

A diskurzuselv mint a jogállamiság garanciája

Vizsgálódások egy radikális Habermas-kritika kapcsán*

Jürgen Habermas úgy gondolta, hogy ha egy politikai közösség tagjai az életüket szabályozó normák érvényességét egy minden érintett bevonásával zajló szabad, racionális diszkusszióban igazolják, védelmet élveznek a privát autonómiájukat biztosító *szubjektív szabadságjogaik* és nyilvános autonómiájukat garantáló *politikai szabadságjogaik*. Mivel a racionális diskurzusokban az egyéni orientációikon túlmutató irányelvek nyerhetnek legitimitást, amelyet a közösség tagjai kényszer nélkül elfogadhatnak, a diskurzuselmélet keretein belül megoldhatónak tűnik a politikai filozófia egy másik dilemmája is. A racionális diskurzus ugyanis lehetővé teszi a közösség általános akaratának megszületését, amelynek nevében – szemben Rousseau elképzelésével – nem nyomhatók el az egyéni és kisebbségi kezdeményezések (Habermas 1992a. 129–135). Habermas szintézistörekvése, hogy a szubjektív és a politikai szabadságjogokat egy közös forrásra vezesse vissza, és így a népszuverenitást és az emberi jogokat kölcsönösen igazolja, csak akkor sikeres, ha le tudjuk vezetni híres diskurzuselvét, valamint bizonyítani tudjuk, hogy a diskurzuselv törvényhozásban való alkalmazása nem jár végzetes következményekkel. Uwe Steinhoff a német *Rechtstheorie* folyóirat 1996-os, Habermasról szóló különszámában megjelent tanulmányában mindkettőt kétségbe vonja.¹ Steinhoff radikális kritikát fogalmaz meg Habermasszal szemben, amely szerint a *Tényszerűség és érvényesség* című művében körvonalazódó „demokratikus

* A tanulmány 2008–2009-es DAAD kutatói ösztöndíjam alatt született Frankfurt am Mainban. A konzultációkért Axel Honnethnek és Weiss Jánosnak tartozom köszönettel. A jelen írással rokon témában tartottam előadást Az ELTE BTK Filozófia Intézete és az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja rendezésében *Nyelv, hatalom, morál* címmel 2010. szeptember 30. és október 1. között Budapesten rendezett konferencián. Az itt szerzett tapasztalatokat is felhasználtam tanulmányom végső változatának elkészítéséhez.

¹ Uwe Steinhoff német társadalomfilozófus, a frankfurti Goethe Egyetem mellett Berlinben és Würzburgban tanult filozófiát, pszichológiát és politológiát. 2003-ig a Berlieni Humboldt Egyetem tudományos segédmunkatársa, majd Oxfordban kutató. A terrorizmus, a háború és a globalizáció kérdései mellett Habermas filozófiájával foglalkozik. 2009-ben Oxfordban jelent meg *The Philosophy of Jürgen Habermas – A Critical Introduction* című műve, amely a habermasi életmű tömör, kritikus összefoglalását nyújtja.

jogállam” végső konzekvenciái antidemokratikusak és jogellenesek (Steinhoff 1996. 451).

Steinhoff szerint a diskurzuselv – amely szerint „csak azok a cselekvési normák érvényesek, amelyekkel egy racionális diskurzusban minden lehetséges érintett résztvevőként egyet tud érteni” – nem szolgálhat legitimációs alapulként, mert Habermas nem igazolta. Hiányolja például, hogy Habermas nem vezette le a diskurzuselvet a *Morális tudat és kommunikatív cselekvés* (1983) című műben kifejtett [U] univerzalizációs elvből, amely szerint

minden érvényes normának ki kell elégítenie a következő feltételt: a résztvevő *minden* egyes személy érdekeinek figyelembevételével kényszermentesen fogadja el a norma *általános* követéséből származó belátható következményeket és mellékhatásokat (Habermas 1983/2001a. 172).

Steinhoff szerint, ha a diskurzuselv mégis levezethető az érvelés feltételeiből és szabályaiból, akkor sem alkalmazható legitimitásként, mert az következik belőle, hogy legitim norma vagy törvény nem létezik. A diskurzuselv értelmében egy norma vagy egy törvény akkor legitim, ha kivívja a „jogi társak” általános konszenzusát. **A morális és az emberi jogi kérdésekben tehát az egész emberiséggel kéne konszenzust találni, ami lehetetlen.** Steven Lukes gondolatmenetére hivatkozik, amely szerint teljes konszenzus csak homogén társadalmakban lehetséges – ami nincs –, vagy egy olyan fiktív társadalomban, amely nem hús-vér vitapartnerekből áll, hanem absztrakt résztvevőkből, ahogy például Rawls *eredeti állapot*ában (Steinhoff 1996. 453, Lukes 1982. 134–148).

Tegyük fel azonban – mondja Steinhoff –, hogy sok millió vagy több milliárd ember konszenzust tud megcélozni morális vagy gyakorlati kérdésekben. Akkor tehát az arról szóló konszenzus is megcélozható, hogy legyen vége a vélemény-szabadságnak. **Születhet tehát olyan demokratikus döntés – például többségi szavazás estén –, amely felszámolja a diskurzus alapfeltételeit.** Steinhoff többségi döntésről szóló kritikája abból indul ki, hogy Habermas szerint a diskurzív vélemény- és akaratképzés során létrejövő többségi döntések a döntés észszerűségi kritériumaként szolgálnak. Akkor tehát az is észszerű lehet, ha a többség úgy dönt, hogy megszünteti a diskurzivitás alapjait, és tudatosan megsérti az emberi jogokat. Ha ez igaz, akkor Habermasnak – kitűzött céljával ellentétben – nem sikerült belső összefüggést kimutatni a népszuverenitás és az emberi jogok között (Steinhoff 1996. 455). Steinhoff e kritikáján túl is élesen bírálja a többségi szabály habermasi interpretációját. Nem fogadható el számára az a felfogás, amely szerint a többségi döntés csak egy átmeneti tudósítás a folyamatos politikai diskurzusban arról, hogy éppen melyik álláspont kerekedett felül. **Habermas szerint a többségi döntés nem jelenti egy érvrendszer végleges győzelmét, egy álláspont hívei új, jobb érvekkel küzdhetnek tovább igazukért a politikai arénában.** Steinhoff szerint azonban a valós demokráciákban fölösleges időpocsékolás

lenne ugyanazokat a problémákat újból terítékre venni, az érveket újra és újra mérlegelni, ha már egyszer döntés született (Steinhoff 1996. 456).

Steinhoff azonban nem csak azt mondja, hogy Habermas nem tudja összeegyeztetni a republikánus demokráciaelmélet alapelveit – például a közösségi és többségi döntés, a „népakarat” szentségét – a liberális jogvédelemmel, hanem azt is, hogy az elméletből egyenesen a jogvédelem melletti érvelés irracionalitása következik. Habermas szerint az érvelés során bizonyos feltételeket „elégésesen megvalósultként kell feltételeznünk”, különben *performatív önellentmondás*ba keveredünk. Ilyen feltétel például, hogy nincsenek kizárva a diskurzusból az érintettek, szuggesztíóval vagy szankciókkal nem nyomják el a témák felvetését, a döntéshez szükséges hozzászólások, információk megosztását, igen/nem állásfoglalások kinyilvánítását. E feltételek teljesülése Steinhoff Habermas-interpretációja szerint – amelyet felül fogok vizsgálni – az emberi jogok érvényesülése. Aki tehát kétségbe vonja, hogy ezek a feltételek teljesülnek, azaz amellet érvel, hogy társadalmában az emberi jogok nem érvényesülnek kielégítően, az performatív önellentmondásba keveredik, és kritikája ésszerűtlen lesz. Habermas feltevése ezért Steinhoff szerint aláássa az általános emancipációért küzdő kritikai társadalomelmélet lehetőségét.²

Dolgozatomban amellet érvelek, hogy a Steinhoff által felvázolt, a népszuverenitás és az emberi jogok problémáját érintő ellentmondások egy része a diskurzuselv és a deliberatív döntéshozatal habermasi eszményének bemutatásával feloldható. Először bemutatom, hogy a diskurzuselv levezetése Karl-Otto Apel és Habermas tanulmányai alapján rekonstruálható. Megvizsgálom azt is, hogy milyen szerepet játszik ez a **levezetés Apel és Habermas etikájában**, és valóban úgy gondolta-e Habermas – ahogyan helyenként Steinhoff cikke sugallja –, hogy csak az a politikai döntés legitim, amely a diskurzuselv szem előtt tartásával születik meg. Az elemzés során kitérek a performatív önellentmondás fogalmára, és megválaszolom azt a kérdést is, hogy Habermas és Apel fogalmai

² Steinhoff cikke további érdekes vitakérdéseket vet fel a habermasi demokráciaelmélet kapcsolatban, amelyek nem tartoznak szorosan problémámhoz. Ezekkel a problémákkal későbbi tanulmányaimban kívánok foglalkozni. Steinhoff felveti, hogy az ideális diskurzus körülményei között hozott döntés nem azonos a reális helyzetben hozott döntéssel, és hogy helyeslésünket az is meghatározza, hogy reális vagy ideális helyzetben születik-e. Steinhoff azt is végzetesnek tartaná, ha Habermas intenciói szerint bízánk abban, hogy a demokratikus jogállamunkban képviselőink autonóm személyek, és valóban minket képviselnek: álláspontja szerint a politikai életben, az állampolgár és képviselő viszonyában inkább a szkepszisnek kell uralkodónak lenni. Bírálja Habermast azért is, mert nem határozza meg pontosan, hogy a „legitimitás utolsó bástyájaként” értelmezett nyilvánosságnak mennyiben kell meggátolni az „illegitim hatalmak” benyomulását, hogy még legitim diszkurzív döntéshozatalról beszélhessünk. Bírálja ezen kívül Habermas polgári engedetlenségről szóló elméletét is: a polgári engedetlenségi mozgalmak nem alkotmányos normákra támaszkodnak, nem a többség igazságérzetére apellálnak, és nem segítik elő a döntéshozatal diszkurzivitását. Valójában az engedetlenségi mozgalmakat homályos erkölcsi normák mozgatják, és alapvető céljuk a résztvevőkre nézve kedvezőtlen döntések költségessé tétele.

szerint valóban performatív önellentmondásba keveredik-e az, aki szót emel az emberi jogok védelmében. Válaszolni fogok arra a kérdésre, igaza van-e Steinhoffnak abban, hogy a habermasi politikai eszmény szerint teljes konszenzusra van szükség a legitim politikai döntéshez, majd kitérek arra a kérdésre, hogy egy racionális döntéshozatalban születhet-e jogsértő konszenzus. Végül bemutatom, hogy bár Steinhoff ellenvetései elháríthatók, a népszuverenitás elvének és az emberi jogok összeegyeztetésének problémája az ideális döntéshozatal *follyamat-modelljének* – amelyet elemezni fogok – fogyatékoságai miatt mégsem tűnik el Habermas politikai filozófiájából.

I. AZ ÉRVELŐK PRESZUPPOZÍCIÓI ÉS A PERFORMATÍV ÖNELLENTMONDÁS

Először kíséreljük meg a diskurzuselv levezetésének rekonstrukcióját. Habermas és Apel szerint a **diskurzusetika feladata** nem konkrét cselekvési elvek, hanem csupán **egy formális-eljárásos elv megfogalmazása**, amelynek fényében az érintettek tapasztalatait, a „szakértők” ismereteit a diszkusszióba vonva következtethetünk a cselekvés valószínű következményeire, és minden érintett szükségleteit figyelembe véve meghozhatjuk döntésünket (Apel 1992. 83). Amikor tehát megpróbáljuk levezetni a diskurzuselvet, érdemes visszatérni Apel és Habermas diskurzusetikájának kiindulópontjához, amely szerint minden empirikus hipotézis és minden normatív kijelentés *fallibilis*. A diskurzusetika képviselői nagy teret engednek a tapasztalatok lehetőség szerinti korrigálásának, a cselekvés során az adekvát tapasztalatok kiszűrésének és – ahogyan látni fogjuk – egy konkrét szituációkra alkalmazott felelősségétika megalapozásának.

Az adekvát tapasztalatok kiszűrése és a megfelelő norma „kiválasztása” csak úgy lehetséges, ha feltételezzük, hogy rendelkezésünkre áll – Apel szavaival – **a hipotézisek „ellenőrzésének és falszifikációjának a fogalma mint az eljárás mércéje”**. Etikai szempontból tehát: ha van egy ilyen normánk vagy elvünk, és lefolytathatunk egy olyan eljárást, amelynek fényében ellenőrizni tudjuk az elhangzott normatív kijelentés érvényességét. Ebből az is következik, hogy az eljárás általunk keresett etikai-normatív elve nem lehet olyan értelemben fallibilis, mint az empirikus hipotézisek vagy az érvényességet igénylő normákról szóló kijelentések (Apel 1992. 84). Csak olyan értelemben – mondja Apel –, hogy ennek az a priori elvnek az adekvát kifejtésekor a szigorú reflexió fényében olykor korrigálnunk kell magunkat.

Az eljárás keresett normatív elve olyan preszuppozíciók számonkérésén alapul, melyeket minden érvelőnek szükségképpen el kell fogadnia. Hogy megtaláljuk a gyakorlati vitákat szabályozó formális-eljárásos elvet, nem elég a racionális vita logikai-szemantikai előfeltételeinek ismerete, fel kell térképezni az együttműködő igazságkereséshez szükséges etikai előfeltételeket is. E preszuppozíciókra

Robert Alexy is figyelmet fordított, amikor „szabálykatalógusában” rögzítette, hogy „minden beszélő csak olyat állíthat, amiben ő maga is hisz” (Alexy 1978. 37). Habermas szerint az érvelésen alapuló társalgás résztvevőinek ezen az úgynevezett *hitelességi feltételen* kívül hallgatólagosan el kell fogadniuk az ideális kommunikáció *szimmetria-feltételeit* is: ez azt jelenti, hogy kölcsönösen el kell ismerniük egymást egy korlátozatlan dialógus résztvevőiként.

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

Ha összegezni akarjuk a racionális érvelés szükségszerű preszuppozícióit, Habermasra támaszkodhatunk, aki a korlátozatlan diskurzus eszményét három elvben foglalja össze. Egyrészt a diskurzus potenciális résztvevője mindenki, aki az érvelésben való részvétel képességével rendelkezik. Másrészt minden résztvevőnek egyenlő esélye kell legyen arra, hogy érveit érvényre juttassa. Végül: az érvelésnek olyan kommunikációs feltételek között kell végbemennie, hogy mindenki a represszió fenyegetése nélkül, egyenlő eséllyel léphessen be a diskurzusba (Habermas 1983/2001b. 154–155). A racionális diskurzus szükségszerű preszuppozícióinak számbavételénél Apel is Habermasra támaszkodik, és azt mondja, hogy a komoly érvelőnek el kell ismernie a beszéd négy egyetemes érvényességi igényét: az *értelmet*, az *igazságot*, a *hitelességet* és a kommunikációs aktusok erkölcsileg igazolható *helyességét*. Hallgatólagosan el kell ismernie azt is, hogy a véleménykülönbséget konszenzusképes érvek segítségével lehet eldönteni, nem erőszak vagy alku révén. A komoly érvelő tehát abban a hitben fogalmazza meg érveit, hogy azok konszenzusra találhatnak az ésszerű vitapartnerek közösségében.

Hogy a felsorolt preszuppozíciókat minden komoly érvelő szükségszerűen elfogadja, az a belátás teszi egyértelművé, hogy aki érvelése során lemond a felsorolt érvényességi igények valamelyikéről – például tagadja saját érvének értelmét vagy konszenzusképességét –, *performatív önellentmondásba* keveredik. Ez azt jelenti, hogy épp azoknak a normáknak az érvényesülésére nem tart igényt, amelyek érvelésének szükséges feltételei (Apel 1992. 88–89). *Aki tehát szóban az ész tagadása mellett érvel*, érvelését megelőzően hallgatólagosan már az ész mellett – pontosabban az érvelő ész normái mellett – döntött.

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

Apel ezt a performatív önellentmondást – „érvelési aktusommal nem tartok igényt *normatív helyességre*” – a következőképp fejti ki:

Ezennel azt állítom (azaz érvényesnek és ideális kommunikációs közösség előtt konszenzusra képesnek tartom), hogy érvelés közben egyáltalán nem kell előfeltételeznem a kommunikatív-pragmatikai normák érvényességét és konszenzusképességét minden érvelő partnernek egy korlátozatlan, ideális kommunikációs közösség tagjaként vett egyenjogúsága értelmében (Apel 1992. 90–91).

Apel e megfogalmazásából nem derül ki egyértelműen, hogy mit jelent a szükségszerű normák „előfeltételezése”, de egyéb, a performatív önellentmondásról szóló példái alapján jobban körvonalazható. Apel szerint önellentmondás „a beszédaktusokra vonatkozó tudás performatív evidenciájára nézve”, ha azt mondom: „nem tartok igényt az igazságra”, vagy „nem tartok igényt az értelemre”, vagy „érvelési aktusommal mint kommunikációs aktussal nem tartok igényt a *normatív helyességre*” (Apel 1992. 89–90).

Ezekből a példákból kiderül, hogy aki performatív önellentmondásba keveredik, az nem az érvelés valós körülményeiről tesz kijelentést, hanem kifejezi igényeit. Az önellentmondás abból származik, hogy igényei ellentmondanak a racionális érvelés feltételeinek, amelyeken saját érvelése is alapult. Performatív önellentmondás tehát, ha azt mondom: nem tartok igényt arra, hogy érvényesüljenek a racionális érvelés feltételei. Nem performatív önellentmondás annak kifejezése, hogy ebben a közösségekben általában nem érvényesülnek a racionális diskurzus feltételei; feltéve persze, hogy kijelentem: én ennek ellenére nem erőszak vagy nyomás hatására fejttem ki érveimet. Hogy e feltételek teljesülése valóban azonos-e az emberi jogok érvényesülésével, a későbbiekben még vizsgálni fogom.

II. A KERESETT ELVVEL SZEMBEN TÁMASZTOTT KÖVETELMÉNYEK

A diskurzuselv rekonstruálásának első lépéseként Apel és Habermas gondolatmenetére támaszkodva azonosítottuk a racionális vita a priori elveit. Felmerül a kérdés, hogy e normák felfedezéséből következik-e, hogy megtaláltuk az etika elégséges alapelvét is. Látszólag ugyanis nem következik e normák felfedezéséből – szól a szkeptikus ellenvetés –, hogy azok számára is erkölcsi elveket írnak elő, akik egy racionális diszkussziótól teljesen mentes, a stratégiai cselekvések által uralt világban cselekszenek (Apel 1992. 94). Hogy kivédje ezt a szkeptikus ellenvetést, Apel a következőre hivatkozik: a komoly érvelő azt is feltételezi, hogy az érvelő vita nem a számtalan nyelvjáték egyike, amelyről eldöntjük, hogy részt veszünk-e benne. Érvelésünk szükségszerűen annak elfogadásán nyug-

szik, hogy az érvelés a kommunikáció minden formájának alapja, és a vitatott normák egyedül elgondolható legitimáló instanciája (Apel 1992. 95).

Apel érve azonban problematikus, hiszen a vita más nyelvjátékokkal szembeni elsőbbségét és egyedüli legitimációs forrásként való elgondolását a komoly érvelő szempontjából igazolja: aki valamely érvényességet igénylő norma preferenciája mellett érvel, szükségszerűen el kell fogadja, hogy az a norma lehet érvényes, amely konszenzusra találhat egy kényszerektől és erőszaktól mentes diskurzusban. Ha egy közösség tagjainak az erkölcsről más elképzelései vannak, és tagjai úgy gondolják, hogy az erkölcsi vagy egyéb normák preferenciája mellett lehetetlen érvelni, és nem is érvelnek soha, miből adódik számukra a diskurzus legitimációs instanciaként való elgondolása? Mi kényszeríti őket arra, hogy a vitát ne pusztán egy nyelvjátéknak, hanem a kommunikáció alapformájának tekintsék? Hogy ténylegesen nincs olyan személy, aki sohasem kardoskodott még érvekkel preferált normája mellett? Hogy nincs magától értetődő norma, és hogy minden normatív kijelentés szükségszerűen indoklást von maga után? Hogy a „nem érvelőknek” is szükségszerűen érvelésbe kell bocsátkozniuk, ha meg akarják indokolni, miért nem alkalmas a vita a normák érvényességének megállapítására? Lehetséges, hogy „poszttradicionális társadalmakban” az okoskodó nyilvánosságot tartjuk a politikai legitimáció fő forrásának, Apel érvelése azonban homályban hagyja, miért kell az érvelő vitát minden kultúra „metaintézményének” tartanunk. Ha létezik olyan kultúra, amelynek tagjai lemondanak arról, hogy erkölcsi elvek mellett érveket fogalmazzanak meg, a diskurzuselv, vagyis az etikai viták formális-eljárásos elve sem fogadható el a legitimáció univerzális alapelveként.

Habermas 1983-as írása alapján azonban felvázolhatunk egy válaszlehetőséget erre a kérdésre. Azt az érvmenetet, amely igazolja, hogy létezik racionálisan megalapozható erkölcsi elv, Habermas a *kognitívista* és a konstruált *szkeptikus* vitapartner elképzelt vitájában mutatja be. Ha valós szkeptikus gondolkodóval szállunk vitába, az eljárás normáinak igazolása nem okoz problémát, hiszen amint kifejti ellenérveit, kimutatható, hogy etikai érvelése során elfogadja az említett preszuppozíciókat. Habermas a *következetes* vagy *radikális szkeptikus* „ravasz viselkedésének” tartja, ha valaki azzal hárítja el az úgynevezett transzcendentál-pragmatikai érveket, hogy megtagadja az érvelést (Habermas 1983/2001b. 161). **Habermas az erkölcsi és egyéb érvelés következetes megtagadását tehát nem tartotta egész kultúrákra jellemző viselkedésnek, pusztán a nem kognitívista erkölcsfilozófus tudatosan választott menekülési útvonalának.** A következetes szkeptikus Habermas szerint csak átmenetileg foglalhatja el etikai kérdésekben a hallgató fél pozícióját. A radikális szkeptikus szocializációja is egy szociokulturális életforma kereti között ment végbe, és életét a kommunikatív cselekvés összefüggései között termeli újra (Habermas 1983/2001b. 162). E kommunikatív cselekvés során a cselekvők összehangolják cselekvési terveiket, Habermas szavaival: „beszédcselekvéseikkel érvényességi igényeket jelentenek be”, igaz-

ság-, helyesség- és hitelességigényeket. Egyetértés akkor jöhet létre, amikor a közösség tagjai interszjektíven elismerik a felmerült érvényességi igényeket. Ezekre az érvényességi igényekre minden cselekvőnek igenlő vagy tagadó állásfoglalással kell reagálni, senki nem vonhatja ki magát az erkölcsi állásfoglalás alól. Az állásfoglalás, az érvényességi igények bejelentése és összehangolása során a társadalom tagjai szükségszerűen érvelésbe bocsátkoznak, így a komoly érvelés preszuppozícióit is számon kérhetjük rajtuk. Mivel Habermas indoklása a kommunikatív cselekvésemélet alap gondolatait tartalmazza, levezetéséből az következik, hogy az etika elégséges alapelve nem igazolható a kommunikatív cselekvésemélet alapjainak elfogadása nélkül.

További kihívással is szembe kell néznünk, ha az etika eljárásokat szabályozó elvét keressük. A diskurzusetika, fő képviselői szerint – a kategorikus imperatívuszon alapuló kantiánus etikától eltérően – nem pusztán a „tisza és jó akarat etikája”. A keresett, eljárást szabályozó elv értelmében ítéletet kell mondanunk a cselekvések várható következményeiről is; a diskurzusetika tehát nem érzületetika, hanem Max Weber-i értelemben vett felelősségetika. A diskurzusetika teoretikusai szerint nem elég egy tisztán elvekre épülő etikát létrehozni, majd rábízni a reális cselekvőre, hogy *ítélőerejére, okosságára* vagy a *phronésziszre* támaszkodva ítélje meg, milyen következményekkel jár az ideális etikai norma követése. Ha az erkölcsi elvek alkalmazásáról szóló mérlegelést a cselekvő megszokásaira bízunk, visszalépünk egy általánosan megokolható etikától az embe-
reket egyenlőtlenül kezelő *belterjes morál* (Binnenmoral) felé (Apel 1992. 98).

Abból, hogy nem konkrét erkölcsi elvet keresünk, hanem az etikai vitákat szabályozó elvet, az az elvárás is következik, hogy a keresett elv nem alapozhatja meg „a szubsztanciális erkölcsiség bizonyos intézményes formáit”, és nem épülhet a „sikertült élet” vagy „a lehető legnagyobb emberi boldogság” fogalmaira. Csak az erkölcsi kérdésekkel kapcsolatos eljárás formáját, a gyakorlati viták szabályait írhatja elő, amiben az erkölcsi kérdésekre válasz születik, úgy, hogy tekintettel vagyunk az összes fél szükségleteire, egy konszenzusképes norma konkrét szituációban való érvényesülésének várható következményeire és mellékhatásaira (Apel 1992. 101). Olyan etika megalkotására teszünk tehát kísérletet, amely univerzális elveken nyugszik ugyan, de amelynek keretein belül az általános cselekvési normákat a várható következmények figyelembevételével mérlegelhetjük.

III. AZ UNIVERZALIZÁCIÓS ELV ÉS A DISKURZUSELV KÜLÖNBSÉGE

Abból a szempontból, hogy Habermas egy univerzális elveken alapuló, de a következményekkel is számot vető etika megalapozását tűzte ki célul, Apel szerint is „érthető és kézenfekvő”, hogy a kategorikus imperatívusz helyett az [U] elvet javasolta olyan elvnek, amely a partikuláris normákat és tapasztalatokat általános törvénnyé transzformálja. Eszerint (ahogyan korábban bemutattam):

minden érvényes norma meg kell feleljen annak a föltételnek, hogy *minden* érintett kényszermentesen elfogadhassa azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek *általános* követéséből *minden* egyes személy érdekei kielégítése szempontjából adódnak (Apel 1992. 102).³

[U] elv látszólag azt a Steinhoff által kritizált gondolatot sugallja, hogy minden érvényes norma a vitában résztvevő felek teljes konszenzusán alapul. Látni fogjuk azonban, hogy a racionális diskurzus többféle utat nyit a lehetséges következmények és mellékhatások kényszermentes elfogadására, mint pusztán a cselekvés várható következményeinek közvetlen igenlését. Egyelőre fontos megjegyezni, hogy Habermas nem tartotta az egyetemesítés [U] elvét a diskurzus-etika keresett, eljárásokat szabályozó normatív elvének. Az elvet olyan „át-hidaló elvnek” tekintette, amely közvetítő szerepet játszik egy közösség tagjai által preferált normák, az empirikus megfigyelések és az általános cselekvési tervek között. A gyakorlati okoskodásban, vitában olyan érvelési szabályként alkalmazható, mint az indukció a tapasztalati tudományok gyakorlatában (Habermas 1983/2001b. 137).

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

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

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

³ Valamint Habermas 1983/2001b. 139.

vitázó politikai közösségben ne billenjen fel a hatalmi egyensúly, minden egyes tag egyenlő eséllyel vegyen részt a méltányos kompromisszum kialakításában. Habermas szerint azonban ha elfogadjuk Tugendhat feltevését, a normák elfogadását és igazolását az egyes emberek önkényére vezetjük vissza (Habermas 1983/2001b. 142–144).⁴ A politika így önkényesen elfogadott normák koordinációja lenne, és nem tehetnénk különbséget legitim normák és ténylegesen érvényben lévő normák között. Ha ezt a csapdát el akarjuk kerülni, azt kell feltételeznünk, hogy a normák kognitív értelemmel bírnak, és érvényességüknek valós, racionális diskurzusokban kell széles körű elismerésre szert tenni.

A diskurzusetikának tehát el kell fogadnia [U]-t és azt, hogy a tárgyaló felek által preferált normák közül azok tekinthetők érvényesnek, amelyeket az egyenlő vitapartnerek helyeselni tudnak az összes résztvevő szempontjából adódó, várható következmények számbavétele után. Azt is el kell fogadnia, hogy az érvényes normák csak a minden érintett bevonásával zajló racionális diskurzus szabályainak fényében nyerhetnek legitimitást, és hogy a többi résztvevő perspektíváját leginkább egy széles körű, valós diskurzusban tehetjük magunkévá. Az etika keresett formális-eljárásos elve ezért a diskurzuselv [D], amely így szól: „csak azok a cselekvési normák érvényesek, amelyekkel egy racionális diskurzusban minden lehetséges érintett résztvevőként egyet tud érteni (*zustimmen*).” Habermas definiálja a diskurzuselvben szereplő fogalmakat is. Eszerint a „cselekvési normák” általánosított viselkedési elvárások, és „érintett” mindenki, akit a norma követésének várható hatásai érinteni fognak. Racionális diskurzus

a problematikus érvényességi igények megértésére irányuló *minden* próbálkozás, amíg olyan kommunikációs feltételek között zajlik, amelyek egy illokúciós kötelezettségek által konstituált nyilvános térben lehetővé teszik témák és hozzászólások, információk és indoklások szabad perlekedését (Habermas 1992a. 138).

IV. A DISKURZUSELV IGAZOLÁSÁNAK STÁTUSZA

A diskurzuselv levezetésének kísérlete után érdemes megjegyezni, hogy Habermas és Apel más jelentőséget tulajdonított körvonalazódó levezetésünknek. Apel az elv *végző transzcendentál-pragmatikai megalapozásának* szükségessége mellett érvelt, valamint amellett, hogy az érvelés szükségszerű szabályai teoretikusan, a priori igazolhatók (Apel 1992. 81). Habermas szerint azonban az érvelés normáinak szükségszerűsége abban mutatkozik meg, hogy esetről esetre igazolható: aki etikai érvelésbe kezd, nem tud e normákról lemondani. Az etika formális-eljárásos elve Habermas szerint tehát mindig csak hipotetikus. Habermas

⁴ Habermas Tugendhat *Morality and Communication* című, 1981-es, a Princeton Egyetemen elhangzott előadására hivatkozik.

úgy gondolja: Apel azzal, hogy a transzcendentál-pragmatikai végső megalapozás szükségessége mellett érvel, visszafordul azon az úton, amelyet a tudatfilozófiától a nyelvfilozófiai paradigma felé vezető úton megtett (Habermas 1983/2001b. 159). A *transzcendentális reflexió* egy kijelentés igazságának olyan megragadására utal, amelyet csak tudatfilozófiai síkon lehet megtenni, „a nyelvi pragmatika” síkján, a valós beszédhelyzetek elemzésével nem.

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

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

Ezen a ponton visszakanyarodhatunk Steinhoff ellenvetéséhez, és feltehetjük a kérdést: felfogható-e a diskurzuselv a legitimitáció forrásaként? Olyan értelemben biztosan nem, hogy a Habermas által teoretikusan levezetett diskurzuselv minden törvényhozónak olyan formában kell szem előtt tartania, ahogyan a *Tényszerűség és érvényesség*ben olvashatjuk. Olyan értelemben viszont igen, hogy a politikai döntéshozatal résztvevőinek be kell látniuk: a legitím norma vagy törvény megszületésének feltétele egy a minden érintett bevonásával zajló racionális diskurzus. A törvények és politikai irányelvek tehát csak akkor legitímek, ha a diskurzív közösség tagjai megvizsgálják, hogy a döntés megszületésénél érvényesültek-e a racionális diskurzus feltételei, például az érvelés során hallgatólagosan előfeltételezett szimmetriafeltételek, az erőszakmentes és korlátozatlan diskusszió követelményei, a konszenzusra törekvés.

V. A DISKURZUSELV ÉRVÉNYESÜLÉSE KONSZENZUSHIÁNY ESETÉN

Tanulmányom megelőző részében válaszoltam Steinhoff néhány Habermasszal kapcsolatos ellenérvére. Egyrészt bemutattam, hogy a diskurzuselv levezetése rekonstruálható, ha a racionális érvelés szükségszerű preszuppozícióira és azokra a kihívásokra hivatkozunk, amelyekkel egy univerzális elveken nyugvó, ugyanakkor a cselekvés várható következményeit is mérlegelni kívánó kognitív etika szembesül. A diskurzuselv megalapozásához szükséges preszuppozíciók vizs-

gálatakor arra jutottam, hogy Steinhoff félreérti a performatív önellentmondás fogalmát, és hogy nem kerül performatív önellentmondásba az a személy, aki az emberi jogok érvényesüléséért küzd. Végül felvázoltam egy válaszlehetőséget Steinhoffnak arra a kérdésére, hogy a diskurzuselv felfogható-e legitimációs alapelveként. Arra jutottam, hogy ellentmondana Habermas premisszáinak, ha elvárná, hogy minden érvelőnek és politikai aktornak a diskurzus általa megfogalmazott elvét kell szem előtt tartani. A legitim törvényhozás sokkal inkább azt követeli, hogy az érvelők folyamatosan reflektáljanak a racionális diskurzus alapfeltételeire. Ennek a gondolatnak fontos szerepe lesz Steinhoff további két ellenvetésének megválaszolásakor. Először azt az ellenvetést vizsgálom, amely szerint Habermas elméletéből az következik, hogy egy politikai közösségnek, amely a diskurzuselv szellemében hozza meg döntéseit, teljes konszenzusra kell jutnia minden vitatott törvény vagy norma esetén. Ezután Steinhoff arra vonatkozó kérdésére térek ki, mi a garanciája, hogy egy diskurzív közösség konszenzusából nem születik jogsértő döntés. A két kérdésre választ kaphatunk, ha megvizsgáljuk a deliberatív döntéshozatal eszményét és a szükségszerű stádiumait kifejező folyamatmodellt.

Habermas a diskurzuselvre épülő úgynevezett *deliberatív politika* megalapozásakor nagy figyelmet szentelt annak, hogy a *demokratikus döntésről alkotott felfogását megkülönböztesse a liberális és a republikánus felfogástól*. Az „instrumentális-liberális” politika a döntéshozatalt racionális individuumból érdekegyeztetéseként, kompromisszumképzéseként ragadja meg. Habermas Frank I. Michelman nyomán a republikánizmust *dialogikus* politikaként jellemzi, amely a politikai döntéshozatalt a kommunikatív módon egyesülő polgárok önszerveződésére vezeti vissza. A republikánusok a legitimációhoz szükséges konszenzust a közjó által orientált polgárok közös erényeitől teszik függővé, és egy közös kulturális-etikai háttérkonszenzusra vezetnek vissza (Habermas 1996a. 283). A liberális szabadságjogokat korlátozó konszenzus lehetősége, amelynek veszélyeire Steinhoff figyelmeztet, az etikai diskurzusok primátusára építő republikánus döntéshozatalban komolyan felmerül. Csakhogy Habermas nem fogadja el a politikai döntéshozatal republikánus modelljét. Plurális társadalmakban politikai döntések sokaságát kell meghozni, ami radikálisan különböző érdek- és értékorientációkon nyugszik. E döntések nem egy egységes közösség etikai identitásának kifejeződésai, és gyakran nincs is közvetlen hatásuk egy közösség „jó életéről” alkotott elképzelésére. Plurális társadalmakban a döntéshozatal elképzelhetetlen a kisközösségi értékorientációk összehangolása és a liberálisok által preferált érdekegyeztetés nélkül.

A deliberatív politika a republikánizmusnál nagyobb teret enged a társadalmi kommunikáció sokféleségének: az etikai önértelmezés mellett az érdekegyeztetésnek, a kompromisszumképzésnek, a célracionális eszközválasztásnak, a morális normamegalapozásnak és a mindezekről különböző jogi normakontrollnak. Az érdekegyeztetések során született döntésnek az igazságosság szem-

pontjából kell normatív igazolást nyerni. Az igazságosság normái univerzális, a kulturális kontextustól független diskurzusokban, úgynevezett *morális diskurzusokban* igazolhatók, ezért minden legitim politikai jognak összhangban kell állnia a morális alapértékekkel. A politikai döntéshozatal azonban nem állhat pusztán univerzális igazságosság-diskurzusokból. Habermas műveiben a nyolcvanas évek végétől megfogalmazódik az a rawlsianus liberalizmussal szemben álló érv, hogy a tisztán univerzális elvekre épülő politika érzéketlen marad az elnyomás történelmi-kulturális kontextusban érvényesülő formáira (pl. Habermas 2001. 227–228). Ebből az következik, hogy a politikai döntéshozatalban a lehető legnagyobb teret kell engedni a közösség partikuláris önértelmező diskurzusainak, az úgynevezett etikai diskurzusoknak is. A deliberatív politika a döntéshozatal olyan modelljére épül, amely megengedi méltányos kompromisszumok kötését, teret enged az „igazságosság kontextusaira” érzékeny etikai diskurzusoknak, de a törvények legitimitását az univerzális-morális és partikuláris jogi felülvizsgálattól teszi függővé. A *Tényszerűség és érvényességben* felvázolt *folyamatmodell* (amely a mellékelt ábrán látható) egy ilyen modell megalkotásának kísérlete.

E modell szerint – ahogyan többé-kevésbé az ábrán is követhető – az ideális döntéshozatal pragmatikus kérdésfeltevésből indul ki, kompromisszumkereséssel vagy etikai diskurzusokkal, majd morális kérdések tisztázásával folytatódik, és jogi normakontrollal zárul. A folyamatmodell szerint a politikai döntéshozatal kollektív célok és e célokhoz vezető stratégiák mérlegeléséből áll. A politikai döntéshozatal első stádiumában ezért döntő szerepet játszanak az úgynevezett pragmatikus diskurzusok, amelyekben a döntéshozók alkalmas eszközt keresnek céljaik realizálásához, vagy a társadalom által elfogadott értékek fényében hierarchiát állítanak föl a racionálisan mérlegelt célok között (Habermas 1992a. 198). Hogy az adott közösség milyen célokat preferál, egymástól nehezen elválasztható érdek- és értékkonfliktusok alakulásától függ.

Ha értékkonfliktusról van szó, a közösség a diskurzus folytatásának következő stádiumába lép. Hogy a felek milyen típusú vitában tisztázzák értékkonfliktusaikat, az „attól az aspektustól függ, amelyből a szabályozást igénylő anyag hozzáférhetővé válik” (Habermas 1992a. 203). Ha „morálisan releváns” kérdésekről van szó – itt Habermas az abortusz, a büntetőeljárás, a bizonyító eljárás, a szociálpolitika, az adójog, a társadalmi javak elosztásának, az életesélyek egyenlőségének kérdéseit említi (Habermas 1992a. 204) –, a morális diskurzusok lesznek mérvadóak. **Ha etikailag releváns kérdésekről van szó – itt az ökológia, a környezetvédelem, a bevándorláspolitiká, a kulturális és etnikai kisebbségvédelem, valamint a politikai kultúra kérdései merülnek fel –, az „etikai-politikai” diskurzusok mérvadóak, a közösség tagjainak önértelmezési processzusai, „a közös életformára”, „közös belső összhangra” reflektáló viták és értelmezések.** Komplex társadalmakban Habermas szerint is gyakori, hogy a vitázó felek között nem jön létre konszenzus egyetlen általános érdekekben, és nem rajzolódik

ki egyetlen érték egyértelmű elsőbbsége. **Konszenzus híján utat kell nyitni a kompromisszumos megoldásnak.**

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

Kompromisszum esetén fennáll a veszélye annak, hogy a döntéshozatal részévé válnak kontrollálhatatlan ígéretetek és fenyegetések, ellenőrizhetetlen hatalmi tényezők, amelyek – Habermas szavaival – „a közösen használt nyelvet megfosztják illokúciós kötőenergiáitól” (*Bindungsenergien*), és „a nyelvhasználatot perlokúciós hatások stratégiai nyereségére” korlátozzák (Habermas 1992a. 205). **A racionális vélemény- és akaratképzés „diskurzív lánc” megszakad, ha a diskurzus résztvevői nem teszik diskurzus és racionális mérlegelés tárgyává a méltányos kompromisszum és megegyezés feltételeit.** A *folymatmodell* szerint ezért a politikai döntéshozatal következő stádiumát az „eljárást szabályozó tárgyalások” képezik. A diskurzuselv közvetetten érvényre jut, ha a tárgyalófelek kényszermentes diskurzusban, egyenlő tárgyalási pozícióból tárgyalják meg a méltányos megegyezés feltételeit (Habermas 1992a. 206).

Születhet olyan legitim törvény vagy politikai irányelv, amely érdekegyeztetés és kompromisszumképzés eredménye, ha a felek egy racionális vitában egyetértenek abban, hogy e kompromisszum mindenkinek egyenlő érdekében áll. Habermas szerint a méltányos kompromisszum megszületésének feltételeit a tárgyalófelek etikai-politikai kontextustól független morális diskurzusokban alapozhatják meg vagy igazolhatják utólag. Ha egy közösség célkitűzéseinek mérlegelése a csoportidentitást erősítő, a közös életformára és a hagyományokra reflektáló etikai-politikai diskurzusokban történik, e diskurzusok eredményé-

nek is – ugyanúgy, ahogy a kompromisszumos döntésnek – ki kell állnia az igazságosság, a morális normák próbáját.

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

A deliberatív politika eszményének és a folyamatmodellnek az ismeretében cáfolható Steinhoff feltevése, miszerint a diskurzuselvből az következik, hogy csak azt a törvényt, szabályt tekinthetjük legitimnek, amelynek alapja a döntés végkimeneteléről alkotott teljes konszenzus. E feltevésnek ellentmond a liberális kompromisszum beengedése a politikai döntéshozatalba. Levonhatjuk azt a következtetést, hogy a diskurzuselv értelmében nemcsak az a törvény vagy norma legitim, amelyet a diskurzusban résztvevő felek közvetlenül helyeselnek. A törvények vagy cselekvési normák közvetlen helyeslése inkább a tipikus republikánus szemében ideális, aki szerint egyes irányelvek az erényes polgárok kulturális-etikai háttérkonszenzusára támaszkodva egyöntetű helyesléssel találkozhatnak. A demokratikus döntéshozatalban megszülető törvények közvetlen, minden érintett általi helyeslése véleményem szerint Carl Schmitt szélsőséges demokráciaeszményéhez is közelebb áll, mint Habermaséhoz. Schmitt szerint a „demokratikus döntés” csak ténylegesen egyenlő polgárok homogén közösségében, közfelkiáltással, akklamációval jöhet létre, és nem a szavazófülkék magányában, nem a nyilvános vagy parlamenti vitában (Schmitt 2002. 204). A törvények vagy politikai döntések közvetlen helyesléséről vagy a magától értetődő konszenzusról előbb jut eszembe egy ilyen, tekintélyelvűségen alapuló és mesterségesen homogénné tett politikai társadalom, mint a témák, viták és vitapartnerek pluralitásúra épülő, a diszkusszió normatív alapjait folyamatosan firtató demokratikus ideál.

Habermas deliberatív demokráciájában a demokratikus döntés ugyan egy konszenzuskereső diszkusszió eredménye, de legitimitását a legkritikább esetben nyeri el azáltal, hogy a megfogalmazott törvény vagy politikai irányelv közvetlenül helyeselhető. Plurális társadalmakban a legitimitáció inkább abból ered, hogy a sokszínű politikai közösség tagjai úgy jutnak egyezsége, hogy megállapodásuk során tekintettel vannak a racionális kommunikáció és döntéshozatali eljárás feltételeire. Az elmondottakból az következik, hogy akkor legitim a döntés, ha a megállapodáshoz szükséges háttérkonszenzust a diskurzus és az argu-

mentáció szabályainak általános elismerése alkotja (Habermas 1996a. 285–286). A racionális vita alapfeltételeinek állandó szem előtt tartása és felülvizsgálata persze magas szintű önreflexiót követel meg a demokratikus társadalom tagjaitól, hiszen mindenki által helyeselhető megállapodásra kell jutniuk arról, mi történjék akkor, ha nincs konszenzus.

VI. A JOGSÉRTŐ KONSZENZUS ÉS TÖBBSÉGI DÖNTÉS LEHETETLENSÉGE

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

A jogsértő konszenzus lehetőségének vizsgálatakor érdemes megjegyezni, hogy elnagyolt Steinhoff interpretációja, amely egyenlőségjelet tesz a racionális diskurzus feltételeinek teljesülése és az emberi jogok érvényesülése közé (Steinhoff 1996. 455). Habermas úgy fogalmaz, hogy a deliberatív politika „a jogállam alapjogait és princípiumait inkább konzekvens válasznak tekinti arra a kérdésre, hogy lehet a demokratikus eljárás kommunikációs feltételeit intézményesíteni” (Habermas 1996a. 287). Az alapjogok Habermas szerint a diszkurzív politika jogállami intézményesítésének formai feltételei, amelyekről egyes jogi közösségek a jogtörténetük és etikai életformájuk alapján más és más interpretációt nyújthatnak (Habermas 1996b. 252). Az alapjogoknak ez az életformától függő interpretációja a folyamatmodellben utólagos jogi diskurzusként és normakontrollként jelenik meg.

A racionális diskurzus és az argumentáció szabályainak általános elismerése nem azonos a liberális jogok elismerésével, de mégsem választható el attól. Habermas megfontolásait figyelembe véve arra a következtetésre juthatunk, hogy a deliberatív demokrácia döntéshozói a legitim döntéshez szükséges háttérkonszenzus megteremtéséhez nem közvetlenül az alkotmányban rögzített alapjogokhoz fordulnak, hanem a racionális diskurzus feltételeihez. Mivel azonban jogállami keretek között a diszkurzív döntéshozatalt a jogok garantálják, a deliberatív politika nem rendelheti alá az alkotmányos alapjogokat a politikai vélemény- és akaratképzés tetszőleges eredményének (Habermas 1996a. 287). Az alapjogok tehát védelmet élveznek a deliberatív demokráciában, és nem írhatja felül őket sem a közösség etikai konszenzusa, sem a Steinhoff által elképzelt, egész emberiségre kiterjedő jogellenes konszenzus. Ezek az alapjogok viszont az életformák szempontjából szabadon interpretálhatók.

A deliberatív politika eszményét vizsgálva cáfolható Steinhoffnak az az ellenérve is, hogy többségi döntéssel olyan határozat születhet, amely sérti az emberi jogokat. Habermas a többségi szabály Julius Fröbel-től kölcsönzött értelmezésével a *Népszuverenitás mint eljárás* című tanulmányában felvázol egy lehetőséget arra az esetre, ha sürgető a közös életünket szabályozó törvény megalkotása, de nincs konszenzus (Habermas 1992b). Steinhoff rosszul interpretálja a habermasi többségi szabályt, amennyiben úgy gondolja: a többségi szabály azáltal, hogy a döntés ésszerűségének kritériuma, a legitim törvényhozás kizárólagos forrása. Ennek a gondolatnak a valós demokratikus döntéshozatal is ellentmond. Ha egy parlamentben olyan többségi döntés születik, amely súlyosan sérti az emberi jogokat, az alkotmánybíróság az alkotmány szellemében felülbíráhatja a döntést.

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

Az sem helytálló ellenérv azzal szemben, ahogyan Habermas a többségi szabályt interpretálja, hogy amiatt veszélyezteti a valós demokráciákat, mert ugyanannak a kérdésnek az újbóli terítékre kerülése „időpocsékolás és felesleges” (Steinhoff 1996. 453). Ennek az érvenek a cáfolatához nem kell a habermasi diszkurzuselmélet elvont levezetéseihez folyamodnunk. Elég arra gondolni, hogy nehéz elképzelni azt a parlamentet, ahol ugyanazok a kérdések – ha nem is feltétlenül a jobb érv megtalálása céljából, de – a változó külső körülmények, a hatalmi helyzet vagy a politikai szereplők kicserélődése, szemléletváltása miatt ne kerülnének újra és újra napirendre. Napjaink politikai vitáiban is azt tapasztalhatjuk, hogy egy parlamenti szavazás, országgyűlési választás vagy népszavazási döntés után sem csengnek le azok az érvelések, amelyek az adott döntés mellett vagy ellen szólnak. Nem tűnne a politikai élet legdemokratikusabb szereplőjének, aki egy megszületett döntés után arra hivatkozva hátráná el az új érveket és ellenérveket, hogy időpocsékolás a vita folytatása, mert az ügyben már döntés született. A deliberatív demokráciában – úgy tűnik – sem a közösség etikai konszenzusára, sem a többségi szavazásra támaszkodva nem születhet olyan legitim döntés, amely veszélyezteti a diszkurzivitás alapjait.

VII. A DEMOKRATIKUS DÖNTÉSHOZATAL STÁDIUMELMÉLETÉNEK PROBLÉMÁI

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

A kérdés megválaszolásához először foglaljuk össze, honnan ered az emberi jogok érvényessége a folyamatmodell és a deliberatív politika habermasi eszménye szerint. Habermas szerint az emberi jogok „szubsztanciái” a demokratikus jogállamban a racionális vélemény- és akaratképzést lehetővé tevő, a racionális diskurzus pártatlanságát biztosító formai feltételek (Habermas 1992a. 135). A habermasi folyamatmodellből következik, hogy a racionális diskurzusok feltételeinek érvényesülése nem adódik közvetlenül az emberi jogok elismeréséről szóló „a priori konszenzusból”,⁵ és nem is az érvelés evidens alapjaira vonatkozó „transzcendentális reflexió” közvetlen eredménye. A racionális diskurzusok feltételeinek tisztázása nem lehetséges monologikusan, e feltételek érvényesülésének megítélése a diszkurzív közösség kompetenciája. E feltételeket Habermas a közösség kontextustól független, univerzális igazságosság-diskurzusában, azaz a morális diskurzusokban tartotta igazolhatónak. Az emberi jogok, vagy Habermas szavaival: az alapjogok a racionális diskurzusok e feltételeire vezethetők vissza. Az alapjogok – ahogy az korábbi elemzéséből kiderült – azt mutatják meg számunkra, hogyan intézményesülhetnek a korlátozatlan racionális diskurzus feltételei a demokratikus jogállamban. Ezek az alapjogok viszont nem az univerzális morális diskurzusokban válnak megragadhatóvá számunkra, és nem a „transzcendentális tisztaság állapotában” adóttak, hanem az elnyomás kontextusaira is érzékeny korlátozatlan diskurzusokban és államunk alkotmányos tradíciójának interpretációjában (McCarthy 1996. 346).

Röviden jegyezzük meg: az a törekvés, hogy az emberi jogok és a népszuverenitás összefüggését úgy igazoljuk, hogy az alapjogokat a racionális diskurzus jogállami keretek között érvényesülő alapjainak tekintjük, liberális szempontból csak nehezen elfogadható. E modell szerint ugyanis az ember privát autonómiáját biztosító szubjektív szabadságjogok nem közvetlenül abból nyerik érvényességüket, hogy az individuum mint önérték védelmet érdemel. Inkább abból, hogy – például a jogi kódok intézményesítésével, a diskurzusban résztvevő racionális, autonóm individuum megteremtésével – hozzájárulnak egy jogállami szintű diskurzus megteremtéséhez. Ebből a szempontból úgy tűnik, hogy a nyilvános autonómia – Habermas szándékai ellenére – dominánsabb szerepet játszik politikai koncepciójában, mint az egyén privát autonómiája. Megfontolandó tehát Steinhoff

⁵ Apel kifejezése, szerinte a komoly érvelés evidens alapjai „a priori konszenzusra képesek” (Apel 1992. 89).

kérdése, hogy az emberi jogok nem jelentenek-e többet azoknál a feltételeknél, amelyek között „a politikailag autonóm jogalkotáshoz szükséges kommunikációs formák a maguk részéről intézményesülhetnek” (Steinhoff 1996. 454).

Más szempontból is belátható: Habermas szintézistörekvése, hogy a liberális jogvédelmet és a republikánus demokrácia eszményét összeegyeztesse, csak részben sikeres. Habermas szerint, ha a politikai döntéshozatal a felvázolt ideális feltételek között zajlik, tehát reflexív, a racionális diskurzus feltételeit szem előtt tartó polgárokkal és a folyamatmodell „menetrendje” szerint, valamint morális felülvizsgálattal, a döntéshozatal a racionális diskurzusok formai feltételeit nem sérti. Problémát jelenthet azonban, hogy a folyamatmodell nem életszerű, és több problémát, tisztázatlanságot is felvet. Probléma például, hogy Habermas a racionális akarat- és döntéshozatal ideális modelljeként jellemzi (Habermas 1992a. 203), de nem ad felvilágosítást arról, mennyiben térhet el tőle a reális döntéshozatal, hogy eredményét még legitimnek tekinthessük.

Problémát jelent az is, hogy Habermas az egyes diskurzustípusokat a diszkusszió egyes stádiumaként mutatja be (Habermas 1992a. 203). Nem vonom kétségbe, hogy a reálisan zajló demokratikus diskurzusokban analitikusan megkülönböztethető a morális és etikai szempont, de kétlem, hogy egy kérdés „morális vagy etikai relevanciája” kell eldöntse, mely mederbe terelődik a diskurzus. Érthetetlen például, miért sorolja Habermas a szociálpolitika kérdéseit egyértelműen a „morálisan releváns” kérdések közé. Szociálpolitikusok gyakran hangoztatott állítása, hogy az igazságos szociálpolitikai irányelvek megalkotásánál nem pusztán univerzális sémákra kell hagyatkoznunk, hanem tanulmányoznunk kell például a szegénység adott társadalmon belüli történetét és jellegzetességeit, valamint az állami politika és a társadalmi mozgalmak erőterének történetét is (pl. Ferge 1998. 12). Ez összecseng Habermas korábban ismertetett álláspontjával, mely szerint az univerzális elvekre való hivatkozás az életformák kontextusainak figyelembevétel nélkül elnyomáshoz vezethet.

Támadható az is, hogy Habermas az ökológiai problémákat egyértelműen „etikailag releváns” kérdésekként kezeli. Ökopolitikai szerzők szerint a következő nemzedékek fennmaradását szolgáló környezetvédelmi irányelvek pusztán opcionálisan választható politikai irányelvekké válnak, ha csak etikai és nem morális szempontból kell megítélnünk őket (Brulle 2009. 102).⁶ Kérdés az is, hogy a kulturális-etnikai kisebbségek védelmekor, vagy a bevándorlás-politika kérdéseinél miért kell elsősorban az etikai szempontokat szem előtt tartani, hiszen ezeket a kérdéseket abban a pillanatban, ahogy felmerültek, univerzális, emberi jogi szempontból is meg kell ítélnünk. Az is felhozható a folyamatmodell „menetrendjével” szemben, hogy civil vitapartnerek és a politikai törvényhozók gyakran már annak tudatában folytatnak politikai vitát, hogy olyan törvénynek kell meg-

⁶ Habermas „nyelvi fordulataának” átfogó ökopolitikai kritikáját lásd: Wehling 2009. 87–116.

születni, amely illeszkedik a közösség jogrendjébe, a jogi diskurzus ezért sosem utólagos. Rövid kritikám összecseng Thomas McCarthynek – Habermas ismert angol elemzőjének – észrevételével. Habermasnak – aki a népszuverenitás elve és az emberi jogok diskurzusban való összeegyeztetésére törekszik – az érvelés folyamatmodelljének kifejtése helyett olyan modellt kellett volna alkotnia, amely a diskurzustípusok dialektikus viszonyát mutatja be, és amelyben az etikai, morális és jogi érvelések egymásból építkeznek (McCarthy 1996. 347).

VIII. ÖSSZEGZÉS

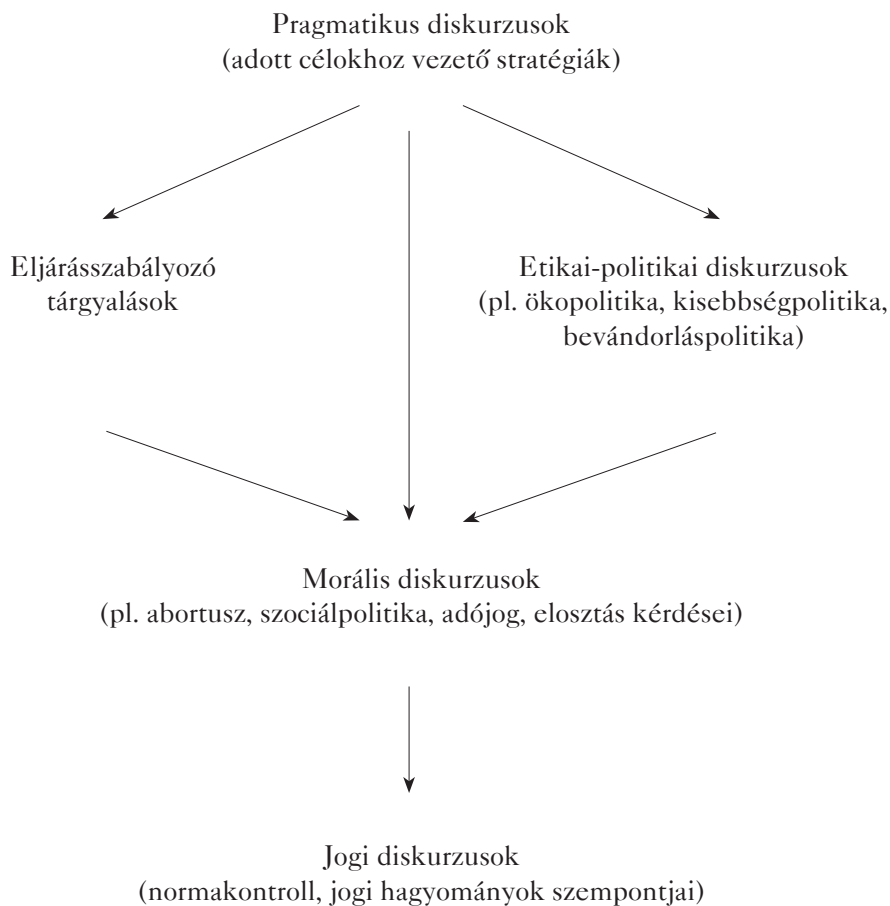
Tanulmányom alapján összességében megállapítható, hogy a habermasi diskurzuselv és a deliberatív politika eszményének tanulmányozásával elháríthatók Steinhoffnak a népszuverenitás és az emberi jogok összeegyeztetéséről szóló legfontosabb kritikái. Láthattuk, hogy a diskurzuselv levezetése rekonstruálható,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

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

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

IRODALOM

- Alexy, Robert 1978. Eine Theorie des Praktischen Diskurses. In W. Oelmüller (szerk.) *Normenbegründung, Normendurchsetzung*. Paderborn, UTB-Schöning.
- Apel, Karl-Otto 1992. A diszkurzus-étika határain? In uő *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*. Ford. Felkai Gábor. Különlenyomat. *Magyar Filozófiai Szemle*. 36/3–4. Budapest, Áron Kiadó.
- Brulle, Robert J. 2009. Habermas és a Zöld politikai gondolkodás: Két út találkozása. In *Oikosz és Polisz. Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan – BCE – PPKE-JÁK – Végegylet.
- Ferge Zsuzsa 1998. *Fejezetek a magyar szegénypolitika történetéből*. Budapest, Kávé Kiadó.
- Forst, Rainer 1992. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1992a. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1992b. Volkssouveränität als Verfahren (1988). In *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1996a. Drei normative modelle der Demokratie. In *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1996b. Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1983/2001a. Morális tudat és kommunikatív cselekvés. In *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- Habermas, Jürgen 1983/2001b. Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához. In *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó. (A tanulmány eredetije: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In uő *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.)
- Habermas, Jürgen 2001. A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról. In *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- Lukes, Steven 1982. Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason. In John B. Thompson – David Held (szerk.) *Habermas: Critical Debates*. London, Macmillan.
- McCarthy, Thomas 1996. Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions. *Rechtstheorie* Vol. 27. (*System der Rechte* – Habermas-Sonderheft.)
- Schmitt, Carl 2002. A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte (1926). In *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- Steinbock, Uwe 1996. Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats. *Rechtstheorie* Vol. 27. (*System der Rechte* – Habermas-Sonderheft.)
- Steinbock, Uwe 2009. *The Philosophy of Jürgen Habermas – A Critical Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Wehling, Peter 2009. Az egyén, a társadalom és a természet dinamikus alakzatai: kritikai elmélet és környezetszociológia. Ford. Tordai Bence. In Scheiring Gábor – Jávor Benedek (szerk.) *Oikosz és Polisz. Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan – BCE – PPKE-JÁK – Végegylet.



Az ésszerű politikai akaratképzés folyamatmodellje. Forrás: Habermas, Jürgen 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 207.