal ragaszkodik ahhoz, hogy azokat a *szempontokat*, amelyek alapján a bizonyos férfi és női csoportok tapasztalata és élethelyzete közötti differenciák a szubjektív cselekvési szabadság egyenlő esélyű hasznosítása számára fontossá válnak, a politikai nyilvánosságban, méghozzá a szükségletek megfelelő interpretációjáért folyó vitában kell tisztázni (Fraser 1989: 144–160). Ezért van az, hogy a nők egyenjogúságáért vívott harc jól szemléltetheti a paradigmátikus jogértelmezés esedékes változását. Annak a vitának a helyébe, hogy a jogi személy autonómiáját inkább a privát emberek versenyére vonatkozó szubjektív szabadságokkal, vagy pedig a jóléti állami bürokráciák kliensei számára objektíve biztosított teljesítményigényekkel kell-e biztosítani, egy olyan *proceduralisztikus jogfelfogás* lép, amely szerint a demokratikus folyamatnak egyszerre kell biztosítania a privát és a nyilvános autonómiát. A szubjektív jogokat – amelyek feladata az, hogy a nők számára egy privát-autonóm életalakítást biztosítsanak – nem lehet megfelelőképpen megragadni, ha már korábban az érintettek maguk a nyilvános vitákban nem artikulálták és nem alapozták meg azokat a releváns szempontokat, amelyek az egyenlő és az egyenlőtlen kezelés tipikus eseteire vonatkoznak. Az egyenjogú polgárok privát autonómiája csak az állampolgári autonómia aktivitásával együtt biztosítható.

A jogok rendszerének olyan „liberális” olvasata, amely ezt az összefüggést figyelmen kívül hagyja, az alapjogok univerzalizmusát a különbségek (legyenek azok kulturális vagy szociális különbségek) absztrakt elsímításaként érti szükségképpen félre. Ezeket a különbségeket egyre nagyobb kontextusérzékenységgel kell tekintenünk és figyelembe

vennünk, ha arra törekszünk, hogy a jogok rendszerét demokratikus úton megvalósítsuk. A polgárjogok univerzalizálása továbbra is a jogrendszer előrehaladó differenciálódásának motorja, amely a jogi szubjektumok integritását csak egy szigorú, az emberi identitást biztosító életkontextusok önmaguk által irányított egyenlőként való kezelésével együtt tudja biztosítani. Ha a jogok rendszerének szelektív olvasatát az alapjog-megvalósítás ilyen demokratikus értelmezése alapján korrigáljuk, akkor a megrövidített liberalizmus (1)-gyel nem kell szembeállítanunk egy olyan modellt, amely rendszeridegen kollektív jogokat vezetne be.

HARCOK AZ ELISMERÉSÉRT – AZ ELEMZÉS FENOMÉNJEI ÉS SÍKJAI

A feminizmus, a multikulturalizmus, a nacionalizmus és a kolonializmus Európa-centrikus öröksége elleni harc rokon jelenségek ugyan, de mégsem szabad őket összetéveszteni. Rokonságuk abban áll, hogy a nők, az etnikai és kulturális kisebbségek, valamint a nemzetek és a kultúrák egyaránt az elnyomás, a marginalizálás és a megvetés ellen védekeznek, miközben kollektív identitásuk elismeréséért harcolnak akár egy többségi kultúra kontextusán, akár a népek közösségén belül. Olyan emancipációs mozgalmakról van tehát szó, amelyek kollektív politikai céljai elsősorban kulturálisan definiáltak, habár ebbe mindig belefolytak társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségek, valamint a politikai függőségi viszonyok is.

a) A feminizmus ugyan nem egy kisebbség ügye, de egy olyan uralkodó kultúra ellen irányul, amely a nemek viszonyát aszimmetrikus módon interpretálja, ami kizárja az egyenlő bánásmódot. A nemekre jellemző élethelyzetek és tapasztalatok differenciája sem jogilag, sem informálisan nem kap kellő figyelmet; sem a nők kulturális önértelmezése, sem a közös kultúrához való hozzájárulásuk nem kap kellő elismerést; az uralkodó definíciók alapján a nők szükségleteit kielégítő módon még csak artikulálni sem lehet. Így az elismerésért vívott politikai harc a nemekre jellemző teljesítmények és érdekek interpretációjáért folyó harccal kezdődik; és amennyiben sikeres, a nők kollektív identitásával együtt a nemek közötti viszonyokat is megváltoztatja, és ez közvetlenül a férfiak önértelmezését is érinti. A társadalom értékregiszterének egésze felülvizsgálatra kerül; e problematizálás következményei egészen a privát szféra magjáig terjednek, és érintik a privát és a nyilvános szféra már bevett elkülönítését is (Benhabib 1992: II. rész).

b) Másképp állunk az elnyomott etnikai és kulturális kisebbség kollektív identitásának elismeréséért vívott harccal. Mivel az ilyen emancipációs mozgalmak is a társadalom illegitim kettéhasadásának legyőzésére törekednek, ezért ennek szükségképpen hatnia kell a többségi kultúra önértelmezésére is. De az ő szempontjából a *mások*

teljesítményének és érdekeinek megváltozott interpretációjának nem feltétlenül kell megváltoztatnia oly módon a saját szerepét, mint ahogy a nemi viszonyok átértelmezése megváltoztatja a férfiszerepet.

A multikulturális társadalmak emancipációs mozgalmak nem alkotnak egységes jelenséget. Más és más kihívásokat állítanak aszerint, hogy az endogén kisebbségek tudatára jutnak-e saját identitásuknak, vagy hogy az immigráción keresztül új kisebbségek keletkeznek-e; aszerint, hogy ezzel a feladattal olyan államoknak kell szembenézniük, amelyek a történelmüknél és politikai kultúrájuknál fogva bevándorló országokként értelmezik magukat, vagy olyan államoknak, amelyek nemzeti önértelmezését előbb még hozzá kell igazítani az idegen kultúrák integrációjához. A kihívás annál nagyobb lesz, minél mélyebbre nyúlnak a vallási, faji vagy etnikai különbségek, vagy a történelmi-kulturális nemi egyidejűségek; és annál fájdalmasabb lesz, minél inkább elterjednek az önmagunk érvényre juttatása (*Selbstbehauptung*) tendenciájának fundamentalisztikus-leválasztó vonásai; vagy azért, mert az elismerésért harcoló kisebbségek a tehetetlenség tapasztalatára támaszkodva regrediálódnak, vagy azért, mert csak a tömeges mobilizáció útján tudják a maguk új, konstruktív módon létrehozott identitását artikulálni.

c) Ettől meg kell különböztetnünk azoknak a népeknek a nacionalizmusát, amelyek egy közös sors háttére előtt etnikailag és nyelviileg homogén csoportként értelmezik önmagukat, és a maguk identitását nemcsak mint leszármazási közösség, hanem egy politikailag cselekvőképes állam-nép formájában is biztosítani akarják. A nemzeti mozgalmak példaképe szinte mindig a francia forradalomból létrejött, republikánus jellegű nemzetállam volt. Olaszország és Németország az első generációs nemzetállamokhoz képest „megkésétt nemzet” volt. Egy másik kontextust alkot a II. világháború utáni dekolonizáció periódusa. És megint más konstellációt alkot az impériumok (mint az Oszmán Birodalom, Ausztria–Magyarország vagy a Szovjetunió) széthullása. És még ettől is eltér az olyan nemzeti kisebbségek helyzete, mint pl. a baszkoké, a kurdoké vagy az északi-íraké, amelyek nemzetállamok kialakulása közepette jöttek létre. Egy másik speciális esetet alkotnak a nemzeti-vallási mozgalmak és az auschwitz-i borzalmak következtében megalapított Izrael, egy olyan területen (Palesztinában), amelyet az arabok követelnek maguknak, de amely angol fennhatóság alatt állt.

d) Az eurocentrizmus és a nyugati kultúra uralma olyan címszavak, amelyek a nemzetközi síkon kihordott elismerésért vívott harc eredményei. Legutóbb az öbölháború állította előtérbe ezt a dimenziót: a szövetségesek intervenciója (egy még jelenlévő kolonizáció-történet árnyékában) mind a vallási érzületű tömegek, mind a szekularizált értelmiségiek számára az arab-izlám világ identitásának és önállóságának megvetéseként jelent meg. A megíúsult elismerés nyomai még mindig meghatározóak a Kelet és a Nyu-

gat egymáshoz való viszonyában, és talán még ennél is erőteljesebben meghatározzák az első és a harmadik világ egymáshoz fűződő viszonyát.

A jelenségek már ilyen futólagos szétválasztása is felismerhetővé teszi, hogy a kanadai kormányzatnak Québeckel vívott alkotmányos csatája a *b)* és a *c)* eset határán mozog. Az önálló államalapítás szeparatistikus küszöbe alatt a frankofón kisebbség olyan jogokért harcol, amelyek nyilvánvalóan minden további nélkül megilletnék, ha – mint a közelmúltban Horvátország, Szlovénia vagy Szlovákia, a balti államok vagy Örményország tette – önálló állammá nyilváníttatná magát. De ehelyett inkább arra törekszik, hogy állam legyen az államban, aminek a szövetségi-állami szabályozás és egy lazább államszövetség föderaliztikus konstrukciója nyújthatna keretet. Kanadában a legfelső állami hatalom decentralizálásával szorosan összefonódik egy kisebbség kulturális autonómiájának kérdése, amely a saját területén többséggé szeretne válni. Természetesen a többségi kultúra színéváltozása újabb kisebbségeket hozna létre.

Az *a)*-tól *d)*-ig megkülönböztetett jelenségek mellett az elemzésük különböző szintjeit is el kell határolnunk egymástól. Taylor meggondolásai legalább három olyan diskurzust érintenek, amelyek e fenoménéből kiindulva lobbantak lángra.

e) A politikai korrektségről szóló vitában az effajta jelenségek inkább csak a modernség helyi értékének értelmezésére kínálnak alkalmat az amerikai értelmiség számára.¹⁹ A vitatkozó felek egyike sem szeretné a modernséget, mint feladhatatlan projektet egyszerűen folytatni (lásd Habermas 1985). Amit a „radikálisok” a posztmodern és a totalizáló gondolkodói alakzatok legyőzésének irányába mutató bátorító lépésnek tekintenek, azt a „tradicionalisták” egy olyan válság jeleként értelmezik, amelyet egyedül a Nyugat klasszikus hagyományához való visszatéréssel lehet megoldani. Ezt a vitát nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk, mivel szinte alig tesz hozzá valamit a jogállamban lejátszódó elismerési harcok elemzéséhez, és szinte semmit sem tesz hozzá ezek politikai megoldásához.²⁰

19 Lásd Bermann (1992). Lásd ebben a kötetben J. Searle: Storm over the University, 85–123. o.

20 A következőket jegyzi meg A. Gutmann a dekonstruktív leleplezési mechanizmus kapcsán: „Ezt a megrövidített érvelést gyakran olyan csoportok érdekében adják elő, akik az egyetemeken alul-reprezentáltak, a társadalomban pedig hátrányokat szenvednek el, de nehéz látni, hogy ez hogyan lehetne bárkinek hasznára. Ez logikailag és gyakorlatilag is aláássa a maga fundamentumát. Belső logikája szerint a dekonstruktív tézis, mely szerint az intellektuális mértékek nem mások, mint a hatalmi törekvések álarcba bújtatásai, arra fut ki, hogy benne is csak a hatalom akarata tükröződik, mégpedig a dekonstruktivisták hatalomra törekvő akarata. De miért foglalkozunk egyáltalán olyan intellektuális kérdésekkel, amelyek nem a leggyorsabb és a legbiztosabb, sőt nem is a legkényelmesebb utat mutatják a politikai hatalom felé, ha az embernek ezen kívül semmilyen más célja sincs?” (Taylor 1993: 139).

f) Egy másik síkon helyezkednek el azok a szó szoros értelmében filozófiai diskurzusok, amelyek az említett fenoménekből indulnak ki, és az általános problémák leírása felé haladnak. Ezek a fenomének kiváltképp alkalmasak az interkulturális megértés nehézségeinek illusztrálására, mivel megvilágítják a moralitás és az erkölcsiség viszonyát, vagy a jelentés és az érvényesség belső egymásrataltságát, és új táptalajt adnak annak a régi kérdésnek, hogy képesek vagyunk-e átlépni a mindenkori nyelvünk és kultúránk kontextusát, vagy inkább azt kell mondanunk, hogy a racionalitási sztemderdek mindig bizonyos világképek és tradíciók foglyai. A multikulturális társadalom szétforgácsolódásának lehen-gerlő evidenciái, és egy hallatlanul komplex világtársadalom babiloni nyelvzavara – úgy tűnik – olyan holisztikus nyelv- és kontextualisztikus világkép-konceptciók elfogadására kényszerítenek, amelyek kételyt ébresztenek minden univerzalisztikus igényvel szemben (legyenek azok kognitív vagy normatív jellegűek). A túlzottan szerteágazó, de valamikor nyitott racionalitás-vitának biztosan vannak következményei a jóság és az igazságosság fogalmaira nézve is, amelyeket feltétlenül használnunk kell, ha az „elismerés politikájának” feltételeit akarjuk megvizsgálni. De Taylor javaslata egy teljesen más referenciával is rendelkezik, amely a jog és a politika síkján helyezkedik el.

g) A megsértett és megvetett kisebbségek „jogára” vagy „jogaira” vonatkozó kérdés így jurisztikus értelmet kap. A politikai döntések általában a pozitív jog szabályozási formájára épülnek, csak ebben az esetben tudnak a komplex társadalmakban valóban hatékonná válni. A jog médiumával azonban egy olyan mesterséges struktúrába ütközünk, amelyhez kötődnek bizonyos előzetes normatív döntések. A modern jog *formális*, mert arra a premisszára épül, hogy mindazt, ami nincs kimondottan megtiltva, meg szabad tenni. Ugyanakkor *individualisztikus* is, mert az egyes személyeket teszi a szubjektív jogok hordozóivá. És végül *kényszerítő* jellegű, mert államilag *szankcionált*, és csak a legális vagy a szabálykonform viselkedésre terjed ki – pl. a vallásgyakorlást szabaddá teheti, de érzületet nem írhat elő. A jog mindig *pozitív*, mert egy politikai törvényhozó – igaz, megváltoztatható – határozataira támaszkodik, és legvégül *procedurálisan tételezett*, mert egy demokratikus eljárás legitimálja. A pozitív jog csak *legális* viselkedést követelhet meg, de ugyanakkor *legitimnek* is kell lennie: felszabadítja ugyan a jognak való engedelmeskedés motívumait, de ugyanakkor olyan szerkezetűnek is kell lennie, hogy a címzettek a törvény iránti tisztelettől indítatva is követhessék. Egy jogrendszer akkor nevezhetünk legitimnek, ha az összes polgár számára egyformán biztosítja az autonómiát. A polgárok természetesen csak akkor autonómok, ha – mint a jog címzettjei – egyúttal annak szerzőiként is tudják értelmezni magukat. A szerzők pedig csak egy olyan törvényhozási folyamat résztvevőiként szabadok, amely úgy van szabályozva és olyan kommunikációs formákban játszódik le, hogy mindenki feltételezheti, hogy az ily módon elhatározott szabályozások megérdemelnék az általános és racionális helyeslést. Normatív szempontból tekintve a

jogállamot nem lehet elképzelni demokrácia nélkül. És mivel ugyanakkor a demokratikus folyamatnak mindig jogilag intézményesítettnek kell lennie, ezért a másik oldalról tekintve a népszuverenitás princípiuma megköveteli a szóban forgó alapjogokat, amelyek nélkül a legitim jog egyáltalán nem is létezhetne; elsősorban az egyenlő szubjektív cselekvési szabadságra vonatkozó jog az, amely a maga részéről mindig is feltételezi az átfogó individuális jogvédelmet.

Mihelyt egy problémát jogi problémaként definiálunk, azonnal játékba hozzuk a modern jognak azt a fogalmát, amely – tisztán konceptuális okoknál fogva – arra kényszerít bennünket, hogy a jogállam előfeltevésekben gazdag építményére támaszkodjunk. Ennek azonban vannak olyan következményei is, amelyek a kulturálisan meghatározott csoportok jogi egyenlőségére és egyenlő elismerésére vonatkoznak. Ebben az összefüggésben olyan kollektívumokról beszélünk, amelyek a tradicionál, az életformánál vagy az etnikai származásnál fogva stb. különböznek más kollektívumoktól – és amelyeknek tagjai az identitás fenntartására és kibontakozására vonatkozó törekvésükben *szeretnék* megkülönböztetni magukat minden más kollektívumtól.

A JOGÁLLAM ETIKAI IMPREGNÁLÁSA

Jogelméleti szempontból a multikulturalizmus mindenekelőtt a jogrend és a politika *etikai neutralitásának* kérdését veti fel. „Etikainak” nevezek minden olyan kérdést, amely a jó vagy a nem elhibázott életre irányul. Az etikai kérdéseket nem lehet megítélni abból a „morális” szempontból, hogy valami „egyformán jó-e mindenki számára”; az ilyen kérdéseket sokkal inkább (az erős értékelések bázisán) a partikuláris csoportok perspektívikus élettervezetén és önértelmezésén kell mérni, vagyis azon, ami az ő szempontjukból az egésze tekintettel, a „számunkra jó”. Az etikai kérdésekbe grammatikailag bele van írva az első személyre vonatkozó referencia, és ezzel együtt az egyes ember (vagy a csoport) identitása. A kanadai alkotmányos vita példáján szeretném szemügyre venni a jog etikai neutralitására vonatkozó liberális követelményt, az állampolgári közösség etikai-politikai önértelmezésére tekintettel.

A jog neutralitását – és a jogalkotás demokratikus eljárásának neutralitását – időnként úgy értelmezik, mintha az etikai jellegű politikai kérdéseket a „gag rules²¹”-on keresztül távol kellene tartani a politikai napirendtől és ki kellene vonni a politikai viták hatóköréből, mivel nem hozzáférhetőek a pártatlan jogi szabályozás számára. Így az állam (a liberalizmus [1] értelmében) polgárai privát szabadságán, személyes jólétén és

21 Gag rule (kb. „szájjárszabály”): olyan szabályok, amelyek értelmében meghatározott témák vagy problémák nem hozhatók fel és nem tárgyalhatóak egy adott politikai testületben. Átvitt értelemben egy politikai közösségen belül érvényesülő tabutémák leírására is használatos (*a szerk.*).

biztonságán túlmenően nem követhet kollektív célokat. Az ezzel szembenálló modell (a liberalizmus [2]) ezzel szemben azt várja el az államtól, hogy egyrészt garantálja ezeket az alapjogokat, de (ezen túlmenően és másrészt) szálljon síkra „meghatározott vagy bizonyos nemzetek, kultúrák vagy vallások túlélése és előmozdítása érdekében”. Michael Walzer is úgy gondolja, hogy ezt a modellt kell alapvetőnek tekintenünk; ez természetesen megengedi azt is, hogy a polgárok az individuális jogok elsőbbsége mellett döntsének. Ezen túlmenően Walzer osztja azt a premisszát is, hogy a két normatív alaporientáció közötti kollíziók lehetségesek; ezekben az esetekben csak a liberalizmus (2) engedi meg a kollektív célok és identitások relatív elsőbbségét. Mármost a jogok elmélete valóban a jog elsőbbségét állítja szembe a kollektív javakkal, úgyhogy a céltételezési érvek – ahogy azt Dworkin megmutatta – csak akkor „gyűrhetik maguk alá” a szubjektív jogigényeket, ha ezek prioritást élvező (*vorrangig*) jogokra hivatkozhatnak (lásd Dworkin 1984: 158). De ez önmagában még nem támasztaná alá a Taylor és a Walzer által képviselt kommunitarista felfogást, vagyis azt a következtetést, hogy mivel a jogrendszer vak a kulturális életformákkal és a kollektív identitásokkal szemben (azaz van egy „egyenlősítő” hajlama), ezért rászorul a korrektúrára.

A feminista egyenlősítő politika példáján már megmutattuk, ami általánosságban is érvényes: a jogok rendszerének demokratikus alakítása nem csak általános politikai célkitűzéseket, hanem olyan kollektív célokat is magába emel, amelyek az elismerésért vívott harcban jutnak kifejeződésre. Mert a morális normáktól eltérően, amelyek szabályozzák a nyelv- és beszédképes szubjektumok lehetséges interakcióját, a jogi normák egy konkrét társadalom interakciós összefüggéseire vonatkoznak. A jogi normák mindig egy lokális törvényhozó határozataira vezethetők vissza, és egy földrajzilag meghatározott államterületen belül és az állampolgárok társadalmilag lehatárolt közösségén belül érvényesek; és e jól körülírható érvényességi szférán belül olyan politikai döntéseket hoznak, amelyek keresztül az államilag megszervezett társadalom visszahat önmagára, méghozzá a kötelező kollektív programok formájában. Azt valóban el kell ismernünk, hogy a kollektív célokra irányuló figyelemnek nem szabad feloldania a jogok *struktúráját*, nem szabad a jogi *formát*, mint olyant felbomlasztania, és ezzel megszüntetni a jog és a politika közötti különbséget. De a szabályozandó anyag konkrét természetében benne rejlik, hogy a viselkedési módok normákkal való szabályozása a jog médiumában – a moráltól eltérően – nyitott a társadalom politikai akarátának céltételezéseivel szemben. Ezért minden jogrendben *együttal* egy partikuláris életforma is kifejezésre jut, és nem csak az alapjogok univerzális tartalma. Az igaz, hogy a politikai törvényhozó döntéseit megvalósításként, politikáját pedig a jogok rendszerének meghatározásaként kell értelmeznünk; de minél konkrétabb az anyag megformálásának jellege, annál inkább igaz, hogy a jogi szabályozás elfogadottságában egy kollektívum és egy életforma önértelmezése is kifejezésre

jut (a különböző, egymással konkuráló csoportérdekek kiegyenlítése és az alternatív célok közötti tájékozott választás mellett). Ez könnyen belátható, ha figyelembe vesszük azoknak az indokoknak a széles spektrumát, amelyek belefolynak a politikai törvényhozók vélemény- és akaratformálásába – a törvényhozó döntések formálásában és igazolásában a morális megfontolások, pragmatikus mérlegelések és fair tárgyalások eredményei mellett etikai indokok is szerepet játszanak.

Amíg a polgárok vélemény- és akaratformálása a jogok megvalósítását tartja szem előtt, addig ezt nem szabad – ahogy a kommunitaristák javasolják – egy etikai-politikai önértelmezéssel *egyenlővé tennünk* (lásd Beiner 1983: 138); habár a jogok megvalósításának folyamata olyan kontextusokba ágyazódik, amelyek a politika fontos részeként önértelmezési diskurzusokat is feltételeznek – vagyis olyan vitákat, amelyek a jó koncepciójára és az autentikusként elismert életformákra vonatkoznak. Ebben az esetben olyan véleménycseréről van szó, amelyekben a résztvevők megtanulhatják, hogy pl. hogyan értelmezzék magukat, mint egy meghatározott közösség polgárai és egy meghatározott kultúra örökösei, milyen tradíciókat folytassanak és milyeneket szakítsanak meg, hogyan bánjanak a történeti sorsukkal, egymással és a természettel stb. Az természetes, hogy a hivatali nyelv kiválasztása és a nyilvános iskolák kurikulumára vonatkozó döntés érinti valamely nemzet önértelmezését. Mivel az etikai-politikai kérdések a politika szükséges alkotórészei, és mivel az ennek megfelelő szabályozások az állampolgárnemzet kollektív identitását juttatják kifejezésre, ezért ezekkel kapcsolatban lángra lobbanhatnak olyan kulturális harcok, amelyekben a megvetett kisebbségek védekezésére kényszerülnek egy érzéketlen többségi kultúrával szemben. A kiváltó ok nem az állami jogrend etikai neutralitása, hanem minden jogi közösség és az alapjogok megvalósításának szükségszerű etikai „impregnáltsága”. Erre utalnak pl. azok az intézményes garanciák, amelyeket a keresztény egyházak – a vallásszabadság ellenére – pl. a Szövetségi Köztársaságban is élveznek, vagy azok a közelmúltban vitatott státuszgaranciák, amelyeket ebben az országban az alkotmány a családnak (a családhoz hasonló életközösségekkel szemben) biztosít.

A mi összefüggésünkben azonban különös érdeklődésre tarthat számot, hogy az ilyen etikai-politikai döntések mind empirikus, mind normatív értelemben az államnemzet kontingens összetételétől függenek. Az állam-nép szociális elkülönülése (*Abgrenzung*) olyan történelmi körülményeknek köszönhető, amelyek a jog rendszere és a jogállami princípiumok számára külsődlégesek. Ez dönt azon személyek alapsokasága felől, akik egy territóriumon együtt élnek, és akik az államon keresztül (vagyis az alapító atyák elhatározásának köszönhetően) arra vannak kötelezve, hogy az együttélésüket a pozitív jog eszközeivel legitim módon szabályozzák; amint a következő generációk implicit módon (sőt a bevándorolt állampolgárok explicit módon) hozzájárultak az alkotmány készen talált projektumának folytatásához. Csakhogy a személyek, akikből egy bizonyos

időpontban az államnemzet összetevődik, a szocializációs folyamatokkal együtt azokat a kulturális életformákat is megtestesítik, amelyekben az identitásuk kialakult – még akkor is, ha időközben elszakadtak az eredeti tradíciójuktól. A személyek, vagy jobban mondvá a személyiségstruktúrák a kultúrák és a hagyományok, a közös interszubjektív tapasztalati és életösszefüggések aszkriptív hálózatának csomópontjai. Ha megváltozik a polgárok alapsokasága, akkor ez a horizont is megváltozik, mégpedig úgy, hogy e kérdések tekintetében teljesen más diskurzusok jönnek létre, amelyek aztán más eredményhez is vezetnek. Ennek a körülménynek a nemzeti kisebbségek legalább implicit módon tudatában is vannak; a saját állam követelésének fontos motívuma (ami az időközben zátonyra futott Meech Lake-²² alkotmánytervezetben is megmutatkozott) egy „distinctive society” (kb. önálló társadalom; vö. 22. lábjegyzet – a szerk.) elismertetése. Ha a frankofón kisebbség mint önálló jogi közösség megkonstituálódna, akkor a fontos etikai-politikai kérdésekben ugyanazon a demokratikus úton másféle többségeket képezne, és másféle szabályozásokhoz jutna el, mint a kanadaiak addig a maguk összességében.

A nemzetállamok kialakulásának története jól mutatja (Alter 1985): az új államhatárokkal csak új nemzeti kisebbségek jönnek létre; a probléma nem tűnik el, ha csak nem akarjuk bevetni – a politikailag és morálisan mindenképpen elítélendő – „etnikai tisztogatást”. A nemzeti önrendelkezésre vonatkozó „jog” dilemmája jól demonstrálható a kurdok példáján, akik szétszórtnak élnek öt különböző államban, vagy Bosznia-Hercegovina példáján, ahol az etnikai csoportok könyörtelen harcra vónak egymással. Egyrészt igaz, hogy egy kollektívum, amely önálló identitással rendelkező közösségként értelmezi magát, az önálló államiság megszerzésével az elismerés olyan új szintjét éri el, amelyre mint politika előtti nyelvi és származási közösségnek, sőt mint beépült és szétszórtnak „kultúr-nemzet”-nek még nem volt esélye. Az államnemzetre vonatkozó elismerés szükséglete különösen válóságok idején erősödik fel, amikor – mint pl. a szovjet birodalom felbomlásakor – a népesség egy regresszív módon megújított kollektív identitás aszkriptív vonásaiba kapaszkodik. A megalapozott jövőbeli szorongások és a társadalmi bizonytalanságok tekintetében ez a beállítódás kétes kompenzációkat ígér. A másik oldalról tekintve a nemzeti függetlenség

22 Meech Lake Accord: az akkor konzervatív kanadai miniszterelnök, Brian Mulroney által tető alá hozott, a tartományi miniszterelnökökkel megkötött, a kanadai alkotmány módosításáról szóló megállapodás. A megállapodásban elismerték Quebec sajátos nemzeti jellegét (*distinct society*), cserébe Quebec elfogadta a Kanada egységét kimondó „Canada Act” törvényt; a többi tartomány támogatásának megszerzése érdekében a megállapodás a tartományok jogköreinek megerősítését írta elő bizonyos területeken (bevándorlási ügyek kezelése, szövetségi bírók kinevezése stb.). Alkotmánymódosítás révén a megállapodás valamennyi tartományi parlament támogatását igényelte volna, néhány tartományi kormányzat (nem Quebec) azonban kihátrált a megállapodásból, így a tervezett alkotmánymódosítás végül nem jött létre (a szerk.).

gyakran csak polgárháborúk, új elnyomás és az ebből adódó következmények árán lehetséges, ami a kiinduló problémát – ellentétes előjelekkel – újra feléleszti.

Más a helyzet Kanadában, ahol érthető okoknál fogva egy olyan föderalisztikus megoldást keresnek, amely az összállamot érintetlenül hagyja, ugyanakkor egy rész kulturális autonómiáját az állami kompetenciák decentralizációjával próbálják biztosítani.²³ Ezen keresztül bizonyos politikai mezőkön megváltozik a demokratikus folyamatban részt vevő polgárok alapsokasága, de nem változnak a demokratikus folyamat princípiumai. A jogok elmélete a demokratikus jogállam polgárai számára semmiképpen sem tilthatja meg azt, hogy állami rendjükben a jónak egy olyan koncepcióját juttassák érvényre, amely vagy már eleve közös, vagy amelyben a politikai diskurzusok során megegyeznek; de ugyanakkor az államon *belül* megtilthatja egy bizonyos életforma privilegizálását más életformák kárára. A föderális állami konstrukcióban ez mind a szövetségi, mind az egyes államok szintjén igaz. Ha jól látom, akkor a kanadai vita nem az egyenjogúságnak erről a princípiumáról szól, hanem azoknak az állami kompetenciáknak a jellegéről és mértékéről, amelyeket Québec tartományára akarnak alkalmazni.

EGYENJOGÚ KOEGZISZTENCIA VERSUS FAJVÉDELEM

A föderalizáció útja természetesen csak akkor kínálkozik megoldásként, ha a különböző etnikai csoportok és kulturális életformák hozzátartozói többé-kevésbé territorálisan is szétválaszthatók. A multikulturális társadalmakban, mint pl. az USA-ban, nem ez a helyzet; és nem ez a helyzet azokban az országokban sem, amelyekben (mint a Szövetségi Köztársaságban is) a világméretű migrációs folyamatok nyomása alatt a népesség etnikai összetétele megváltozóban van. A kulturálisan autonómmá vált Québec is ebben a helyzetben találja magát, és csak az angol többségi kultúrát cserélné fel a franciával. Fogadjuk el egy pillanatra, hogy egy ilyen multikulturális társadalomban – egy liberális kultúra háttere előtt és az önkéntes asszociációk bázisán – fennáll egy jól működő nyilvánosság olyan nem hatalmi kommunikációs struktúrákkal, amelyek lehetővé teszik és támogatják az önértelmezési diskurzusokat. Ekkor az azonos szubjektív jogok megvalósításának demokratikus folyamata kiterjedhet a különböző etnikai csoportok és kulturális életformáik azonos jogú koegzisztenciájának garantálására is. Ehhez nincs szükség speciális megalapozásra és egy konkuráló alaptételre, mert az egyes jogi személyek integritása (normatív módon tekintve) nem biztosítható azon közös interszubjektív tapasztalati és életösszefüggések védelme nélkül, amelyekben szocializálódtak, és amelyekben kialakult az identitásuk. Az egyes

23 Ezt a tanulmányt 1993 elején írtam.

ember identitása mindig összefonódik különböző kollektív identitásokkal, és ezt csak egy olyan kulturális hálózatban lehet stabilizálni, amelyet – ugyanúgy, mint az anyanyelvet – nem lehet magántulajdonként elsajátítani. Ezért – Kymlicka értelmében – ugyan az individuum marad a „kulturális tagságra vonatkozó jogok” hordozója (Kymlicka 1989), és ebből a jogi és a faktikus egyenlőség dialektikája alapján már messze ható státuszgaranciák adódnak az öngazgatásra vonatkozó jogok, az infrastrukturális teljesítmények és a szubvenciók stb. tekintetében. A fenyegetett őslakosok önmaguk igazolásához különös morális érveket meríthetnek a többségi kultúra által elfoglalt ország történelméből. Hasonló érveket lehet felsorakoztatni a „fordított diszkrimináció”, az egykori rabszolgák elnyomott és megtagadott kultúrája mellett.

Az ilyen és hasonló kötelezettségek a jogigényekből adódnak, és semmiképpen sem a mindenkori kultúra általánosan *értékesnek* tartásából. Az elismerés taylori politikája gyenge lábakon állna, ha a kultúrák „egyenlő értékének feltételezésére” és a világcivilizációhoz való hozzájárulásra épülne. Az egyenlő tiszteletre vonatkozó jognak (amire mindenki igényt tarthat a maga identitást alkotó életösszefüggéseiben) semmi köze sincs egy származási kultúra vélt kiválóságához, vagyis az általánosan elfogadott teljesítményekhez. Ezt hangsúlyozza Susan Wolf is: „a masszív kárnak, amelyet az el nem ismerés okoz, kevés köze van ahhoz a kérdéshez, hogy az ember vagy a kultúra, amelytől megtagadtatik az elismerés, rendelkezik-e minden ember számára valamilyen fontos mondanivalóval. E kár megszüntetésének szükségessége nem abból a feltevésből (vagy annak a feltevésének a megerősítéséből) következik, hogy egy bizonyos kultúra olyan emberek számára, akik nem tartoznak hozzá, különös értékkel rendelkezik” (idézi Taylor 1993: 84).

Ennyiben a különböző etnikai csoportok és a hozzájuk tartozó kulturális életformák egyenjogú koegzisztenciáját nem kell bebiztosítanunk olyan típusú kollektív jogokkal, amelyek túlzottan nagy követelményeket támasztanak az olyan jogelméletekkel szemben, amelyek individuális személyekre vannak szabva. És még ha egy demokratikus jogállamban meg is engednénk ilyen csoportjogokat, akkor ezek nemcsak szükségtelenek, hanem normatív értelemben problematikusak is lennének. Mert az identitást alkotó életformák és tradíciók védelme végső soron a tagok elismerését kell, hogy szolgálja, semmiképpen sem irányulhat valamiféle adminisztratív fajvédelemre. A fajok konzerválásának ökológiai szempontjait nem lehet átvinni a kultúrákra. A kulturális hagyományok és a bennük artikulálódó életformák normális esetben úgy reprodukálódnak, hogy azokat, akiket a hatásuk alá vonnak, és akiknek meghatározzák személyiségstruktúrájukat, *meggyőzik*, vagyis produktív elsajátításra és továbbvitelre ösztönzik őket. A jogállam szempontjából tekintve az életvilágok kulturális reprodukciójához kötődő hermeneutikai teljesítményeknek csak a *lehetősége* teremthető meg. A túlélési garancia ugyanis a hozzátartozóktól éppen az igent mondás és nemet mondás szabadságát venné el, amire pedig feltétlenül

szükség van egy kulturális örökség birtokbavételéhez és megőrzéséhez. Egy reflexívvé vált kultúra összefüggésében csak olyan tradíciók és életformák maradhatnak fenn, amelyek *megkötik* a hozzátartozókat, de ugyanakkor kiteszik magukat a kritikai felülvizsgálatnak is, és a felnővőknek meghagyják azt az *opciót*, hogy más tradíciókból tanuljanak, vagy konvertáljanak, és új partok felé evezzenek. Ez még az olyan viszonylag zárt szektákra is igaz, mint amilyen a Pennsylvania Amish.²⁴ Még akkor is, ha ésszerűnek tartanánk azt a célt, hogy a kultúrákat a fajvédelem hatásköre alá helyezzük, a sikerrel kecsegtető reprodukció hermeneutikai feltételei összeegyeztethetetlenek lennének a céllal – „to maintain and cherish distinctness, not just now but *forever*”²⁵.

Ehhez elég, ha azt a sok szubkultúrát és életvilágot az emlékezetünkbe idézzük, amelyek a foglalkozási ágakra tagolt újkori Európa kora polgári társadalmában virágoztak, vagy a mezőgazdasági napszámosokra és az első iparosodási korszak proletárjainak gyökértelenné vált városi tömegére gondolunk, amely ezt követően létrejött. Biztos, hogy ezeket a rétegeket a modernizációs folyamat erőszakos módon ragadta meg és őrlötte fel; és nem mindegyikük találta meg a maga Meister Anton-ját s lelt a hozzátartozói nyújtotta védelemre az újkor alternatíváival szemben. Az olyan életformák, amelyek kulturálisan erősek és elég attraktívak voltak ahhoz, hogy az önfenntartásra vonatkozó akaratot stimulálni tudják, mint pl. a XIX. században a városi polgárok kultúrája – legalábbis néhány vonásukat tekintve –, az öntranszformáció erejénél fogva tudtak fennmaradni. Még egy olyan többségi kultúra is, amely nincs fenyegetve, a maga vitalitását egyedül a feltétlen *öntranszformáció* erejének köszönheti, annak, hogy az eddigiekkel szemben alternatívát tud kialakítani, vagy képes integrálni az idegen impulzusokat – egészen a saját tradícióval való szakításig. Ez még fokozottabban érvényes a bevándorló kultúrákra, amelyek az új környezet asszimilatorikus nyomása alatt egy öntörvényű etnikai elhatárolásra fognak törekedni, és a tradicionális elemeket újra megélénkítve hamarosan egy olyan életformát alakítanak ki, amely egyformán távol áll mind az asszimilációtól, mind a származástól (lásd Cohn-Bendit–Schmid 1992: 316).

A multikulturális társadalmakban az életformák egyenjogú egymás mellett élése minden polgár számára biztosítja annak esélyét, hogy mindenféle sérelem nélkül (*ungekränkt*) nőjön fel egy kulturális-származási világban, és ott nevelje fel a gyermekeit is; vagyis megvan az esélye annak, hogy az ember ezzel a kultúrával – mint minden más kultúrával – vitába szálljon, hogy konvencionális módon folytassa vagy transzformálja, vagy

24 Lásd az amerikai Legfelsőbb Bíróság döntését a Wisconsin vs. Yoder ügyben, 406. U. S. 205 (1972).

25 „...hogy fenntartsuk, értékeljük és ápoljuk a különbségeket, nem csak most, hanem mindörökre” (ahol a szerző az angol idézetet fordítás nélkül illesztette a német eredetibe, ott a fordítást a lábjegyzetben közöljük – *a szerk.*).

közömbösen hátat fordítson az imperatívuszainak, vagy önkritikusan eltávolodjon azoktól, hogy azontúl együtt kelljen élnie a tradícióval való tudatos szakítás vagy egy meghasadt identitás tüskéjével. A modern társadalmak felgyorsult változása felrobbant minden kötött pályán mozgó (*stationär*) életformát. A kultúrák csak akkor maradhatnak életben, ha a kritikára és az elhatárolódásra támaszkodva megvan az erejük az öntranszformációra. A jogi garanciák mindig csak arra támaszkodhatnak, hogy a maga kulturális miliójában mindenki rendelkezik az erők regenerálásának lehetőségével. És ez nemcsak az idegenektől és az idegentől való elhatároláson, hanem a velük/vele való érintkezésen keresztül is gyarapodik.

A modern korban a rigid életformák az entrópia áldozatai lesznek. A fundamentalisztikus mozgalmakat olyan ironikus kísérletként értelmezhetjük, amelyek saját életviláguknak restauratív eszközökkel próbálnak ultrastabilitást kölcsönözni. Az irónia egy olyan tradicionalizmus önfélreértésében áll, amely maga is csak a társadalmi modernizáció örvényéből jött létre, és egy szétesett szubsztancialitás utánzására törekszik. A lehengető modernizációs hullámokra adott reakcióként a fundamentalizmus egy teljességgel modern megújulási mozgalmat képvisel. A nacionalizmus is átszaphat fundamentalizmusba, de mégsem szabad összetéveszteni vele. A francia forradalom nacionalizmusa összefonódott a demokratikus jogállam univerzalisztikus alaptételeivel; abban az időben a nacionalizmus és a republikanizmus ikrek voltak. Másrészt a szilárd nyugati demokráciáknak, és nemcsak az átalakulóban lévő társadalmaknak, szembe kellett nézniük a fundamentalisztikus mozgalmak kihívásaival. Minden világvallás létrehozta a maga fundamentalizmusát, miközben nem minden szektamozgalom mutat fel ilyen vonásokat.

Rushdie esetéből megtanulhattuk: egy intoleráns praxishoz vezető fundamentalizmus összeegyeztethetetlen a jogállamisággal. Ez a praxis olyan vallási vagy történelemfilozófiai világértelmezésekre támaszkodik, amelyek egy privilegizált életforma számára exkluzivitást követelnek. Az ilyen felfogásokból hiányzik az érvényességigények kontingenciájának tudata, és az „észre nehezedő teher”-rel (Rawls) szembeni tisztelet. Természetesen a globális világértelmezéseknek és vallásos meggyőződéseknak nem kell feltétlenül összefonódnuk egy olyanfajta kontingenciával, mint amely ma a tapasztalati tudományok hipotetikus tudását kíséri. De a fundamentalisztikus világképek egy másik értelemben is dogmatikusak: semmilyen reflexiót sem engednek meg az idegen világképekre vonatkozó kapcsolatra, amellyel pedig *ugyanazt* a diskurzusuniverzumot osztják, és amelynek konkuráló érvényességigényeivel szemben csak alapos indokokkal tarthatják fenn magukat. Semmiféle helyet sem hagynak a „reasonable disagreement” számára (Habermas 1992b: 204–228).

Ezzel szemben a modern világ szubjektivizált hitbéli hatalmait egy reflexív beállítottság tünteti ki, amely nem csak egy – a vallásszabadság feltételei közepette jogilag

kikényszeríthető – *modus vivendi*-t enged meg. A nem fundamentalisztikus világképek, amelyeket Rawls „not unreasonable comprehensive doctrines”-nak nevez, megengedik – a lessingi tolerancia értelmében – a meggyőződések közötti civilizált vitát, amelyben az egyik fél (anélkül, hogy feladná saját érvényességigényeit) a többi felet az autentikus igazságért küzdő szereplőként ismerheti el. A multikulturális társadalmakban a jogállami alkotmány csak olyan életformákat tolerálhat, amelyek az ilyen nem fundamentalisztikus hagyományok médiumában artikulálódnak, mert ezen életformák egyenlő jogú egymás mellett élése megköveteli a különböző kulturális hovatartozások kölcsönös elismerését: a személyt egyúttal egy olyan közösség tagjaként kell elismerni, amely a jónak egy eltérő koncepciója köré szerveződik. A saját kollektív identitással rendelkező csoportok és a szubkultúrák *etikai integrációját* el kell választani az absztrakt, az összes állampolgárt egyformán megragadó *politikai integrációtól*.

Az állampolgárok integrációja biztosítja a lojalitást a közös politikai kultúrával szemben. Ez az alkotmányos princípiumok azon interpretációjában gyökerezik, amelyet egy saját történeti tapasztalat-összefüggés mentén minden államnemzet végrehajt, és amely ezért nem lehet etikailag neutrális. Talán jobb lenne egy közös interpretációs *horizontról* beszélni, amelyen belül – aktuális alkalmakból kiindulva – nyilvános vita folyik a köztársaság polgárainak politikai önértelmezéséről. A Szövetségi Köztársaságban lefolytatott történészvita 1986/87-ben erre kiváló példa (Habermas 1987). A vita mindig *ugyanazoknak* az alapjogoknak és princípiumoknak a legjobb interpretációjáról folyik. Ezek alkotják mindennemű alkotmányos patriotizmus szilárd vonatkoztatási pontját, amely a jogok rendszerét elhelyezi a jogi közönség történeti kontextusában. A polgárok motivációival és lelkiületével tartós kapcsolatba kell kerülniük, mert ilyen motivációs lehorgonyzás nélkül nem válhatnának a szabad és egyenlő emberekből álló asszociációk létrehozására vonatkozó dinamikus projekt hajtóerőivé. Ezért van az, hogy a közös politikai kultúra – amelyben az állampolgárok mint egy adott közösség tagjai ismerik fel önmagukat – etikailag impregnált.

Ugyanakkor az alkotmányos patriotizmus etikai tartalmának nem szabad a jogrendszer neutralitását befolyásolnia (a szubpolitikai síkon etikailag integrált közösségekkel ellentétben); sokkal inkább élesítenie kell a multikulturális társadalom különböző, koegzisztáló életformáinak differenciális sokfélesége és integrációja iránti érzéket. De közben döntő jelentősége van az integráció e két síkja közötti differencia fenntartásának. Mihelyt ez a kettő egybeesik, a többségi kultúra állami privilégiumokat bitorol más kulturális életformák egyenjogúságának kárára, és megsérti ezek igényét a kölcsönös elismerésre. A jog neutralitása a belső etikai differenciálódással szemben már abból is magyarázható, hogy egy komplex társadalomban a polgárok összességét nem lehet összetartani egy szubsztanciális értékconszenzussal, hanem csak a legitim jogalkotás és hatalomgyakorlás eljárására vonatkozó konszenzus által. A politikailag integrált polgárok

osztóznak abban a racionálisan motivált meggyőződésben, hogy a kommunikatív szabadságok felszabadítása a politikai nyilvánosságban, a konfliktusok kihordásának demokrati-
kus eljárása és az uralom jogállami kanalizálása jó kilátást teremtenek az illegitim hatalom
megzabolázására, és ezzel együtt létrejön a mindenki érdekében álló adminisztratív hata-
lom felhasználásának lehetősége. A jogi princípiumok univerzalizmusa egy *procedurális*
kontextusban tükröződik, melynek az *alkotmányos patriotizmus* szerint be kell *ágyazódnia* a
mindenkori történetileg meghatározott politikai kultúrába.

BEVÁNDORLÁS, ÁLLAMPOLGÁRSÁG ÉS NEMZETI IDENTITÁS

A jogászoknak megvan az az előnyük, hogy a normatív kérdéseket olyan esetekre tekin-
tettel vitathatják meg, amelyek határozathozatalra várnak; ők alkalmazásorientáltan gon-
dolkodnak. A filozófusok viszont kivonják magukat a decizionisztikus nyomás alól, s a nagy
klasszikus gondolatok kortársaiként – amelyek több mint kétezer évet fognak át – önma-
gukat egy örökkévaló beszélgetés résztvevőinek tekintik. Annál inkább elbűvöl, ha időn-
ként mégis valaki megpróbálja (mint ahogy azt Charles Taylor tette) a maga korát gondo-
latokban megragadni, és a filozófiai belátásokat a sürgető napi politikai kérdések számára
is gyümölcsözővé tenni. Az esszéje ennek egyszerre ritka és briliáns példája, habár (vagy
inkább azért, mert) nem lép rá az alkalmazott etika meglehetősen divatos útjaira.

A Szövetségi Köztársaságban – ugyanúgy, mint az egész Európai Közösség-
ben – a kelet- és a közép-európai átalakulások után egy másik kérdés került napirendre:
a bevándorlás. Egy holland kolléga a probléma átfogó bemutatása után a következő,
a helyzetet nem szépítő prognózishoz jut: „A nyugat európai országok [...] mindent meg
fognak tenni, hogy megakadályozzák a harmadik országokból történő bevándorlást.
Ebből a célból olyan személyeknek fognak rendkívüli munkaengedélyeket kiadni, akik az
adott társadalom számára közvetlen relevanciával rendelkező képességekkel és képzett-
ségekkel bírnak – vagyis meglehetősen kivételes helyzetekben (futballistáknak, amerikai
szoftverspecialistáknak, indiai szakembereknek stb.). Kombinálni fognak egymással egy
nagyon restriktív bevándorlási politikát és egy olyan politikát, amely viszonylag könnyen
és gyorsan megadja a menedékjogot, és ehhez fog még társulni az azonnali kitoloncolása
azoknak, akikről megtagadták a tartózkodási engedélyt. [...] A konklúzió az, hogy indivi-
duálisan és közösen fel fognak használni minden eszközt, hogy szembeszálljanak az árral”
(van de Kaa 1993: 94). Ez a leírás nagyon jól illik arra a menedékjogi kompromisszumra,
amelyet 1993-ban a Szövetségi Köztársaságban a kormányzat és az ellenzék kialakított és
elfogadott. Kétség nem férhet hozzá, hogy a lakosság nagy része ezt a politikát üdvözlöni
fogja. Az Európai Közösség országaiban a külföldiek gyűlése manapság meglehetősen

elterjedt. A különböző országokban természetesen különböző erősségű, de a németek beállítottsága nem különbözik lényegesen a franciák vagy az angolok beállítottságától (Wiegand 1993: 1–4). Taylor példája arra bátoríthat minket, hogy filozófiai szempontból is választ keressünk arra a kérdésre, hogy a bevándorlóktól történő elzárkózás politikája igazolható-e bármivel is. A kérdést először in abstracto szeretném felvetni, aztán szeretnék rátérni az 1992/93-as német menedékjogi vitákra, megvilágítva ezek történeti háttérét, és végül jellemezni fogom azokat az alternatívákat, amelyeket egy mind a mai napig nem nyíltan folytatott vitában a *kibővített* Szövetségi Köztársaság²⁶ etikai-politikai önértelmezéséről folytatni kellene.

Habár a modern jog bizonyos formai tulajdonságoknak köszönhetően eltér a poszttradicionális észmoráltól, a jogok rendszere és a jogállam princípiumai univerzális tartalmuknál fogva összhangban állnak ezzel a morállal. Ugyanakkor a jogrendek, ahogy láttuk, „etikailag impregnáltak” abban az értelemben, hogy bennük egy konkrét jogi közösség életformája és politikai akarata tükröződik. Erre az USA – melynek politikai kultúráját egy kétszáz éves alkotmányos tradíció határozza meg – jó példát nyújt. De egy államnemzet jogivá tett ethosza nem kerülhet ellentmondásba a polgári jogokkal, amíg a politikai törvényhozó a jogállami alaptételeket és ezzel együtt az alapjogok megvalósításának eszméjét tartja szem előtt. Az összes állampolgárt egyesítő politikai integráció etikai tartalmának ezért „neutrálisnak” kell lennie azokkal a különbségekkel szemben, amelyek az államokon belül az etikai-kulturális jó koncepciója köré elrendezett közösségek között állnak fenn. E két integrációs sík szétválasztása ellenére az állampolgárok nemzete a szabadság intézményeit életben tarthatja, ha a *saját* államával szemben a lojalitásnak egy meghatározott, jogilag nem kikényszeríthető mértékét tartja fenn.

A nemzet ilyen etikai-politikai önértelmezése az, amelyet a bevándorlás telibe talál; mert az immigránsok áradata etikai-kulturális tekintetben is megváltoztatja a népesség összetételét. Ezért merül fel az a kérdés, hogy a bevándorlásra vonatkozó vágy nem ütközik-e bele a politikai közösség azon jogába, hogy önmaga számára biztosítsa politikai-kulturális életformája intaktságát. Nem foglalja-e magában az önrendelkezésre vonatkozó jog – az alapján a premissza alapján, hogy az autonóm módon megformált állami rend etikailag impregnálva van – az egy nemzet identitásának fenntartására vonatkozó

26 A szerző nem az „újraegyesített”, hanem a „kibővített” fogalmat használja. Ezt a kifejezést a német újraegyesítés kritikusai szokták használni annak érzékeltetésére, hogy a volt NDK lényegében belépett az NSZK-ba, míg az utóbbi alkotmányos, gazdasági és politikai rendszere változatlan maradt. Az egyesülés mikéntjéről akkor folytak viták (lassú egyesítés vagy azonnali belépés, konföderáció stb.), ezeket gyorsan túllépték az események. Habermas feltehetőleg ezen viták elmaradására vagy megszakadására utal (a szerk.).

jogot, még azokkal a bevándorlókkal szemben is, akik ezt a történetileg létrejött politikai-kulturális életformát esetleg megváltoztathatnák?

A befogadó társadalom perspektívájából az immigráció problémája a legitim belépési feltételek kérdését veti fel. A beköltözés közbeeső szintjét elhanyagolva a kérdés a beilleszkedés aktusára hegyezhető ki, amellyel az állam az állampolgári jogok kiterjesztésével definiált közösséget ellenőrzése alá vonja. Milyen feltételek alapján tagadhatja meg azoktól, akik megfogalmazzák a beilleszkedés vágyát, az állampolgárságot? Eltekintve a szokásos elővigyázatosságtól (pl. a bűnözés esetétől), a mi összefüggésünkben mindekelőtt a következő kérdés releváns: egy demokratikus jogállam (védelmezve polgári életformáját) milyen indokok alapján követelheti meg az immigránsoktól az asszimilációt? A filozófiai megfontolások absztrakciós szintjén az asszimiláció két fokozatát lehet megkülönböztetni:

a) Az alkotmány princípiumát el kell ismerni egy olyan interpretációs játéktéren belül, amely egy adott időpontban a polgárok etikai-politikai önértelmezése és az ország politikai kultúrája által meghatározott; vagyis egy olyan asszimilációról van szó, amely alkalmazkodik ahhoz, ahogy a befogadó társadalom a polgárok autonómiáját intézményesíti, és az „ész nyilvános használatát” (Rawls) gyakorolja.

b) A következő szint az akkulturáció: nem elégséges a külsődleges alkalmazkodás, hanem egy életformát kell begyakorolni, a hazai kultúra teljes szélességének praktikáit és szokásait át kell venni; ez egy olyan asszimilációt jelent, amely az etikai-kulturális integrációt is áthatja, és így sokkal mélyebben érinti a bevándorlók származási kultúrájának kollektív identitását, mint az előbbi eset.

Az USA-ban eddig gyakorolt bevándorlási politika eredményei megengednek egy liberális interpretációt, amely a gyengébb, a politikai szocializációra korlátozódó asszimilációs elvárást jelenti.²⁷ A második alternatívára jó példa lehet a Bismarck-korszak germanizálásra irányuló porosz lengyel-politika (habár ez is ingadozott egy kicsit) (lásd Brubaker 1992: 128).

A demokratikus jogállam, ha komolyan veszi a két integrációs szint szétválasztását, a bevándorlóktól csak az a) értelemben vett politikai szocializációt követelheti meg (és gyakorlatilag ezt is csak a második generációtól várhatja el). Ily módon a közösség megőrizheti identitását, melyet a bevándorlásnak sem szabad megsértenie, mert ennek a *politikai kultúrában* lehorgonyozott *alkotmányos princípiumokat*, és nem az adott országban uralkodó kulturális életforma etikai *alaporientációját* kell szem előtt tartania. Ezek szerint a bevándorlóktól csak azt a készséget lehet elvárni, hogy fogadják el új hazájuk politikai kultúráját, anélkül, hogy feladnák származási-kulturális életformájukat. A demokratikus

27 Lásd Walzer (1990: 591–614). Azt meg kell jegyeznünk, hogy a multikulturális társadalom komplex összetételét a kommunitarista felfogás nem tudja kimerítően megragadni.

önrendelkezésre vonatkozó jog egészen biztosan magában foglalja a polgároknak azt a jogát, hogy kitartsanak a saját politikai kultúrájuk inkluzív karaktere mellett; ez nyújt biztonságot a társadalomnak a szegmentálódás veszélyével szemben – az idegen szubkultúrák kiközösítésével szemben, vagy az egymással nem érintkező szubkultúrákra való szeparatiztikus széthullás ellen. A politikai integráció azonban nem terjeszthető ki – ahogy azt már megmutattuk – a fundamentalisztikus bevándorló kultúrákra. De a kikényszerített asszimiláció sohasem igazolható az adott országban domináló kulturális életforma fennmaradására hivatkozva (lásd Cohn-Bendit–Schmid 1992: 8. fejezet).

A jogállami alternatívának az a következménye, hogy a közösség legitim módon fenntartott identitása az egymásra következő bevándorlási hullámok során semmiképpen sem védhető meg *tartósan* a változásoktól. Mivel a bevándorlókat nem szabad saját tradíciójuk feladására kényszeríteni, ezért az újonnan meghonosított életformákkal együtt kitágul az a horizont is, amelyen belül a polgárok a közös alkotmányos alaptételeket interpretálni fogják. Itt ugyanis már figyelembe kell vennünk azt a mechanizmust, hogy az aktív állampolgárság megváltozó kulturális összetételével együtt az a kontextus is átalakul, amelyre a nemzet etikai-politikai önértelmezése a maga egészében irányul: „Az emberek közösségekben élnek kötelek és keretek között, de ezek nagyon különböző jellegűek lehetnek. A liberális társadalomban a kötelek és a korlátok kompatibilisek lehetnek a liberális elvekkel. A nyílt bevándorlás megváltoztatná egy közösség karakterét, de nem venne el a közösségtől mindenféle karaktert.”²⁸

Ennyit azokról a feltételekről, amelyeket egy demokratikus jogállamnak érvényesítenie kell a bevándorlók befogadásakor. De kinek van joga egyáltalán a bevándorláshoz?

Vannak jó *morális* indokok a politikai menedékjogra irányuló individuális *jogigény* számára (az Alkotmány 16. paragrafusa értelmében, amely az 1. cikkelyben szavatolt emberi méltóság védelmével kapcsolatban és a 19. cikkelyben rögzített jogvédelmi garanciával összefüggésben értelmezendő). Ezzel itt nem kell részletesebben foglalkoznom. Nagyon fontos a menekült definíciója. A genfi menekültügyi konvenció 33. cikkelye szerint azok az emberek jogosultak menedékjogra, akik olyan országokból érkeznek, „amelyekben az emberek élete vagy a szabadsága – a fajuk, a vallásuk, az állampolgárságuk, vagy egy meghatározott társadalmi csoporthoz való tartozásuk miatt vagy a politikai meggyőződésük miatt – veszélyeztetve van”. A legújabb tapasztalatok fényében azonban ezt a meghatározást ki kell szélesíteni, méghozzá úgy, hogy magában foglalja a nők védelmét a tömeges megerőszakolással szemben. Továbbra is vitán felül áll, hogy a polgárháborús területekről érkező menekültek időben korlátozott menedékjogra jogosultak. De a bevándorolni szándékozók nagy tömege – már Amerika felfedezése, és még inkább a

28 Lásd Carens (1987: 271). Lásd ehhez Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1992: 632–660).

világméretű bevándorlás robbanásszerű elterjedése óta, a XIX. században – munkalehetőségeket keres, és a szegénység elől, hazájának nyomorúságos viszonyai elől menekül. Így van ez ma is. A Kelet és Dél szegényrégióiból származó bevándorlással próbál szembeszegülni az európai jóléti sovinizmus.

Morális szempontból ezt a problémát nem szabad csak a jólétben és békében élő társadalmak perspektívájából szemlélünk; bele kell helyezkednünk azok perspektívájába is, akik egy idegen kontinensen a boldogságukat és az emberhez méltó élet lehetőségét, és nem feltétlenül a politikai üldözéssel szembeni védelmet keresik. Mindenekelőtt a mai szituációban – amikor a bevándorlásra vonatkozó vágy messze túlszárnyalja a befogadókészséget – merül fel az a kérdés, hogy a morális igényen túl az integráció vonatkozásában beszélhetünk-e *jogi igényről* is.

A *morális igény* mellett jó okok sorakoztathatók fel. Az emberek a származási hazájukat általában csak alapos indokok alapján hagyják el; a rászorultság bizonyítására általában már elég a menekülés pusztá ténye. A segítségnyújtásra vonatkozó morális kötelesség már a világtársadalom növekvő interdependenciáiból is következik; a világtársadalom ugyanis a kapitalista világpiacnak és az elektronikus tömegkommunikációnak köszönhetően annyira összenőtt, hogy az Egyesült Nemzetek – ahogy azt a közelmúltban Szomália példáján láthattuk – az élet biztosítására vonatkozó politikai összfelelősséget vett át az egész Földön. Az első világ számára speciális kötelességek adódnak továbbá a kolonizálás történetéből és a regionális kultúrák gyökértelenítése miatt, amit a kapitalista modernizáció betörése váltott ki. Továbbá azt lehet mondani, hogy az európaiak az 1800 és 1960 közötti időben a kontinensek közötti vándorlásokban 80 százalékot tettek ki, tehát messze felülreprezentáltak voltak, és ebből profitáltak, vagyis életfeltételeiket más migránsokhoz képest és az otthon maradt honfitársaikhoz képest javítani tudták. Ugyanakkor ez az exodus a XIX. és a XX. században oly döntően javította hazájuk gazdasági helyzetét, mint ahogy fontos szerepet játszott az Európába való bevándorlás a II. világháború utáni újjáépítésben is.²⁹ Európa, így vagy úgy, de nagy hasznót húzott ezekből a vándorlási

29 Lásd Emmer (1993). „1800 után a nyugat-európai gazdaság drámai fellendülését már csak egy »vészkiárat«-on keresztül lehetett fenntartani. A 61 millió európai elmenekülése 1800 után az európai gazdaságok számára lehetővé tette, hogy létrehozzák a termelés faktorainak olyan kombinációját, amely a gazdasági növekedés rekordnagyságát tudja elérni, és elkerüljön egy olyan szituációt, amelyben a gazdasági növekedést a népesség növekedése felszívja. A II. világháború után az európaiak szintén profitáltak az interkontinentális migrációból, mivel a koloniális birodalmak megkövetelték, hogy a szubjektumok a metropoliszokba vándoroljanak. Ebben a különleges periódusban sikerült elkerülni a túlnépesedés veszélyét. [...] Számos Európába érkezett bevándorló nagyon képzett volt, és éppen abban a pillanatban érkezett, amikor az európai gazdaság újjáépítéséhez leginkább képzett munkaerőre volt szükség” (72. sk. o.).

hullámokból. Az ilyen és a hasonló indokok ugyan nem alkalmasak arra, hogy garantáljuk a bevándorlásra vonatkozó individuális jogigényeket, de alátámasztják a liberális bevándorláspolitikára vonatkozó kötelességet, amely a saját társadalmunkat megnyitja a bevándorlók előtt, és a bevándorlást a meglévő kapacitások mértéke szerint szabályozza. Abból az elutasító szlogenből, hogy „a csónak betelt”, hiányzik a másik oldal perspektívájának átvételére vonatkozó készség – annak a „*boat people*” perspektívája pl., akik a felboruló tutajokon az indokínai terror elől próbáltak menekülni. Az európai társadalmak – amelyek demográfiailag zsugorodnak, és gazdasági okok miatt továbbra is rá vannak szorulva a bevándorlásra – még egészen biztosan nem érték el befogadási határukat. A liberális bevándorlási politika morális megalapozásából adódik ezenkívül az a kötelesség is, hogy a bevándorlási kontingenseket ne a felvevőország gazdasági szükségleteire, vagyis a „szívesen látott szakemberekre” korlátozzuk, hanem olyan kritériumok szerint rögzítsük, amelyek az érintettek szempontjából is akceptálhatóak.

A BEVÁNDORLÁSI POLITIKA AZ EGYESÜLT NÉMETORSZÁGBAN

Ha ezekből az alaptételekből indulunk ki, akkor a kormány és az SPD által kialakított bevándorlási kompromisszum, amely 1993 tavaszán lépett életbe, normatív szempontból nem igazolható. Anélkül, hogy belemennék a részletekbe, szeretném megemlíteni a három központi hibát, és bírálatnak alávetni az alapjukul szolgáló premisszákat:

a) Az életbe lépett szabályozás a politikai menedékjogra vonatkozik, vagyis olyan intézkedésekre, amelyek a menedékjoggal való „visszaélésre” vonatkoznak. Ezzel mintegy figyelmen kívül hagyjuk azt a körülményt, hogy a Szövetségi Köztársaságnak szüksége van egy olyan bevándorlási politikára, amely a bevándorlók számára más jogi opciókat is rendelkezésre bocsát. A bevándorlás problémáját így hamisan definiáljuk, aminek messze ható következményei lesznek. Aki feloldja a politikai menedékjog és a szegénység-bevándorlás közötti kapcsolatot, az implicit módon azt állítja, hogy szeretne kilépni Európának abból a kötelességéből, amellyel az a világ nyomorgó régióinak menekültjeivel szemben rendelkezik. Ehelyett hallgatólagosan inkább elfogad egy olyan illegális bevándorlást, amelyet (a mindenkori belpolitikai célok alapján) bármikor a „menedékjoggal való visszaélésként” lehet instrumentalizálni.

b) Az 1993. január 15-i pártok közötti megegyezés kilátásba helyezett egy alkotmánykiegészítést (ez a 16a cikkely), amely kiüresíti a politikai menedékjogra vonatkozó individuális jogigényt, mert eszerint azok a menekültek, akik egy úgynevezett biztos harmadik országból érkeztek, mindenféle jogi eljárás nélkül visszatoloncolhatók. Ezzel a bevándorlás terhét Kelet-Európára pakoljuk, a szomszédos országokra, Lengyelországra,

Csehországra, Szlovákiára, Magyarországra és Ausztriára, olyan országokra tehát, amelyek a jelenlegi helyzetükben aligha vannak felkészülve e probléma jogi megoldására. Problematikus továbbá a jogvédelem garanciája az olyan országokból érkező menekültek esetében, amelyeket a Szövetségi Köztársaság „üldözésmentesként” definiált.³⁰

c) A menedékjogi kompromisszum elutasítja az állampolgárság elnyerésének megkönnyítését; semmit sem változtat azokon a feltételeken, amelyek alapján a Németországban élő külföldiek, különösen az idevonzott „vendégmunkások”, állampolgárságot szerezhetnének. Megtagadják tőlük a jó indokokkal alátámasztható kettős állampolgárságot; még a Németországban született gyermekeik sem kapnak minden további nélkül állampolgári jogokat. És még azon külföldiek is, akik lemondának a korábbi állampolgárságukról, az új állampolgárságot csak 15 év után nyerhetik el. Ezzel szemben az úgynevezett népi németek, vagyis mindenekelőtt azok a lengyelek és oroszok, akik igazolni tudják német származásukat, alkotmányos joggal rendelkeznek az állampolgárságra. Ezen az alapon a Szövetségi Köztársaság 1992-ben az 500 ezer menekült mellett (akik közül egyébként mintegy 130 ezren az egykori Jugoszlávia polgárháborús területeiről érkeztek) 220 ezer betelepülőt fogadott be.

d) A német menekültpolitika arra az újra és újra megerősített premisszára épül, hogy a Szövetségi Köztársaság nem tekinthető bevándorló országnak. Ez nem csak a nagyvárosi utca- és U-Bahn-képnek mond ellent – Frankfurtban ma a külföldiek aránya eléri a 26 százalékot –, hanem a történeti tényeknek is. Igaz ugyan, hogy a XIX. század elejétől kb. 8 millió német vándorolt ki az USA-ba. De az utóbbi száz évben egyúttal nagy bevándorlási mozgalmakra is sor került. Az I. világháborúig 1,2 millió munkás vándorolt be az országba; a II. világháború hátrahagyott 12 millió lakóhelyét elhagyni kényszerült személyt (*displaced person*), főleg kényszermunkásokat, akiket Lengyelországból és a Szovjetunióból deportáltak ide. A nemzetiszocialista idegenmunkás-politika ezen nyomvonalain kezdődött 1955-ben – a viszonylag magas belső munkanélküliség dacára – az egyedülálló, férfi munkaerő szervezett toborzása a déli és a délkelet-európai országokból. Ezt a folyamatot csak 1973-ban állították le. Ma a „vendégmunkások” vissza nem tért családjai és utódai a bevándorlók paradox helyzetében élnek, mindenféle világos bevándorlási perspektíva

30 Az Alkotmánybíróság 2. szenátusa egy alkotmányjogilag botrányos megalapozással 1996. május 14-én a politikai menedékjog újraszabályozásában szereplő „harmadikország-szabályozást”, valamint a „biztos származási ország” definícióját az alkotmánnyal konformnak ítélte. Ezzel egy alapjog visszalépett az olyan funkcionális imperatívuszok mögé, amelyek a gyors kitoloncolást követelik. Heribert Prantl erről a következőket írta a *Süddeutsche Zeitung*-ban: „A gyors kitoloncolás az Alkotmánybíróság számára [...] fontosabb, mint a menedékjog, fontosabb, mint az emberi méltóság, fontosabb, mint a fair eljárás alapszabálya” (1996. május 15–16.).

nélkül: mint külföldi útlevelel rendelkező németek (lásd Bade 1993: 75–79). Ők alkotják annak a 8,2 százaléknyi külföldinek a nagy részét, akik 1990-ben a Szövetségi Köztársaságban éltek. E külföldiek teljes integrációjával szembeni ellenállás – akik nélkül a csak Japánnal összevethető gazdasági fellendülés nem lett volna lehetséges – már csak annál is érthetőbb, mivel a Szövetségi Köztársaság ugyanebben az időben mintegy 15 millió német és német származású menekültet (áttelepült és külföldit), vagyis szintén „új polgárt” integrált: „Ha egy kb. 4,8 millió körüli idegen népességgel számolunk, akkor azt mondhatjuk, hogy a nyugatnémet népességnek közel a harmada a II. világháború utáni bevándorlási népmozgások eredménye” (uo.: 77).

Ha a politikai nyilvánosságban továbbra is megpróbálják fenntartani azt, hogy „nem vagyunk bevándorló ország”, mindezekkel az evidenciákkal szemben, akkor e mögött egy mélyen fekvő mentalitásnak kell meghúzódnia – és persze ott áll a nemzeti önértelmezés fájdalmas átalakításának szükségessége is. Aligha tekinthető véletlennek, hogy a Szövetségi Köztársaságban az állampolgárság elnyerését alapvetően továbbra is a származás dönti el, és nem (mint más nyugati országokban) a területiális princípium. A németországi bevándorlásproblematika *a)*-tól *d)*-ig leírt deficitjeit az előtt a történeti háttér előtt kell értelmeznünk, hogy a németek a kultúra és a nyelv köré rendezett önértelmezés alapján tekintik önmagukat egy népközösségnek. Franciának az számít, aki Franciaországban született, és rendelkezik a francia állampolgársági jogokkal; nálunk a II. világháború végéig különbséget tettek „németek” (vagyis német származású állampolgárok), „birodalmi németek” (vagyis más származású állampolgárok) és „népi németek” (külföldön élő német származásúak) között.

A nemzeti tudat Franciaországban egy területiális állam keretei között alakulhatott ki, míg Németországban összefonódott a „kultúra-nemzet” romantikusan inspirált, és a művelt polgárság által képviselt eszméjével. Ez olyan imaginárius egység, amely abban az időben a nyelv, a származás és a tradíció közösségében találta meg a maga támpontjait, és így próbált túlnyúlni a fennálló kisállamok realitásán. Még ennél is súlyosabb következményekhez vezetett az, hogy a francia nemzeti tudat a demokratikus polgárjogok elterjedésével párhuzamosan, és a *saját* király szuverenitása elleni harcban bontakozhatott ki, míg a német nacionalizmus a demokratikus polgárjogok kiharcolásától függetlenül és a német nemzetállam fölülről való megvalósítása előtt, a Napóleon elleni harcban, tehát egy *külső* ellenséggel vívott küzdelem során jött létre. Egy ilyen „felszabadulási háborúból” létrejövő a nemzeti tudat Németországban összefonódott a kultúra és a sajátosságok pátozával – ez a partikularizmus hosszú időre meghatározta a németek önértelmezését.

Ettől a „különlegesség-tudattól” a Szövetségi Köztársaság 1945 után (a nemzeti-szocializmus tömegpusztítása által okozott, a csak lassan feldolgozott civilizációs sokk után) elfordult. Ehhez kifejezetten jól jött a szuverenitás elvesztése és az egy bipoláris

világban betöltött periférikus helyzet. A Szovjetunió felbomlása és az újraegyesítés ezt a konstellációt alapvetően felforgatta, ezért az újra fellobbant jobboldali radikalizmusra (és ebben az összefüggésben a meglehetősen hazug menekültvitára) adott válaszok azt a kérdést vetik fel, hogy a kibővített Szövetségi Köztársaság ma képes lesz-e folytatni a politikai civilizálódás folyamatát, vagy pedig a „különlegességtudat” ölt új alakot. A kérdés persze meglehetősen kényes, mert a felülről kierőszakolt és tulajdonképpen bekebelezésként értelmezendő egyesítési folyamat ebben a tekintetben is hamis pályákat jelölt ki. Eddig nem került sor a két államból származó polgárok etikai-politikai önértelmezésének (melyek mögött élesen szétartó történelmi sorsok állnak) tisztázására. Az új tartományok csatlakozásának alkotmánypolitikailag meglehetősen kétséges útja megakadályozott egy alkotmányos vitát, és az ezt követő pótvita a fővárosról teljesen hamis frontvonalakat alakított ki. Az időközben sokféle értelemben megalázott egykori NDK-s polgárok, akik lassan elvesztették saját szószólóikat és politikai nyilvánosságukat, egészen más kihívásokkal szembesültek: az artikulált hozzászólások helyébe sokkal inkább az izzó ressentiment lépett.

Az elfojtás mindig létrehozza a maga tüneteit. Az egymásra halmozódó kihívások pedig (az öbölháborútól Maastrichton át a jugoszláviai polgárháborúig, a menekültkérdésig, a jobboldali radikalizmusig, a hadseregnek a NATO területén kívül történő bevetéséig) a politikai nyilvánosság és a megbénított kormányzat tanácsstalanságát jelzik. A hatalmak megváltozott konstellációja és a megváltozott belső szituáció egészen biztosan új válaszokat fog megkövetelni. A kérdés csak az, hogy a Szövetségi Köztársaság milyen tudattal hajtja végre az esedékes alkalmazkodást, ha az ad hoc döntések és a rejtett hangukatváltás reakciós mintája marad a meghatározó.

Azok a történészek, akik gyorsan összezsapott könyveket publikálnak olyan címekkel, mint „Visszahívás a történelemből”, vagy „Félelem a hatalomtól”, visszafelé pillantva „búcsút intenek a régi Szövetségi Köztársaságnak”, és a háború utáni német demokráciának a közelmúltban még ünnepelt sikertörténetét mint a tulajdonképpeni „különutat” leplezik le. A régi Szövetségi Köztársaságban állítólag egy megvert és felosztott nemzet kikényszerített abnormalitása csapódott le, de végül – miután elnyerte nemzetállami nagyságát és szuverenitását – kivergődött a maga hatalomfelejtett utópizmusából, és most a Bismarck által kijelölt hatalompolitikailag kitaposott pályán mint öntudatos hatalom térhet vissza Európa közepére. Az 1989-es cezúra ünneplése mögött azoknak az embereknek az újra és újra visszautasított normalizációs vágya rejlik, akik nem akarnak tudomást venni az 1945-ös cezúráról.³¹ Ők tiltakoznak egy olyan alternatívával szemben, melynek rövid távon nem kell minden egyes alkalommal más opcióhoz vezetnie, de egy

31 Lásd a címadó tanulmányt, Habermas (1995).

eltérő perspektívát nyit meg. E szerint az olvasat szerint a régi Szövetségi Köztársaság Nyugat-orientáltsága nem bölcs, hanem epizodikus külpolitikai döntés, sőt talán még *politikai* döntésnek sem tekinthető, hanem inkább egy mélyreható intellektuális szakításnak azzal a speciális német tradícióval, amelyet a wilhelmiánus birodalom határozott meg, és a weimari köztársaság bukása hozott életre. Ez alakította ki a mentalitásváltozásnak azt a perspektíváját, amely az 1968-as ifjúsági mozgalmak nyomán (a jóléti társadalom sokkal kedvezőbb feltételei közepette) széles rétegeket ragadott meg, és német talajon először teremtette meg a demokrácia és a jogállamiság politikai-kulturális *megalapozását*. Ma pedig arról van szó, hogy a Szövetségi Köztársaság politikai szerepét hozzáigazítsuk az új realitásokhoz, anélkül, hogy az 1989-ig előrehaladó politikai civilizálódás folyamatát az egyesítés gazdasági és társadalmi problémáinak nyomása alatt megtörnénk, és anélkül, hogy feladnánk egy többé már nem etnikailag, hanem az állampolgársággal megalapozott nemzeti önértelmezés normatív vívmányát.

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Győry Csaba

A DEMOKRÁCIA HÁROM NORMATÍV MODELLJE³²

32 Habermas, Jürgen (1996a): Drei normative Modelle der Demokratie. In: uő: *Einbeziehung des Anderen*. 237–277. Suhrkamp.

Az alábbiakban a politika ideáltipikusan kiélezett „liberális” és „republikánus” értelmezéséből indulok ki – ezek a kifejezések jelölik ki a mai Egyesült Államokban a kommunitaristák által kezdeményezett vita frontvonalait. Az egymással polemikusan szembeállított két demokráciamodell F. Michelmanra támaszkodva az állampolgárságra, a jog fogalmára és a politikai akaratképzésre tekintettel fogom bemutatni, hogy aztán a második részben a republikánus modell etikai túlterhelésének kritikájából kiindulva egy harmadik, procedurálisztikus koncepciót fejtsék ki, amelynek legszívesebben a „deliberatív politika” elnevezést adnám.

I.

A döntő különbség a demokratikus folyamat szerepének értelmezésében mutatkozik meg. A „liberális” felfogás szerint a demokratikus folyamatnak az a feladata, hogy az államot a társadalom érdekében programozza, ennek során az államot a nyilvános igazgatás apparátusaként, a társadalmat pedig a magánemberek és ezek társadalmi munkája piaczgazdaságilag strukturált érintkezéseként képzeljük el. Mindebben a politikának (a polgárok politikai akaratképzésének értelmében) az a funkciója, hogy a társadalmi magánérdekeket összerendezze és érvényre juttassa egy olyan államapparátussal szemben, amely arra specializálódott, hogy a politikai hatalmat adminisztratív módon kollektív célok elérésére bevesse.

A „republikánus” felfogás szerint a politika nem oldódhat fel egy ilyen közvetítő funkcióban; inkább konstitutív jelentőséggel kell rendelkeznie a társadalmi folyamat egésze szempontjából. A politikát egy erkölcsi életösszefüggés reflexiók formájaként értelmezzük. Ez alkotja azt a médiumot, amelyben egy természet adta szolidaritási közösség tagjai felismerik egymásrautaltságukat, és mint állampolgárok a kölcsönös elismerés készen talált viszonyait a szabad és egyenlő jogtársak asszociációjaként alakítják ki és fejlesztik tovább. Ezzel az állam és a társadalom liberális architektonikája fontos változáson megy keresztül. A legfelsőbb államhatalom hierarchikus szabályozási instanciája és a piac decentralizált szabályozási instanciája mellett (vagyis az adminisztratív hatalom és az önérték mellett) megjelenik a *szolidaritás*, mint a társadalmi integráció *harmadik forrása*.

És ennek a horizontális, a megértésre vagy a kommunikatív módon kialakított konszenzusra irányuló politikai akaratképzésnek – mind genetikus, mind normatív értelemben – elsőbbséget kell élveznie. Az állampolgári önrendelkezés gyakorlata számára feltételezünk egy autonóm, a nyilvános adminisztrációtól és a gazdasági-társadalmi privát érintkezéstől független társadalmi bázist, amely megóvja a politikai kommunikációt attól, hogy az államapparátus magába szívja, vagy a piaci struktúrák magukhoz asszimilálják. A republikánus koncepcióban a politikai nyilvánosság – és alapja, a civil

társadalom – stratégiai jelentőséget kap. Mindkettőnek az a feladata, hogy garantálja az állampolgárok megértési praxisát, az ebben rejlő integrációs erőt és autonómiát (Arendt 1965, 1970). A politika kommunikáció gazdaságról való leválasztásának megfelel az adminisztratív hatalomnak a politikai vélemény- és akaratformálásból létrejövő kommunikatív hatalomhoz történő visszacsatolása.

Ebből a két egymással konkuráló koncepcióból különböző következmények adódnak:

a) Először is különbözők az *állampolgárokra* vonatkozó koncepciók. A liberális felfogás szerint a polgárok státuszát azok a szubjektív jogok határozzák meg, amelyekkel a polgárok az állammal és más polgártársaikkal szemben rendelkeznek. A polgárok, mint a szubjektív jogok hordozói, élvezik az állam védelmét mindaddig, amíg privát érdekeiket a törvények által meghatározott határok között követik; és védelmet élveznek azokkal az állami beavatkozásokkal szemben is, amelyek túllépik a törvényes beavatkozás tilalmát. A szubjektív jogok olyan negatív jogok, amelyek megteremtik az opciók olyan játéktérét, amelyen belül a jogi személyek szabadok mindenféle külső kényszer alól. A politikai jogok ugyanilyen struktúrával rendelkeznek: az állampolgárok számára megteremtik annak lehetőségét, hogy privát érdekeiket úgy juttassák érvényre, hogy azok végül a szavazáson, a parlamentáris testületek összetételén és a kormányalakításon keresztül más privátérdekekkel együtt az adminisztrációra hatást gyakorló politikai akaratát tudjanak megszereződni. Így módon a polgárok a maguk állampolgári szerepén keresztül ellenőrizni tudják, hogy az államhatalmat valóban a társadalom polgárainak érdekében gyakorolják-e, vagy sem.³³

A republikánus felfogás szerint a polgárok státuszát nem a privátszemélyekként rendelkezésükre álló negatív szabadságok mintája alapján kell meghatároznunk. Az állampolgári jogok – elsősorban a politikai részvétel és a kommunikáció jogai – sokkal inkább pozitív szabadságok. Ezek ugyanis nem a külső kényszerszertől való szabadságot garantálják, hanem inkább egy olyan közös praxisban való részvételt, amelyen keresztül a

33 Lásd Michelman (1988: 283). „A politikai társadalom, amelyet az autómaticák republikánusai hirdetnek, a privát joghordozók társadalma, olyan közösség, melynek első és legfontosabb elve az individuális tagok életének, szabadságának és tulajdonának védelme. Egy ilyen társadalomban az államot az igazolja, hogy védelmezi ezeket a prepolitikai érdekeket; az alkotmánynak pedig az a célja, hogy az államapparátus, a kormányzat egy ilyen általános védelmet biztosítson az emberek számára, nem pedig az, hogy a kormányzóknak vagy patrónusainak speciális érdekeit szolgálja. Az állampolgárság funkciója az, hogy szolgálja az alkotmányt, és eközben arra ösztönözzé a kormányzót, hogy e védelmező cél szerint cselekedjék; és az ember politikai jogának értéke – az a joga, hogy szavazzon és beszéljen, hogy hallassa és érvényre juttassa a véleményét – egy olyan rendelkezés, amelyet az alkotmány ad az embernek, hogy befolyásolja a rendszert, annak érdekében, hogy ez adekvát módon figyelembe vegye és biztosítsa az ember prepolitikai jogait és más érdekeit.”

polgárok azzá válhatnak, amik lenni szeretnének – a szabadok és egyenlők közösségének politikailag felelős szubjektumaivá.³⁴ Ennyiben a politikai folyamat nemcsak arra szolgál, hogy a polgárok (akik privát jogaik és a politika előtti szabadságaik gyakorlásában már szert tettek egy előzetes autonómiára) ellenőrizzék az állam működését. És éppúgy nem tölt be átmeneti funkciót az állam és a társadalom között, mivel a demokratikus államhatalom egyáltalán nem eredeti hatalom. Ez sokkal inkább az állampolgárok önrendelkezési praxisában kommunikatív módon létrejövő hatalomból adódik, és azáltal legitimálódik, hogy a nyilvános szabadság intézményesítésével ezt a praxist támogatja.³⁵ Az állam létjogosultsága elsősorban nem az egyenlő szubjektív jogok biztosításában áll, hanem egy inkluzív vélemény- és akaratképzési folyamat lehetővé tételében, amelyben a szabad és egyenlő polgárok arról próbálnak megegyezni, hogy melyek azok a célok és normák, amelyek mindenkinek az érdekét szolgálják. Ezzel a republikánus állampolgárok nagyobb kompetenciát kapnak, mint a saját érdekekre való orientáció esetében.

b) A jogi személy klasszikus fogalmával, mint a szubjektív jogok hordozójával szembeni polémiában egy bizonyos ellentét nyilvánul meg magának a *jog fogalmának* tekintetében. Míg a liberális felfogás szerint a jogrend értelme abban áll, hogy az egyes esetekben megengedi annak megállapítását, hogy mely individuumoknak miféle jogok járnak, addig ezek a szubjektív jogok a republikánus felfogás szerint egy olyan objektív jogrendszernek köszönhetőek, amely egyszerre teszi lehetővé és garantálja az egyenlő jogú, autonóm és kölcsönös tiszteletre épülő együttélés integritását. Az egyik esetben a jogrend a szubjektív jogokból kiindulva konstituálódik meg, a másik esetben az objektív-jogi tartalom kap prioritást.

Ezek a dichotomizáló fogalmak természetesen nem vonatkoztathatók a jogok interszubjektív tartalmára, amely a szimmetrikus elismerési viszonyokban megköveteli a jogok és a köteleességek kölcsönös tiszteletben tartását. Egy olyan jogi koncepciót, amely az egyes ember integritásának és szubjektív szabadságának ugyanolyan súlyt tulajdonít, mint a közösség integritásának (amelyben az egyes emberek mint individuumok és mint tagok kölcsönösen elismerik egymást), a republikánus elmélettel messzemenően alá lehet

34 A pozitív versus negatív szabadság kérdéséhez lásd Taylor (1988) 9. skk. o.

35 Michelman (1988: 284). „A civil alkotmányos vízióban a társadalom elsődlegesen nem a joghordozók társadalmá, hanem a polgároké, akik közösségének első elve az, hogy megalkossa és fenntartsa a nyilvános szférát, amelyen belül az emberek együtt mérlegelnek és gondolkodnak a társadalmi együttélés helyes terminusairól, s ezeket a terminusokat összeállítva ezt az egységet a közjóként értelmezzék. [...] Ennek következtében az államot az a célja igazolja, hogy megalapozza és elrendezze a nyilvános szférát, amelyen belül az egyes személyek eljuthatnak a szabadsághoz, méghozzá az önkormányzás értelmében, amely az ész és a nyilvános dialógus használatára épül.”

támasztani. Ez a felfogás a törvények legitimitását genezisének demokratikus eljárásához köti, és így megőrzi egy belső összefüggést a nép önrendelkezési praxisa és a törvények személytelen uralma között: „A jogok a republikánusok számára végső soron nem mások, mint az uralkodó politikai akarat determinánsai, miközben a liberálisok szerint egyes jogok mindig a transzpolitikus értelem vagy kinyilatkoztatás »magasabb törvényére« épülnek. [...] Republikánus szempontból a közösség célja, a közös jó lényegileg annak a politikai törekvésnek a sikerét jelenti, amely megpróbálja definiálni, megalapozni, hatékonyra és erőssé tenni a jogok összességét (kevésbé tendenciózusan: a törvényeket), a legjobban hozzáigazítva azokat a feltételekhez és a szóban forgó közösség erkölcséhez. Ezzel szemben a liberális megközelítés szerint a magasabb törvényes jogok biztosítják a transzcendentális struktúrákat és a hatalom megzabolázását, ami azért szükséges, hogy a különböző egymással konfliktusos viszonyban álló érdekek követése a lehető legkielégítőbb módon történhessen” (Michelman 1989a: 446–447).

A pozitív szabadságként interpretált választójog a jogok általános paradigmájává válik, nemcsak azért, mert a politikai önrendelkezés számára konstitutív, hanem azért is, mert általa válik világossá, hogy az azonos jogúak közösségébe való inklúzió szorosan összefügg az autonóm hozzászólásra és az önálló állásfoglalásra vonatkozó jogosultsággal: „A követelés az, hogy kölcsönösen érdekeltek legyünk abban, hogy mindenkinek legyen választójoga, mivel (i) a választás mindig az összetartozás és a különállás között helyezkedik el; (ii) az összetartozás azoknak az embereknek a kölcsönös bizalmától függ, akiknek van olyan érdeke, amit a többiek tiszteletben tartanak; és (iii) a jelenlegi amerikai társadalom mélyen pluralizált feltételei közepette ez a bizalom csak akkor érhető el [...], ha legalább fenntartjuk egy olyan politika látszatát, amelyben mindenkinek van egy szavazata” (uo.: 484). Ez a struktúra – amelyet a politikai részvételtől és a kommunikációs jogokból olvasunk le – a jogok által konstituált törvényalkotási folyamaton keresztül *minden* jogra kivetül. Még a privátjogi felhatalmazás is a privát, szabadon választott célok követésére, vagyis arra kötelez minket, hogy betartsuk a stratégiai cselekvés mindenki érdekében megállapított határait.

c) Az állampolgári szerep és a jog különböző konceptualizálása egy mélyen fekvő disszenzus kifejeződése, amely a *politikai folyamat természetére* vonatkozik. A liberális felfogás szerint a politika lényegében az adminisztratív hatalom felett rendelkező különböző pozíciókért vívott harc. A nyilvánosságban és a parlamentben folyó politikai vélemény- és akaratképzési folyamatokat a stratégiailag cselekvő kollektív aktorok konkurenciája határozza meg, amely a maga részéről a hatalmi pozíciók megszerzésére és megtartására irányul. A sikert a polgároknak a személyekre és programokra vonatkozó választói szavazatai mérik. A választók a szavazataikban a preferenciáikat juttatják kifejezésre. A választási döntések ugyanolyan struktúrával rendelkeznek, mint a sikerorientált piaci

cselekvők választási aktusai. Ezek a döntések hagyják jóvá azoknak a hatalmi pozícióknak a megragadását, amelyekért a politikai pártok az egyformán sikerorientált beállítottságban küzdenek. A szavazatinputnak és a hatalomoutputnak a stratégiai cselekvésnek ugyanaz a mintája felel meg.

A republikánus felfogás szerint a nyilvánosságban és a parlamentben folyó politikai vélemény- és akaratformálás nem a piaci folyamatok struktúráit, hanem a megértésorientált nyilvános kommunikáció öntörvényű struktúráit követi. A paradigma nem az állampolgári önrendelkezés értelmében vett politika, és nem is a piac, hanem a beszélgetés. Ebből a szempontból strukturális különbség áll fenn a kommunikatív hatalom (amely a diszkurzív módon kialakított többségi vélemény alakjában a politikai kommunikációból jön létre) és az adminisztratív hatalom között (amely felett az állam-apparátus rendelkezik). És a pártoknak is – amelyek az állami hatalmi pozíciók megszerzéséért küzdenek – el kell fogadniuk a deliberatív stílust és a politikai diskurzus önálló értelmét: „A deliberáció [...] mélyén egy olyan attitűd húzódik meg, amely a társadalmi kooperáció irányába mutat; az értelem általi meggyőzés nyitottsága ugyanis egyszerre utal a mások igényeire és a saját igényeinkre. A deliberatív médium megfelelő lehetőséget teremt a nézetek cseréjére – beleértve a résztvevők beszámolóit a saját aktuális érdekeik megértésére vonatkozóan – [...], végül pedig a szavazatok, ha leadásra kerülnek, az ítéletek koncentrálódását képviselik” (Michelman 1989b: 293). Ezért a politikai arénában megvívott véleményharcnak nemcsak abban az értelemben van legitimáló ereje, hogy felhatalmaz a hatalmi pozíciók megragadására; az állandóan folytatott politikai diskurzus a politikai uralom kifejtésének módjára is meghatározó hatást gyakorol. Az adminisztratív hatalmat csakis azon politikák bázisán és azon törvények határai között lehet gyakorolni, amelyek a demokratikus folyamatból adódnak.

II.

Eddig tartott annak a két demokráciamodellnek az összevetése, amely ma – mindekelőtt az USA-ban – uralja az úgynevezett kommunitaristák és „liberálisok” vitáját. A republikánus modellnek vannak előnyei és hátrányai. Az előnyt abban látom, hogy egy radikálisan demokratikus értelemben ragaszkodik a kommunikatív módon egyezett polgárok társadalmi önszerveződéséhez, és a kollektív célokat nem egyszerűen az egymással szemben álló magánérdekek „deal”-jére vezeti vissza. A hátrányát pedig abban látom, hogy túlzottan idealisztikus, és a demokratikus folyamatot a közjóra orientált állampolgárok *erényeitől* teszi függővé. Mert a politika nem csak, és elsősorban nem olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek az etikai önértelmezésre vonatkoznak. A legfontosabb hiba így *a politikai diskurzusok etikai leszűkítésében áll.*

Persze, hogy az önmegértésre irányuló diskurzusok, amelyben a résztvevők azt szeretnék megtudni – mint egy adott nemzet hozzátartozói, mint egy kommuna vagy állam tagjai, mint egy régió lakói stb. –, hogyan értelmezzék önmagukat, milyen tradíciókat folytassanak, hogy egymással, a kisebbségekkel és a peremcsoportokkal hogyan bánjanak, végső soron milyen típusú társadalomban szeretnének élni, a politika elengedhetetlenül fontos részei. De a kulturális és társadalmi pluralizmus feltételei közepette a politikailag releváns célok mögött gyakran olyan érdekek és értékorientációk húzódnak meg, amelyek a közösség egészének identitása, vagyis egy interszubjektíve közös életvilág egésze szempontjából nem konstitutívak. Ezek az érdekek és értékorientációk, amelyek ugyanazon a közösségen belül, a konszenzusra való mindennemű kilátás nélkül konfliktusba kerülnek egymással, rászorulnak egy olyanfajta kiegyenlítésre, amelyet etikai diskurzusokkal nem lehet elérni. Erre még akkor is szükség van, ha e nem diskurzív módon előidézett kiegyenlítés eredményeit korlátozza az, hogy az adott kultúra konszenzusokkal kialakított alapértékeit nem szabad megsértenie. Az érdekek kiegyenlítése a pártok közötti kompromisszumalkotás folyamatként játszódik le, amely hatalmi és szankciós potenciálokra támaszkodik. Az ilyenfajta tárgyalások biztosan feltételeznek egyfajta kooperációs készséget, tehát egy olyan akaratot, hogy bizonyos szabályok betartásával olyan eredményekhez jussunk el, amelyek minden fél számára, ha különböző okoknál fogva is, elfogadhatóak. De a kompromisszumképzés nem egy racionális, a hatalmat neutralizáló, a stratégiai cselekvéseket kizáró diskurzus formájában játszódik le. Mindenesetre a kompromisszumok fairsége olyan előfeltevéseken és eljárásokon mérhető, amelyek a maguk részéről rászorulnak egy racionális, sőt normatív igazolásra az igazságosság szempontja alapján. Az etikai kérdésektől eltérően az igazságosságra vonatkozó kérdések eleve nem egy kollektívumra vonatkoznak. A politikailag tételezett jognak, ha legitim akar lenni, legalábbis összhangban kell állnia azokkal a morális alaptételekkel, amelyek egy konkrét jogi közösségen túlmenően általános érvényességre tartanak igényt.

Empirikus tartalmat a deliberatív politika fogalma csak akkor kap, ha figyelembe vesszük a kommunikációs formák sokaságát, amelyekben a közös akarat nem csak az *etikai önértelmezés* útján képződik meg, hanem az érdekkiegyenlítéseken és a *kompromisszumokon* keresztül, a *célracionális* eszközválasztáson, valamint a *morális megalapozáson* és a *jogi* koherencia felülvizsgálatán keresztül is. Eközben ez a két politikatípus – amelyeket Michelman ideáltípusosan szembeállított egymással – ésszerű módon áthathatja és kiegészítheti egymást. A dialogikus és az instrumentális politika – ha a megfelelő kommunikációs formák kielégítő mértékben intézményesítettek vannak – a deliberáció médiumában *összefonódhatnak* egymással. Így tehát végül is minden azokon a kommunikációs feltételeken és eljárásokon múlik, amelyek az intézményesített vélemény- és akaratformálásnak legitimáló erőt kölcsönöznek. A harmadik demokráciamodell, amelyet javasolni szeretnék,

éppen azokra a kommunikációs feltételekre támaszkodik, amelyek alapján a politikai folyamat ésszerű eredményeket hozhat létre, mivel teljes szélességében a deliberáció módusában játszódik le.

Ha a deliberatív politika eljárásfogalmát tesszük a demokraci elmélet normatív tartalommal rendelkező magjává, akkor szembetűnővé válnak a különbségek az állam (mint erkölcsi közösség) republikánus felfogásához és az állam (mint a gazdaság-társadalom védelmezője) liberális koncepciójához képest. A három modell összehasonlításakor a politika dimenziójából indulok ki, amellyel már eddig is a legtöbbet foglalkoztunk, vagyis a demokratikus vélemény- és akaratképzésből, amely az általános választásokban és a parlamentáris határozatokban jut kifejezésre.

A liberális felfogás szerint ez a folyamat kizárólag az érdekkompromisszumok formájában játszódik le. Eszerint a kompromisszumképzés szabályait, amelyek az általános és egyenlő szavazatjogra, valamint a parlamentáris testületek reprezentatív összetételére vonatkoznak (az utóbbiak ügyrendjének kell biztosítania az eredmények *fairségét*), a liberális alkotmányos alapelvek szerint kell meghatározni. A republikánus felfogás szerint ezzel szemben a demokratikus akaratképzésnek az etikai önértelmezés formájában kell lejátszódnia; miközben a deliberáció tartalmilag a polgárok kulturálisan bejáratott háttérkonszenzusára támaszkodhat, amely a republikánus alapítási aktusra való ritualizált emlékezésen keresztül megújítható. A diskurzuselmélet bizonyos elemeket mindkét féltől átvesz, és a tanácsadás és a határozathozatal ideális procedúrájának fogalmában integrálja őket. Ez a *demokratikus eljárás* képes arra, hogy létrehozson egy belső összefüggést a *tárgyalások*, az *önértelmezési* és az *igazságossági diskurzusok* között, és mindemellett még azt a sejtést is alátámasztja, hogy ilyen feltételek alapján ésszerű, illetve fair eredményekhez lehet jutni. Ily módon a gyakorlati ész az univerzális emberi jogokból vagy egy bizonyos közösség konkrét erkölcsiségéből azokba a diskurzus szabályokba és argumentációs formákba húzódik vissza, amelyek a maguk normatív tartalmát a megértésorientált cselekvés érvényességi bázisából – végső soron a nyelvi kommunikáció struktúrájából – merítik (Habermas 1990: 600–631).

A demokratikus folyamat ilyen struktúra leírása már kijelöli az állam és a társadalom *normatív konceptualizálásának perspektíváját*. Feltételeznünk mindenesetre csak egy olyan nyilvános adminisztrációt kell, amely a kora újkorban az európai államrenddel együtt kialakult, és a kapitalista gazdasági renddel való funkcionális összefonódás során fejlődött ki. A republikánus felfogás szerint a polgárok vélemény- és akaratformálása az a médium, amelyen keresztül a társadalom politikailag megformált egésszé konstituálódik. A társadalom az államban összpontosul, mivel a polgárok politikai önrendelkezési praxisában a közösség a maga egészének tudatára jut, és a polgárok közös akaratán keresztül önmagára is hatást gyakorol. A demokrácia azonos jelentésű a társadalom önszerveződésével.

Ebből adódik (polemikus értelemben) egy olyan *politikaértelmezés*, amely az *államapparátus ellen irányul*. Hannah Arendt politikai írásaiból világosan felismerhető a republikánus érvelés irányvonala: a depolitizált népesség állampolgári privatizmusával szemben és az államosított pártok legitimációteremtésével szemben a politikai nyilvánosságot oly mértékben kell revitalizálni, hogy egy regenerált polgárság a decentralizált öngazgatás formájában a bürokratikus önállósult államhatalmat újra a magáévá tudja tenni.

Az államapparátusnak és a társadalomnak ez a szétválása a liberális felfogás szerint nem tűntethető el, de a demokratikus folyamaton keresztül át lehet hidalni. A szabályozott hatalom- és érdekkiegyenlítés gyenge normatív konnotációi mindenestre rászorulnak a jogállami kiegészítésre. A demokratikus akaratképzés önérdekkel rendelkező polgárokból kiinduló, minimalisztikus értelmezése az alkotmánynak csak az egyik eleme, melynek az a feladata, hogy az államhatalmat normatív megelőző intézkedéseken keresztül (amelyek az alapjogokra, a hatalmi ágak megosztására és az igazgatás törvényi szabályozására vonatkoznak) fegyelmezze, és arra ösztönözze, hogy a politikai pártok közötti, valamint a kormányzat és az ellenzék közötti társadalmi érdekeket és értékorientációkat megfelelő módon figyelembe vegye. A politikának ez az államcentrikus értelmezése lemondhat a kollektíve cselekvőképes polgárság nem realiztikus feltevéséről. Nem egy ésszerű politikai akaratképzés inputját tartja szem előtt, hanem az állami tevékenység sikeres teljesítménymérlegének outputját. A liberális érvelés irányvonala egy olyan államhatalom zavaró potenciálja ellen irányul, amely akadályozza a magánszemélyek autonóm társadalmi érintkezését. A liberális modell alapvető vonása nem a deliberáló polgárok demokratikus önrendelkezése, hanem a gazdaság-társadalom jogállami szabályozása, melynek legfontosabb feladata, hogy a produktív módon tevékeny polgárok boldogságelvűségén keresztül egy nem politikai értelemben vett közjót biztosítson.

A diskurzuselmélet, amely a demokratikus folyamathoz erősebb normatív konnotációkat köt, mint a liberális, de gyengébbeket, mint a republikánus modell, mindkét oldaltól átvesz bizonyos elemeket, és újfajta módon illeszti össze őket. A republikánizmussal egybecsengően a politikai vélemény- és akaratképzési folyamatot állítja a középpontba, anélkül azonban, hogy a jogállami alkotmányt másodlagosnak tekintené; a jogállam alapjogait és princípiumait inkább következetes válasznak tekinti arra a kérdésre, hogy hogyan lehet a demokratikus eljárás kommunikációs feltételeit intézményesíteni. A diskurzuselmélet a deliberatív politika megvalósítását nem annyira a kollektív cselekvőképes polgárságtól teszi függővé, mint inkább a megfelelő eljárások intézményesítésétől. Nem használja többé az államban centralizálódó társadalmi egész fogalmát, amelyet általában teleologikusan cselekvő nagy szubjektumként szokás értelmezni. És ugyanúgy nem lokalizálja az egészet az alkotmányos normák azon rendszerében, amelyek a hatalom- és az érdekkiegyenlítést a piaci érintkezések mintájára spontán módon szabályozzák. Általánosságban

elmondhatjuk, hogy következetesen túllép azokon a tudatfilozófiai gondolati alakzatokon, amelyek azt sugallják, hogy a polgárok önrendelkezési praxisát egy össztársadalmi szubjektumnak lehet tulajdonítani, vagy pedig a törvények anonim uralmát az egymással konkuráló egyedi szubjektumokra lehet vonatkoztatni. Az első esetben a polgárságot kollektív aktornak kell tekinteni, amely az egészre reflektál és annak érdekében cselekszik; az utóbbi esetben viszont az egyes aktorokat a hatalmi folyamatok függő változóinak kell tekinteni. Ebben az esetben a hatalmi folyamatok vakon játszódnak le, mert az individuális választási aktusokon túl nem lehetségesek tudatosan végrehajtott kollektív döntések (hacsak ennek a kifejezésnek nem akarunk pusztán metaforikus értelmet tulajdonítani).

Ezzel szemben a diskurzuselmélet a megértési folyamatoknak olyan *magasabb fokú interszubjektivitást* tulajdonít, amely egyrészt a parlamentáris testületek tanácsadásának intézményesített formáiban, másrészt a politikai nyilvánosság kommunikációs hálójában játszódik le. Ezek a szubjektum nélküli kommunikációk, amelyek a döntéshozatalra programozott politikai testületeken belül és azokon túl helyezkednek el, olyan arénáknak tekinthetők, amelyekben az össztársadalmilag releváns témák és szabályozandó kérdések tekintetében többé-kevésbé racionális vélemény- és akaratképzési folyamatok zajlanak. Az informális véleményképzés végül intézményesített választási döntésekbe és törvényhozó határozatokba torkollik, amelyek következtében a kommunikatív módon létrehozott hatalom adminisztratív felhasználható hatalommá alakul át. Ugyanúgy, mint a liberális modellben, tiszteletben tartjuk az állam és a társadalom közötti határt; de most a civil társadalom (mint az autonóm nyilvánosság társadalmi alapja) egyszerre válik el a gazdasági cselekvési rendszertől és a nyilvános adminisztrációtól. Ebből a demokráciaértelmezésből normatív értelemben az a követelmény adódik, hogy bizonyos súlypontáthelyezésre van szükség annak a három forrásnak a tekintetében (pénz, adminisztratív hatalom, szolidaritás), amelyek segítségével a modern társadalmak a maguk integrációs és irányítási szükségleteit kielégítik. Ennek kézenfekvő normatív implikációi vannak: a szolidaritás társadalomintegráló hatalmának (amely már nem meríthető kizárólag a kommunikatív cselekvés forrásaiból) a széleskörűen differenciált autonóm nyilvánosság és a demokratikus vélemény- és akaratformálás jogállamilag intézményesített eljárásain keresztül kell kibontakoznia, miközben szembe kell szegülnie a másik két erő, a pénz és az adminisztratív hatalom nyomásával.

III.

Ennek a felfogásnak messze ható következményei vannak a legitimáció és a népszuverenitás értelmezésére nézve. A liberális felfogás szerint a demokratikus akaratképzésnek kizárólag az a funkciója, hogy *legitimálja* a politikai hatalom kifejtését. A választási eredmények felhatalmazást nyújtanak a kormányzati hatalom átvételére, miközben a kormánynak a nyilvánosság előtt igazolnia kell e hatalom felhasználását. A republikánus felfogás szerint a demokratikus akaratképzés azzal a lényegesen erősebb funkcióval rendelkezik, hogy a társadalmat mint politikai közösséget kell konstituálnia, és az alapító aktusra vonatkozó emlékezetet minden választással életben kell tartania. A kormány nem pusztán az egymással – egy messzemenően kötetlen mandátum kifejtése érdekében – versengő vezetői csapatok közötti választás által nyer felhatalmazást, hanem programját tekintve is kötelezve van bizonyos politikák keresztülvitelére. A kormányzat inkább bizottság, mint állami szerv, része egy önmagát igazgató politikai közösségnek, és nem az elkülönült államhatalom csúcsa. A diskurzuselmélet azonban még egy másik képzetet is játékba hoz: a demokratikus vélemény- és akaratképzés eljárásai és kommunikációs előfeltételei a joghoz és törvényhez kötött kormányzat és igazgatás által hozott döntések diskurzív racionalizációjának legfontosabb zsilipjeiként működnek. A racionalizálás többet jelent pusztán legitimációnál, de kevesebbet a hatalom konstituálódásánál. Az adminisztratív rendelkezésre álló hatalom megváltoztatja a maga aggregált állapotát, amíg vissza van csatolva egy demokratikus vélemény- és akaratképzéshez, amely a politikai hatalom kifejtését nemcsak utólag ellenőrzi, hanem bizonyos értelemben programozza is. Az erre való tekintet nélkül egyedül a politikai rendszer „cselekedhet”. Ez egy kötelező kollektív erővel rendelkező döntésekre specializált részrendszer, miközben a nyilvánosság kommunikációs struktúrái egy szélesre kifeszített háló szenzorait alkotják, melyek mindig az össztársadalmi problémahelyzet nyomására reagálnak és befolyásos nézeteket stimulálnak. A demokratikus eljárás szerint a kommunikatív hatalommá feldolgozott nyilvános vélekedés maga nem „uralkodhat”, hanem csak az adminisztratív hatalom felhasználását terelheti bizonyos pályákra.

A *népszuverenitás* fogalma a kora újkori abszolutisztikus uralkodókhoz kötődő szuverenitás republikánus átvételére és átértelmezésére vezethető vissza. Az államot, amely monopolizálja a legitim hatalomgyakorlás eszközeit, általában olyan hatalmi koncentrációmódozatként képzelik el, amely e világ összes más hatalmait le tudja küzdeni. Rousseau ezt a Bodinre visszavezethető gondolati alakzatot az egyesített nép akaratára vitte át, ugyanakkor összeolvasztotta a szabadok és az egyenlők önuralmának klasszikus eszméjével, és beemelte a modern autonómia fogalmába. E normatív szublimálás ellenére a szuverenitásfogalom hozzá van kötve a (fizikailag is jelenlévő) népben való megtestesüléshez.

A republikánus felfogás szerint a legalább potenciálisan is jelenlévő nép egy olyan szuverenitás hordozója, amelyet alapvető értelemben nem lehet delegálni: a nép a maga szuverenitását tekintve nem helyettesíthető. A konstituáló hatalom a polgárok önmeghatározó praxisában gyökerezik, és nem reprezentánsainak praxisában. A liberalizmus ezzel azt a realisztikusabb felfogást állítja szembe, hogy a demokratikus jogállamban a népből kiinduló államhatalom csak „a választásokban és szavazásokban és csak a törvényhozás különös szervein keresztül – a végrehajtó és a törvényhozó hatalmon keresztül – gyakorolható”. (Ahogy azt pl. az Alkotmány 20. cikkelyének 2. bekezdése ki is mondja.)

Ez a két felfogás természetesen csak egy olyan kétes állam- és társadalomkonceptió alapján tekinthető egymás tökéletes alternatívájának, amely az egészből és annak részeitől indul ki – miközben az egészet vagy a szuverén polgárság, vagy az alkotmány konstituálja. A demokrácia diskurzusfogalmának ezzel szemben egy olyan decentralizált társadalomkép felel meg, amely a politikai nyilvánosságban létrehozza az össztársadalmi problémák észlelésének, azonosításának és kezelésének arénáját. Ha feladjuk a szubjektumfilozófiai fogalomalkotást, akkor a szuverenitást nem kell konkretisztikusan sem a népben koncentrálni, sem pedig az alkotmányjogi kompetenciák anonimitásába száműzni. Az önmagát megszervező jogi közösség „szubjektuma” eltűnik a szubjektum nélküli kommunikációs formákban, amelyek a diskurzív vélemény- és akaratképzés folyamatát úgy szabályozzák, hogy annak kontingens eredményei magukénak tudhatják az ésszerűsége vonatkozó sejtést. Ezzel még nem cáfoljuk azt az intuíciót, amely a népszuverenitás eszméjéhez kötődik, hanem csak interszubjektivistikus módon ártéltelmezzük. Az anonimá vált népszuverenitás csak azért húzódik vissza a demokratikus eljárásokba és a megfelelő kommunikációs előfeltételek jogi megvalósításába, hogy aztán kommunikatív módon létrehozott hatalomként érvényre juthasson. Közelebből tekintve ez a jogállamilag intézményesített akaratképzés és a kulturálisan mobilizált nyilvánosság (amely a maga részéről az államtól és a gazdaságtól egyformán távol lévő civil társadalmi asszociációkban találja meg a maga bázisát) közötti kommunikációból jön létre.

A deliberatív politika normatív önértelmezése a *jogi közösség tekintetében* ugyan megkövetel egy diskurzív társadalmasodási módozst, ez azonban nem terjed ki a társadalom egészére, amelybe a jogállamilag meghatározott politikai rendszer *beleágyazódik*. A deliberatív politika a maga önértelmezése szerint is része marad egy olyan komplex társadalomnak, amely mint egész kivonja magát a jogelmélet normatív megközelítésének hatálya alól. Ebben a tekintetben a demokrácia diskurzuselméleti olvasata kapcsolódik ahhoz a társadalomtudományosan távolságtartó szemléletmódhoz, amely számára a politikai rendszer a társadalomnak nem csúcsa, nem centruma, de még csak nem is struktúrameghatározó modellje, hanem csak a cselekvési rendszerek *egyike*. Mivel a politika a társadalom integrációját veszélyeztető problémák megoldásával egyfajta kártalanító

kezességet vesz magára, ezért a jog médiumán keresztül minden legitim módon elrendezett cselekvési szférával (bárhogyan is legyenek ezek strukturálva és irányítva) kommunikálni kell tudnia. A politikai rendszer ugyanakkor nemcsak triviális értelemben függ a többi rendszer teljesítményétől (mint pl. a gazdasági rendszer fiskális teljesítményétől); a deliberatív politikának (akár formálisan játszódik le az intézményes vélemény- és akaratképzés eljárásaiban, akár informálisan a politikai nyilvánosság hálójában) szoros kapcsolatban kell állnia egy támogató, racionalizált életvilág kontextusaival. És ez a deliberatív módon megszűrt politikai kommunikáció rá van szorulva az életvilág forrásaira – a szabad politikai kultúrára, a felvilágosult politikai szocializációra, és mindenekelőtt a véleményalkotó asszociációk kezdeményezéseire, amelyek messzemenően spontánul alakulnak ki, vagy mindenesetre rendkívül nehezen hozzáférhetők mindennemű politikai irányítás számára.

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Berger Viktor



A JOGÁLLAM ÉS A DEMOKRÁCIA ÖSSZEFÜGGÉSÉRŐL³⁶

Akadémikus körökben a jogot és a politikát általában együtt szoktuk emlegetni, de ugyanakkor ahhoz is hozzászokunk, hogy a jogot, a jogállamot és a demokráciát olyan tárgyaknak tekintsük, amelyek különböző diszciplínákba tartoznak: a jogtudomány foglalkozik a joggal, a politikatudomány a demokráciával, és a jogállamot az egyik normatív, a másik pedig empirikus szempontból értelmezi. A tudományos munkamegosztás még akkor is érvényben marad, ha a jogászok egyrészt a joggal és a jogállammal, másrészt a demokratikus jogállamban lejátszódó akaratképzéssel, vagy ha a társadalomtudósok mint jogszociológusok a joggal és a jogállammal, mint politikatudósok pedig a demokratikus folyamattal foglalkoznak. A jogállam és a demokrácia számukra teljesen különböző objektumoknak tűnnek. Ennek természetesen jó okai vannak. Mivel minden politikai uralmat a jog formáján keresztül fejtenek ki, ezért ott is léteznek jogrendek, ahol a politikai hatalom még nincs jogállamilag megszilárdítva. És ott is léteznek jogállamok, ahol a kormányzati hatalmat még nem sikerült demokratizálni. Röviden, vannak állami jogrendek jogállami intézmények nélkül, és vannak jogállamok demokratikus alkotmányok nélkül. A két tárgy munkamegosztásszerű akadémiai tárgyalása mögött álló empirikus indokok természetesen még semmiképpen sem mondják azt, hogy normatív szempontból tekintve a jogállam lehetséges lenne a demokrácia nélkül.

A jogállamnak és a demokráciának ezt a belső összefüggését a következőkben több szempontból szeretném megközelíteni. Ez az összefüggés éppúgy adódik magának a modern jognak a fogalmából (I), mint abból a körülményből, hogy a pozitív jog a maga legitimitását már nem merítheti egy felsőbb jogból (II). A modern jog a minden polgár számára egyformán biztosított autonómia alapján legitimálja önmagát, miközben a privát és a nyilvános autonómia kölcsönösen feltételezik egymást (III). Ez a konceptuális összefüggés a jogi és a tényleges egyenlőségnek abban a dialektikájában is érvényre jut, amely a liberális jogértelmezéssel szemben első lépésben életre hívta a jóléti állam paradigmáját, és amely ma a demokratikus jogállam procedurális jellegű értelmezésére kényszerít (IV). Ezt a procedurálisztikus jogparadigmát, lezárásképpen, a feminista egyenlősítés politikáján próbálom bemutatni.

A MODERN JOG FORMAI TULAJDONSÁGAI

Locke, Rousseau és Kant óta nemcsak a filozófiában, hanem egyre inkább a nyugati társadalmak alkotmányos gyakorlatában is egy olyan jogfelfogás jutott uralomra, amelynek egyszerre kell összhangban állnia a kényszerítő jog pozitivitásával és szabadságot biztosító karakterével. Az a körülmény, hogy az állami szankcióval fenyegető normák egy politikai törvényhozó megváltoztatható határozataira vezethetők vissza, szorosan összefonódik azzal a legitimációs követelménnyel, hogy egy ily módon tételezett jognak az összes jogi

személy autonómiáját egyformán garantálnia kell; és ennek a követelménynek eleget kell tennie a törvényhozás demokratikus eljárásának. Ily módon létrejön egy konceptuális összefüggés a pozitív jog kényszerítő karaktere és megváltoztathatósága, valamint a jogalkotás legitimitást létrehozó módja között. Ezért nemcsak egy történetileg véletlenszerű, hanem egy fogalmi vagy belső kapcsolat is fennáll a jogelmélet és a demokrácielmélet között.

Első ránézésre az lehet a benyomásunk, hogy ez egy cseles filozófiai megoldás. Valójában azonban ez a belső összefüggés mélyen benne gyökerezik a mindennapi jogi praxisunk előfeltevéseiben. A jog érvényességi módjában ugyanis összefonódik az állami jogérvényesítés tényszerűsége, adott volta (*Faktizität*) és – a jogalkotás szabadságteremtő jellegéből adódóan – racionális eljárásának legitimitást megalapozó ereje. Ez megmutatkozik abban a különös ambivalenciában, amellyel a jog lép szembe a maga címzettjeivel, tőlük engedelmisséget követelve. A jog a maga címzettjeinek ugyanis biztosítja azt a szabadságot, hogy a normákat vagy csak a cselekvési játéktérük tényszerű korlátozásának tekintsék, és stratégiailag viszonyuljanak a lehetséges szabálysértések kalkulálható következményeihez, vagy pedig a törvényeket egy performatív beállítottságból kiindulva kövessék – mégpedig a legitimációra igényt tartó közös akaratképzéssel szembeni tisztelettől indítva. Már Kant is a legalitás fogalmával próbálta kiemelni e két mozzanat kapcsolatát, amely nélkül nem lehet beszélni a joggal szembeni engedelmisségről: a jogi normáknak olyanoknak kell lenniük, hogy különböző aspektusokból egyszerre lehessen őket kényszerszabálynak és a szabadság törvényeinek tekinteni. Ez a kettős aspektus hozzátartozik a modern jog értelmezéséhez: egy jogi norma érvényessége azonos jelentésű annak megmagyarázásával, hogy az állam egyszerre garantálja a tényszerű jogérvényesítést és a legitim jogalkotást – tehát egyrészt a viselkedés legalitását az átlagos norma-követés értelmében, amelyet szükség esetén szankciók kényszerítenek ki, és másrészt a szabályok legitimitását, amely a normák követését – a törvénnyel szembeni tiszteletre támaszkodva – minden időben lehetővé teszi.

Ezzel együtt természetesen az a kérdés is felmerül, hogy hogyan kell megalapozni azoknak a szabályoknak a legitimitását, amelyeket pedig a politikai törvényhozó bármikor megváltoztathat. Még az alkotmányos normákat is meg lehet változtatni; és még az alapszabályok is – amelyeket pedig az alkotmány megváltoztathatatlanul deklarált – osztoznak az összes pozitív jogban abban a sorsában, hogy pl. egy kormányváltás esetén hatályon kívül helyezhetők. Amíg vissza lehetett nyúlni a vallásilag vagy metafizikailag megalapozott természetjogra, addig a temporalitás örvényét, amelybe a pozitív jog belekerül, a morálon keresztül korlátozni lehetett. A temporális pozitív jogot – egy törvényhierarchia értelmében – *alá kell rendelni* egy olyan örökké érvényes morális jogban, amely kijelöli az általános orientációt. Eltekintve attól, hogy a pluralisztikus társadalmakban az ilyen

integratív világképek és kollektíve kötelező erejű etikák már egyébként is szétestek, a modern jog már csak formai tulajdonságainál fogva sem tartozhat egy egyedül fennmaradt poszttradicionális lelkiismereti modell közvetlen hatálya alá.

A POZITÍV JOG ÉS AZ AUTONÓM MORÁL KIEGÉSZÍTŐ VISZONYA

A szubjektív jogoknak, amelyekből a modern jogrendek felépülnek, az az értelmük, hogy – jól körülírható módon – felszabadítják a jogi személyeket a morális törvények alól. A szubjektív jogok bevezetésével, amelyek a szereplőknek játékteret adnak a saját preferenciáik által irányított cselekvések számára, a modern jog azt az elvet juttatja érvényre, hogy minden meg van engedve, ami nincs kifejezetten tiltva. Amíg a morál természetéből következően a jogok és a kötelességek között szimmetria áll fenn, addig a jogi kötelességek (mint a jogosultságok konzekvenciái) csak a szubjektív szabadságok törvényi korlátozásából adódhatnak. A jogoknak ez az alapvetésként kezelt előnyben részesítése a kötelességekkel szemben a jogi személy és a jogi közösség modern fogalmából következik. A társadalmi térben és a történelmi időben *határtalan* morális univerzum kiterjed minden *természetes személyre* a maga élettörténeti komplexitásában, a morál a teljességgel individualizált emberek integritásának védelmét szolgálja. Ezzel szemben a térben és időben lokalizált jogi közösség addig védi tagjainak integritását, amíg azok a *szubjektív jogok hordozóinak* mesterségesen létrehozott státuszát foglalják el. Ezért a jog és a morál között inkább kiegészítő jellegű, mint hierarchikus viszony van.

Ez a kiterjedtség szempontjából is érvényes. A jogi szabályozásra szoruló anyagok egyszerre korlátozottabbak és szélesebbek, mint a morálisan releváns ügyek: korlátozottabbak, mert a jogi szabályozás számára csak a külsődleges, azaz a kikényszeríthető viselkedés hozzáférhető, és ugyanakkor szélesebbek is, mert a jog – mint a politikai uralom megszervezésének eszköze – nemcsak az interperszonális cselekvési konfliktusok szabályozására, hanem a politikai céltételezések és programok követésére is vonatkozik. Ezért a jogi szabályozás nemcsak a szűkebb értelemben vett morális kérdéseket érinti, hanem pragmatikai és etikai kérdéseket, valamint az egymásnak feszülő érdekek közötti kompromisszumképzést is. És a világos normatív tartalommal rendelkező morális parancsolatoktól eltérően, a jogi normák legitimációs igénye különböző típusú indokokra épül. A törvényhozás igazolásának praxisa rászorul a diskurzusok és tárgyalások (és itt ne csak morális diskurzusokra gondoljunk) kiterjedt hálójára.

Az a természetjogi elképzelés, hogy a különböző méltósággal rendelkező jogok hierarchiába rendezhetőek, elhibázott. A jogot inkább a morál funkcionális kiegészítéseként kell értelmeznünk. A pozitív érvényességgel rendelkező, legitim módon tételezett

és számon kérhető jog ugyanis tehermentesítheti a morálisan ítélő és cselekvő személyeket a kizárólag szubjektív lelkiismeretre épülő morál hatalmas kognitív, motivációt illető és organizatórikus követelményei alól. A jog képes kompenzálni egy igényes morál gyengeségeit: a morál ugyanis – ha az empirikus következményeket tekintjük – kognitíve meghatározatlan, és a motivációt illetően is bizonytalan eredményeket tud nyújtani. Ez természetesen a törvényhozót és az igazságszolgáltatást nem menti fel az alól a feladat alól, hogy a jogot és a morált összhangban kell tartania. Ám a jogi szabályozások túl konkrétak ahhoz, hogy *egyedül* azáltal lehetne legitimálni őket, hogy nem mondanak ellent a morális alaptételeknek. De miből kölcsönözheti a pozitív jog a maga legitimitását, ha nem egy fölérendelt morális jogból?

Ahogy a morálnak, úgy a jognak is az a feladata, hogy egyformán védelmezze minden érintett autonómiáját. Így a jognak is a szabadság biztosításának ebből az aspektusából kiindulva kell bizonyítania a maga legitimitását. Azonban érdekes módon a jog pozitivitása az autonómiának egy olyan sajátos felosztását implikálja, amelynek a morál oldalán nincs megfelelője. A morális önrendelkezés (Kant értelmében) annyiban egységes koncepció, amennyiben minden embert *in propria persona* felszólít arra, hogy éppen azokat a normákat kövesse, amelyeket egy pártatlan (vagy közösen kialakított) ítélet alapján önmaga állított fel. Ugyanakkor a jogi normák kötelező ereje nemcsak a vélemény- és ítéletalkotás folyamataiból, hanem egyben a jogalkotó és a jogalkalmazó instanciák kötelező erejű határozataiból is következik. Ebből konceptuális szükségszerűséggel adódik egy szereposztás a szerzők, akik a jogot tételezik (és alkotják) és a címzettek között, akik mindig alá vannak vetve az érvényben lévő jognak. Az autonómia, amely a moralitás szférájában egységes egész, a jogi szférában a privát és a nyilvános autonómia kettős alakjában lép fel.

Ezt a két mozzanatot aztán úgy kell közvetíteni egymással, hogy az egyik autonómia ne csorbítsa a másikat. A privát személyek szubjektív cselekvési szabadságai és az állampolgárok nyilvános autonómiája kölcsönösen lehetővé teszik egymást. Ezt szolgálja az az eszme, hogy a jogi személyek csak annyiban autonómok, amennyiben állampolgári jogaik kifejtésében éppen azon jogok szerzőiként lehet értelmezni őket, amelyeknek mint címzettek engedelmisséggel tartoznak.

A NÉPSZUVERENITÁS ÉS AZ EMBERI JOGOK KÖZVETÍTÉSE

Ezért semmi meglepő nincs abban, hogy az észjog elméletei a legitimációs kérdést egyrészt a *népszuverenitás* elvére való utalással, másrészt a *törvénynek* az emberi jogok által garantált *uralmára* hivatkozva próbálták megválaszolni. A népszuverenitás kifejeződik a kommunikációs és részvételi jogokban, amelyek az állampolgárok nyilvános autonómiáját

biztosítják; a törvények uralma pedig a klasszikus alapjogokban fejeződik ki, amelyek a társadalom polgárainak privát autonómiáját biztosítják. Mindenesetre a politikai filozófia mindeddig nem tudta igazán összhangba hozni a népszuverenitást és az emberi jogokat, vagyis a „régiek szabadságát” és a „modernekek szabadságát”. A polgárok politikai autonómiájának egy közösség önszerveződésében kell megtestesülnie, amely a nép szuverén akaratán keresztül önmagának adja a törvényeket. A polgárok privát autonómiájának másrészt az alapjogokban kell alakot öltenie, amelyek ugyanakkor biztosítják a törvények anonim uralmát. Ha a perspektívák így ki vannak jelölve, akkor az egyik eszmét csak a másik terhére lehet érvényre juttatni. Az, hogy mind a két eszme egyaránt eredendő – ami intuitíve könnyen belátható – így figyelmen kívül marad.

Már az Arisztotelészre és a reneszánsz politikai humanizmusra visszavezethető *republikanizmus* is mindig elsőbbséget tulajdonított az állampolgárok nyilvános autonómiájának, a privát emberek politika előtti szabadságához viszonyítva. A Locke-ra visszavezethető liberalizmus viszont a tirannikus többség veszélyét felemlítve, az emberi jogok elsőbbségét posztulálta. Az egyik esetben az emberi jogok legitimitása az etikai önértelmezés eredményének és a politikai közösség szuverén önrendelkezésének köszönhető; a másik esetben az emberi jogok már eleve olyan legitim korlátokat alkotnak, amelyek megakadályozzák, hogy a nép szuverén akarata kiterjedjen az érinthetetlen szubjektív szabadság szférájára. Rousseau és Kant arra törekedtek, hogy a jogi személy autonómiájában a szuverén akaratot és a gyakorlati észet olyan egységben gondolják el, hogy a népszuverenitás és az emberi jogok kölcsönösen megvilágítsák egymást. De még ők sem tudták kimutatni, hogy ez a két eszme egyformán eredendő; Rousseau inkább egy republikánus, Kant inkább egy liberális olvasatot preferált. Miközben mindketten elvétik a fogalmi alakra hozandó intuíciót: az emberi jogok eszméjét, amely a jog szférájában minden ember egyenlő szubjektív cselekvési szabadságát fejezi ki. Az emberi jogok eszméjét nem szabad a szuverén törvényhozóval külsődleges korlátként szembeállítani, ugyanakkor funkcionális rekvizitumként sem szabad valamiféle cél szempontjából instrumentalizálni.

Ahhoz, hogy ezt az intuíciót megfelelően kifejezzük, ajánlatos a demokratikus eljárást, amely a jogalkotás folyamatának – a társadalmi és a világnézeti pluralizmus feltételei közepette – legitimitást teremtő erőt kölcsönöz, a diskurzuselmélet szempontjából is szemügyre vennünk. Eközben abból az itt közelebbről nem tárgyalható alaptételből indulok ki, hogy azok és csak azok a szabályozások tarthatnak igényt legitimitásra, amelyekkel minden lehetséges érintett – mint egy racionális diskurzus résztvevője – egyetérthet. Ha mármost a diskurzusok és a tárgyalások (amelyek fairsége megint csak diszkurzív módon megalapozott eljárásokra épül) jelölik ki azt a teret, amelyben az ésszerű politikai akarat kialakulhat, akkor az ésszerűsége vonatkozó sejtésnek – melynek feladata a demokratikus eljárás megalapozása – végső soron egy jól sikerült kommunikációs megegyezésre

kell épülnie; vagyis olyan feltételeket kell kialakítani, amelyek alapján a legitim jogrend számára szükséges kommunikációs formák intézményesíthetőek. Az emberi jogok és a népszuverenitás közötti keresett összefüggés ekkor abban fog állni, hogy a kommunikatív szabadságok nyilvános használatára vonatkozó állampolgári praxis jogi intézményesítése az emberi jogokon keresztül válik lehetségessé. Az emberi jogok – amelyek lehetővé teszik a népszuverenitás gyakorlását – e praxissal nem állíthatók szembe kívülről jövő korlátként.

Ez a meggondolás természetesen közvetlenül csak a politikai polgárjogok, vagyis a kommunikációs és a részvételi jogok esetében meggyőző, amelyek biztosítják a politikai autonómia gyakorlását, de nem meggyőző a klasszikus emberi jogok esetében, amelyek a polgárok privát autonómiáját garantálják. És ebben az esetben elsősorban arra a fundamentális jogra kell gondolnunk, amely a lehető legnagyobb mértékű szubjektív cselekvési szabadságra vonatkozik, de ez vonatkozik olyan alapjogokra is, amelyek meghatározzák az állampolgár státuszát, valamint az átfogó individuális jogvédelmet. Ezeknek a jogoknak – melyeknek az a feladatuk, hogy mindenki számára biztosítsák a privát célok egyenlő esélyű követését – van egy belső értékük, ami azt jelenti, hogy nem oldhatók fel teljesen a demokratikus akaratképzésre vonatkozó instrumentális értékben. A klasszikus szabadságjogok és a politikai polgárjogok közös *eredetének* (*Gleichungsprünglichkeit*) intuíciónak csak akkor tudjuk igazából megragadni, ha megpróbáljuk pontosítani azt a tézisémet, hogy az emberi jogok *teszik lehetővé* a polgárok önrendelkezési praxisát.

A PRIVÁT ÉS A NYILVÁNOS AUTONÓMIA VISZONYA

Bármilyen jól meg tudjuk alapozni az emberi jogokat, mégsem lehet őket egy szuverénre mintegy paternalisztikusan rátukmálni. A polgárok jogi autonómiája megköveteli, hogy a jog címzettjei egyúttal annak szerzőiként is értelmezhessék önmagukat. Ennek az eszmének ellentmondana, ha a demokratikus alkotmányos törvényhozó az emberi jogokat egyfajta morális tényekként már készen találná, és aztán már csak pozitíválni próbálná őket. Másrészt azonban nem szabad elsiklanunk afölött sem, hogy a polgároknak, mint a törvényhozásban részt vevőknek már nem áll rendelkezésükre annak a *médiumnak* a megválasztása, amely autonómiájuk megvalósításának kizárólagos letéteményese. A törvényhozásban csak mint *jogi* szubjektumok vehetnek részt, már nem diszponálhatnak afölött, hogy milyen nyelvet is akarnak használni. Az önmagunknak való törvényadás demokratikus eszméjének a jog médiumában önmagától *kell* érvényt szereznie.

Ha azonban azon kommunikációs előfeltételek – politikai polgárjogok alakjában történő – intézményesítésére kerül sor, amelyek közepette a polgárok a diskurzusprincípium

fényében megítélik, hogy a tételes jog legitim jog-e, akkor a jogi kódznak, mint olyannak, már rendelkezésünkre kell állnia. A jogi kód felállításához azonban már szükségünk van a jogi személyek státuszára, akik a szubjektív jogok hordozóiként hozzátartoznak a jogtársak önkéntes szövetségéhez, és adott esetben jogigényeiket effektív módon is számon kérhetik. A jogot nem lehet elképzelni a jogi személyek privát autonómiája nélkül. A polgárok privát autonómiáját biztosító alapjogok nélkül ugyanis nem létezne egy médium azon feltételek jogi intézményesítése számára, amelyek alapján a polgárok mint állampolgárok a maguk nyilvános autonómiáját érvényre tudnák juttatni. Ily módon azt állíthatjuk, hogy a privát és a nyilvános autonómia kölcsönösen feltételezik egymást, anélkül, hogy az emberi jogokat a népszuverenitással szemben, vagy megfordítva, előnyben részesíthetnénk.

Ebben az az intuíció jut kifejezésre, hogy az állampolgárok a maguk nyilvános autonómiáját csak akkor tudják megfelelően érvényesíteni, ha az egyformán biztosított privát autonómia bázisán kellően függetlenek; de ugyanakkor csak akkor juthatnak el privát autonómiájuk konszenzusszerű szabályozásához, ha mint állampolgárok megfelelően tudják érvényesíteni politikai autonómiájukat.

A jogállam és a demokrácia ilyen belső összefüggését a máig uralkodó jogi paradigmák konkurenciája sokáig eltakarta. A liberális jogparadigma egy magánjogilag – mindenekelőtt a tulajdon és a szerződéskötés szabadságán keresztül – intézményesített gazdasággal, illetve társadalommal számol, amelyet a piaci mechanizmus spontán hatásmechanizmusai szabályoznak. Ez a „magánjog-társadalom” olyan jogi szubjektumok autonómiájára van szabva, akik a piaci résztvevők szerepében többé-kevésbé racionálisan követik a saját érdekeiket. Ehhez kötődik az a normatív elvárás, hogy a társadalmi igazságosságot egy ilyen negatív jogi státusz biztosításán keresztül – tehát az individuális szabadságszférák kijelölésével – kell létrehozni. Ennek a feltételezésnek a jól megalapozott kritikájából fejlődött ki a jóléti állam modellje. A következő ellenvetés kézenfekvő: ha a „birtoklás és a szerzés” szabadsága már garantálja a társadalmi igazságosságot, akkor léteznie kellene a „jogi lehetőségek” egyenlőségének. A gazdasági-hatalmi pozíciók, a birtoknagyságok és a társadalmi élethelyzetek növekvő differenciálódásával együtt az egyenlően elosztott kompetenciák egyenlő esélyű felhasználása egyre inkább felbomlott. Ahhoz, hogy a jogi egyenlőség normatív tartalma ne forduljon át teljesen az ellenkezőjébe, egyrészt a fennálló privátjogi normákat kellett tartalmilag specifikálni, másrészt be kellett vezetni olyan társadalmi alapjogokat, amelyek megalapozzák a társadalmilag létrehozott gazdaság egyenlő elosztására vonatkozó igényeket, és ugyanakkor hatékony védelmet nyújtanak a társadalmilag létrehozott veszélyekkel szemben.

Időközben a jog ilyen *materializálódása* életre hívta a *jóléti állam paternalizmusának* nem szándékolt mellékhatását. Nyilvánvaló, hogy a ténylegesen megvalósuló élethelyzetek és a hatalmi pozíciók célként kitűzött egyenlősítése nem vezethet olyan típusú

„normalizáló” beavatkozásokhoz, amelyek korlátozzák az állítólagos haszonélvezőket az autonóm életalakítás játéktérében. A jogi és a ténylegesen megvalósuló szabadság dialektikájának további lefolyásában megmutatkozik, hogy mindkét jogi paradigma egyformán elkötelezett az ipari kapitalizmus produktivisztikus képe mellett, melynek úgy kellene funkcionálnia, hogy a társadalmi igazságosságra vonatkozó várakozások a jó életre vonatkozó mindenkori koncepciók privát-autonóm követésén keresztül teljesüljenek. A két fél csak abban a kérdésben folytat vitát, hogy a privát autonómiát közvetlenül a szabadságjogokon keresztül lehet-e biztosítani, vagy pedig a privát autonómia létrejöttét a társadalmi teljesítményigények biztosításán keresztül kell garantálni. A privát és a nyilvános autonómia közötti belső összefüggés azonban mindkét esetben kiiktatásra kerül.

A FEMINISTA EGYENLŐSÍTŐ POLITIKA PÉLDÁJA

Zárásképpen a feminista egyenlősítő politika példáján szeretném bemutatni, hogy a jogpolitika mindaddig tehetetlenül ingadozik ide-oda a két hagyományos paradigma között, amíg figyelmünket a privát autonómia biztosítására korlátozzuk, és figyelmen kívül marad a privát emberek szubjektív jogának és a jogalkotásban részt vevő állampolgárok nyilvános autonómiájának kapcsolata. Végző soron ugyanis a privát jogi személyek még az egyenlő szubjektív szabadságot sem élvezhetik, ha önmaguk számára – állampolgári autonómiájuk közös gyakorlása során – nem válnak világossá a jogos érdekek és mércék, és nem tudnak megegyezni azokban a releváns nézőpontokban, amelyekből kiindulva az egyenlőt egyenlően, az egyenlőtlen pedig egyenlőtlenül kell kezelni.

A liberális politika első megközelítésben arra irányul, hogy a társadalmi státusz megszerzését leválassza a nemi identitásról, és a nők számára az esélyek eredményeket tekintve semleges egyenlőségét biztosítsa a munkahelyekért, a társadalmi tekintélyért, az iskolázásért és a politikai hatalomért vívott harcban. A formálisan részben megvalósult egyenlőség a nőkkel való – a tényeket tekintve egyenlőtlen – bánásmódot csak még feltűnőbbé teszi. A jóléti állam politikája erre – mindenekelőtt a szociális, a munka- és családjog területén – olyan speciális szabályokkal reagált, amelyek pl. a terhességgel és az anyasággal, vagy pedig a válással kapcsolatos szociális terheket próbálják enyhíteni. Időközben természetesen nemcsak a beváltatlan követelések, hanem a sikeresen megvalósított jóléti-állami programok ambivalens következményei is a feminista kritika tárgyává váltak – pl. a kompenzációk által megnövekedett foglalkoztatási rizikók a nők körében, a nők felülreprezentáltsága a rosszul fizetett állásokban, a gyermek problematikus „jóléte”, és általában véve a szegénység előrehaladó feminizálódása stb. Jogi szempontból van alapja e reflexív módon létrehozott diszkriminációnak a hátrányos szituációk és a

hátrányos személy-csoportok túláltalánosító klasszifikálásában? Ezek a „hamis” klasszifikációk ugyanis „normalizáló” módon beavatkoznak az életvezetésbe, aminek következtében a szándékolt kárkiegyenlítés újabb diszkriminációvá, vagyis a szabadság biztosítása a szabadság megvonásává alakul át. A feminista jog területén a jóléti állami paternalizmus szó szerint érvényesül, amennyiben a törvényhozás és a jogalkotás a tradicionális értékelési mintákat tartja szem előtt, és végső soron hozzájárulnak a nemi identitás fennálló sztereotípiáinak megerősítéséhez.

A nemi szerepek és a nemtől függő differenciák klasszifikációja egy adott társadalom kulturális önértelmezésének elementáris síkját érintik. A radikális feminizmus csak ma tudatosítja ezen önértelmezés elhibázott, revízióra szoruló, és alapvetően vitatható jellegét. Joggal ragaszkodik ahhoz, hogy azokat a szempontokat, amelyekből kiindulva a nők és a férfiak (bizonyos csoportjának) tapasztalati és élethelyzeti differenciái a szubjektív cselekvési szabadságok egyenlő esélyű hasznosítása szempontjából relevánssá válnak, a *politikai nyilvánosságban* – mégpedig a szükségletek és a kritériumok megfelelő interpretációjára vonatkozó nyilvános vitában – kell tisztázni. Így a nők egyenlősítéséért vívott harc jól demonstrálja a paradigmátikus jogértelmezés nagyon is esedékes megváltozását.

Annak a vitának a helyébe, hogy a jogi személyek autonómiáját a privát emberek versengésére épülő szubjektív szabadság, vagy pedig a jóléti állami bürokrácia klienseinek objektíve biztosított teljesítményigénye garantálja-e, egy *proceduralisztikus jogértelmezés* lép, amely szerint a demokratikus folyamatnak egyszerre kell biztosítania a privát és a nyilvános autonómiát: a szubjektív jogokat (amelyek feladata, hogy a nők számára lehetővé tegyenek egy privát-autonóm életvezetést) egyáltalán nem lehet megfelelően artikulálni, ha az érintettek előzetesen, nyilvános viták során nem fogalmazták meg és nem alapozták meg – a tipikus esetek vonatkozásában – az egyenlő és egyenlőtlen bánásmód releváns szempontjait. Az egyenjogú polgárok privát autonómiája csak állampolgári aktivitásukkal párhuzamosan biztosítható.

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Berger Viktor

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Arendt, Hannah (1965): *Über die Revolution*. Piper.
- Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*. Piper.
- Alter, Peter (1985): *Nationalismus*. Suhrkamp.
- Bade, Klaus J. (1993): Immigration and Integration in Germany since 1945. In: *European Review*, Vol. 1, January: 75–79.
- Beiner, Ronald (1983): *Political Judgement*. Methuen Young Books.
- Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self*. Routledge.
- Bermann, Paul (szerk.) (1992): *Debating P. C. Laurel*.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1995): Die Nation. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, szeptember 30.
- Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Harvard University Press.
- Bryde, Brun-Otto (1994): Die bundesrepublikanische Volksdemokratie als Irrweg der Demokratietheorie. In: *Staatswissenschaft und Staatspraxis*, Vol. 5, No. 305.
- Carens, Joseph H. (1987): Aliens and Citizens. The Case for Open Borders. In: *Rewiev of Politics*, Vol. 49, No. 2, Spring: 251–273.
- Cohn-Bendit, Daniel – Schmid, Thomas (1992): *Heimat Babylon*. Hoffmann und Campe.
- Connor, Walker (1994): *Ethnonationalismus*. Princeton University Press.
- Dahl, Robert A. (1989): *Democracy and its Critics*. Yale University Press.
- Doppelt, Gerald (1978): Walzer's Theory of Morality in International Relations. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No. 1 (Autumn): 3–26.
- Dworkin, Ronald (1984): *Bürgerrechte ernstgenommen*. Suhrkamp.
- Emmer, P. C. (1993): Intercontinental Migration. In: *European Review*, Vol. 1 (1): 67–74.
- Forst, Rainer (1994): Kontexte der Gerechtigkeit. Suhrkamp.
- Fraser, Nancy (1989): Struggle over needs. In uő: *Unruly Practices*. Polity Press.
- Frowein, Jochen Abr. (1972): Die Entwicklung der Anerkennung von Staaten und Regierungen im Völkerrecht. In: *Der Staat*, Vol. 11: 145.
- Frowein, Jochen Abr. (1994): Das Maastricht-Urteil und die Grenzen der Verfassungsgerichtsbarkeit. In: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, Vol. 54 (1994): 1–16.
- Greenwood, Christopher (1993): Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention? In: *Europa Archiv*, Folge 4 / 1993: 93–106.
- Habermas, Jürgen. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1987): *Eine Art Schadensabwicklung*. Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen (1988): Individuierung durch Vergesellschaftung. In: uö: *Nachmetaphysisches Denken*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1990): Volkssouverenität als Verfahren. In: uö.: *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt. Philosophisch Politische Aufsätze 1977–1990*. 180–212. Reclam.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992b): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995): *Die Normalität einer Berliner Republik*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996a): Drei normative Modelle der Demokratie. In: uö.: *Einbeziehung des Anderen*. 237–277. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996b): Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie. In uö: *Einbeziehung des Anderen*. 154–188. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996c): Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: uö.: *Die Einbeziehung des Andren*. 237–276. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996d): Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. In: uö. *Einbeziehung des Anderen*. 293–309. Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992): *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp.
- Ipsen, Hans Peter (1994): Zehn Glossen zum Maastricht-Urteil. In: *Europarecht*, No. 29: 1–21.
- Jahn, Beate (1993): Humanitäre Intervention und das Selbstbestimmungsrecht der Völker. In: *Politische Vierteljahresschrift*, Vol. 34, No. 4: 567–587.
- Joppke, Christian (1995): *Nation-Building after World War Two*. European University Institute.
- Kaa van de, Dirk. J. (1993): European Migration at the End of History. In: *European Rewiev*, Vol. 1, No. 1 (January): 87–108.
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon.
- Leggewie, Claus (1995): Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle Gesellschaft. In: *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität*. Szerk.: Berding, Helmut. 46–65. Suhrkamp.
- Lepsius, M. Rainer (1990): „Ethnos“ und „Demos“. In uö.: *Interessen, Ideen und Institutionen*. 247–255. VS.
- Lepsius, M. Rainer (1993): *Demokratie in Deutschland*. Vandenhoeck-Ruprecht.
- Lübbe, Hermann (1994): *Abschied vom Superstaat*. Siedler.
- Maus, Ingeborg (1986): Rechtsgleichheit und gesellschaftliche Differenzierung bei Carl Schmitt. In uö.: *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus*. 111–140. Wilhelm Fink.
- Maus, Ingeborg (1992): *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*. Suhrkamp.
- Maus Ingeborg (1994): „Volk“ und „Nation“ im Denken der Aufklärung. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Vol. 39, No. 5: 602–612.

- Michelman, Frank I. (1988): Political Truth and the Rule of Law. In: *Tel Aviv University Studies of Law*, Vol. 8 (1988): 281–292.
- Michelman, Frank I. (1989a): Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights. In: *Florida Law Review*, Vol. 41 (1989): 446.
- Michelman, F. I. (1989b): Pornography. University of Toronto Press.
- Murswiek, Dietrich (1993): Maastricht und der Pouvoir Constituant. *Der Staat*, Vol. 32: 161–190.
- Nass, K. O. (1993): Grenzen und Gefahren humanitärer Interventionen. *Europa Archiv*, Vol. 48, No. 10: 279–288.
- Puhle, Hans-Jürgen (1995): Vom Bürgerrecht zum Gruppenrecht? Multikulturelle Politik in den USA. In: *Menschen über Grenzen*. Szerk.: Baade, Klaus J. 147–166. Becksche Reihe.
- Raz, Joseph (1994): Multiculturalism: A Liberal Perspective. In: *Dissent*, Winter: 67–79.
- Rhode, Deborah L. (1989): *Justice and Gender*. Harvard University Press.
- Salins, Peter (1989): *Boundaries*. University of California Press.
- Schmitt, Carl (1979 [1932]): *Der Begriff des Politischen*. Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, Carl (1983 [1928]): *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1988 [1938]): *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*. Duncker & Humblot.
- Schulze, Hagen (1994): *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*. C.H. Beck.
- Senghaas, Dieter (1994): *Wohin driftet die Welt?* Suhrkamp.
- Taylor, Charles (1988): Was ist menschliches Handeln? In uö: *Negative Freiheit*. Suhrkamp.
- Taylor, Charles (1993): *Multikulturalismus und die Theorie der Anerkennung*. Fischer.
- Verdross, Alfred - Simma Bruno (1984): *Universelles Völkerrecht*. Duncker & Humblot.
- Walzer, Michael (1980): The Moral Standing of States. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 9, No. 3: 209–229.
- Walzer, Michael (1990): What does it mean to be an American. In: *Social Research*, Vol. 57, Fall.
- Walzer, Michael (1992 [1977]): *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. Basic Books.
- Wehler, H. U. (1995): Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte, In *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität*. Szerk.: Berding, Helmut. Suhrkamp.
- Wiegand, Erich (1993): Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden im europäischen Vergleich. In: *Informationsdienst Soziale Indikatoren*, Nr. 9, Januar (1993): 1–4.
- Wolfgram, Rüdiger (1993): Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes. *Europa Archiv*, Vol. 48.