

Az emberi jogok mint az egyetemesen érvényes jogrend alapjai

„1848. március 15-én – midőn az emberi szabadságjogokat proklamálták, tudva (de ha nem tudva is, mindegy) – az emberi szabadságjogok védelmével a nemzeti szabadságot biztosították. Mert hogy lehessen szabad egy nemzet, mely nem ismeri el az emberi szabadságot? Az a kollektívum, melynek egyesei szolgaságra vannak kárhóztatva, maga is csak szolga lehet. Avagy, az a nemzet, amely fiait csak szolgálékúségre, a szabad gondolat, bírálóat visszafojtására tanította, amely az egyéniséget hivatalból elnyomta, és az egyformaságnak emelt oltárt, vajon az a nemzet nem fog-e adandó alkalommal nemzeti szabadságáról is könnyen lemondani? ¹

Amikor az alábbiakban azt állítjuk, megfontolásaink kanti intenciókon alapulnak, akkor olyan jól ismert alapelvekre gondolunk, mint jog és erény szétválasztása, a közjogi igények minden egyes érintettel szembeni igazolásának feltétlen követelménye, a republikánus „öntörvényadás” és a közügyekben a racionális megfontolások érvényre jutása, a jogrendszer legitimitásának bizonyos minimális és univerzális erkölcsi mércékhez való hozzákapcsolása, valamint a közhatalom olyan felfogása, mely a legitim kényszer felhatalmazásán alapul, amelyhez e kényszer szervesen és elválaszthatatlanul hozzátartozik. Kant politikai- és jogfilozófiájában mindezek együtt és koherensen vannak jelen (vö. Rosen 1993). Inkább csak érintőlegesen foglalkozunk ezért Kant erénytanával, és elsősorban a politikai igazságosság, illetve a jogelmélet kérdésköréhez tartozó problémákat tárgyaljuk. Elsősorban nem Kant, hanem olyan kortárs szerzők műveire támaszkodunk, akik az említett intenciókat napjaink demokráciáira való tekintettel újrafogalmazták és filozófiájukban érvényre juttatták úgy, hogy azok legfőbb vonásaikat – mint az univerzalista-deontológiai megközelítés, individualizmus, etc. – megtartották, miközben a demokratikus legitimitás, globalizáció és integráció körükben felmerülő kérdéseire is produktívan alkalmazhatónak bizonyulnak.

Nézetünk szerint nem Jóska, Sára, Tercsi, Fercsi, Kata, Klára kényétől-kedvétől függ, hogy miféle jogokat hajlandók egymás számára elismerni; a „többség dönt” elve nem rokonszenves a számunkra. Sem egyénként, sem pedig közösségként nem rendelkezünk mások jogai felett oly módon, hogy nagylelkűen osztogathatnánk azokat.

¹ Részlet Sólyom László altábornagy 1942. III. 15-én kelt naplójegyzetéből. Lásd: Sólyom Ildikó: *Megtörténhetett?* Szeged, 1988, JATE, 322.

Meg vagyunk róla győződve, hogy a jogok nem a szükségletek meghatározásából vezethetők le, így valamely jogrend legitimitásához nem elegendő arra hivatkozni, hogy Jóska, Sára, Tercsi és a többiek háza táján ezt vagy azt így és így csinálják. Itt azonban súlyos kérdések merülnek fel: mi a létmódjuk ezeknek az elidegeníthetetlen emberi jogoknak, és milyen kritériumokon alapul a legitim jogrend? A politikai igazságosság elméletét író Kant, mint mondani szokták, a jog- és politikai filozófia két óriása, Hobbes és Rousseau vállán áll: ahhoz, hogy jogrend keletkezzék, Jóska, Sára, Tercsi és társaik fel kell, hogy hatalmazzák X-et (közhatalom), hogy jogaikat gyakorolni tudják. Ez a felhatalmazás azonban nem lehet akármilyen, nem fejeződhet ki X – ismert nevén: a Leviatán – teljhatalmában: ahhoz, hogy igazságosnak tekintsük, az érintettek öntörvényadásán kell alapulnia. Természetesen a felhatalmazás nem azt jelenti, hogy Jóska, Sára és Tercsi konkrét erkölcsi tartalom vagy valamilyen konkrét program végrehajtásához adná felhatalmazását. Ennyiben igaza van Hans Kelsennek és a jogi pozitivistáknak, hogy minden tetszőleges tartalom jogi előírás formáját öltheti (vö. Kelsen 1960, 201). Azonban, Szent Ágostonnal szólva, a jogrendet, az állam által alkalmazott erőszakot világosan meg kell különböztetni valamiféle rablóbandától. Az álláspontunk szerint a minden jogrend esetében érvényes kényszer ama körülménynek köszönheti a legitimitását, hogy a legitim jogrendben a kényszer alkalmazóinak és elszenvetőinek érdeke egybeesik, így nem idegen kényszer és nem pusztán erőszak alkalmazására kerül sor. E mozzanatban a jogrend igazságosságának kanti értelemben transzcendentális ismérvével van dolgunk, amely implicit módon minden jogelméleti megfontolás hátterében szükségképpen kimutatható (vö. Höffe 1987, 169-170).

Az emberi jogok mint a pozitív joghoz képest normatív értelemben elsődleges, a pozitív jog „fölött” álló jogok, a világméretű jog- és békerendszer legitimitációjának alapját képezik. Az emberi jogok világviszonylatban érvényes mivoltát állítva – Kanttal szólva – gyanús pleonazmusba is keveredhetnénk, hiszen normatív értelemben az emberi jogok magától értetődően univerzális érvénnyel rendelkeznek, amennyiben valamennyi embert, fajra, nemre, stb. való tekintet nélkül megilletnek: nem csupán polgár mivoltában, hanem emberi mivolta okán.

„Miután az alapvető jogok olyan individuális jogok, melyek minden egyes embert az emberiséghez való tartozása révén illetnek meg, minden egyes embernek lehetősége kell, hogy legyen arra, hogy az alapjogokat perelhesse azon állammal szemben, amelyben él, függetlenül a mindenkori érvényes alkotmánytól, adott esetben pedig a világtársadalommal (Weltgemeinschaft) szemben is.” (Zanetti 2002, 10)

A Hobbes-féle kontraktualizmustól eltérően a kanti állam nem azzal tesz szert legitimitációjára, hogy valamennyi ember a racionális választás vagy a felvilágosult ön-

érdek alapján járulna hozzá, hanem a gyakorlati ész követelménye fejeződik ki benne: az eszes lények természetes jogának pozitív, tételes joggá való átalakítását parancsolja meg. Az ilyen lények együtt kénytelenek élni, mégpedig a javak, terület, stb. tekintetében fennálló szűkösség feltételei, azaz konfliktushelyzetek közepette. Ennyiben Kant fenntartja Hobbes konfliktus-premisszáját, de Hobbes egyéb antropológiai előfeltevései fölöslegessé válnak. A természetes jognak e pozitív tétele azonban mindaddig tökéletlen, amíg a társadalmi szerződés nem teljesedik be: az emberek összessége között kell megkötetnie. Mivel az állam a jog megvalósulásának, érvényesülésének szükségszerű feltétele, ebből következően a világállam a szabadsághoz való eredeti általános emberi jog megvalósulásának, érvényre jutásának feltételét képezi. Hobbes és a kora újkori természetjog pozícióitól Kant álláspontja abban különbözik, hogy a polgári állapotba való belépést korántsem a természeti állapotban meglévő jogok racionálisan szükségszerű feladásának vagy elkerülhetetlen viszonylagossá tételeként tekinti, hanem a szabadságjogok érvényesülési feltételének. Ennek megfelelően a világállam sem stratégiai-pragmatikus szempontból előnyös, hanem a jogi morál parancsolja meg, illetve teszi szükségszerűvé (vö. Horn 1996, 233).

Az emberi jogok hiánytalan érvényre juttatása, vagyis világszerte érvényes pozitív jogi garanciákká történő alakításuk mindmáig befejezetlen folyamat. A huszadik század közepén, illetve második felében jókora előrelépés mutatkozott a pozitív jogba való beültetésük terén, amihez az emberiség által elszenvedett, olykor példátlan jogtalanságok adták az impulzusokat. Ez a folyamat napjainkban is töretlen – miközben továbbra is sorjáznak a modernség megoldásra váró, jogi szabályozásért kiáltó problémái –, de a felgyülemlett tapasztalatok arra intenek, hogy az emberi jogok igazolását szolgáló normatív összefüggésrendszert folyvást szem előtt tartva, a gyakorlati ítélőerő révén megóvjuk az emberi jogok fogalmát attól, hogy parttalanra válva „inflálódjon”.

Látnunk kell, hogy a legalapvetőbb emberi jogokat övező konszenzust leszámítva, nincs egységes „katalógus”, amelyet valamennyi állam és politikai közösség egyaránt elfogadna. Valószínűleg a jövőben sem lesz ilyen, hisz az emberi együttélés során a konfliktusok újabb és újabb forrásai alakulhatnak ki, amilyen például a tudományos-technikai feltételek változásainak hatása a munkához vagy az információ biztonságához való jog esetében. Az emberi együttélés közös felelősségen alapuló szabályozását ugyanakkor mindig a normákról folyó – politikai – diskurzus kíséri, amelynek kimenetelét nem lehet előre meghatározni, vagy egyszer és mindenkorra rögzíteni.² Mindaddig azonban, amíg nem létezik politikai-jogi értelemben is szervezett „világtársadalom”, azaz világméretű jog- és békerendszer, addig minden egyes állam a maga módján teszi pozitív joggá az – állam intézményéhez képest elsődleges³ – emberi jogi normákat. Természetesen a szubszidiaritás elvének megfelelően,

mindig is lesznek különbségek megvalósításukat illetően, de csak a világgöztársaság meghatározta keretek között: a világgöztársaság ugyanis a legfontosabb, minden jogrend legitimitásához elengedhetetlen – azok transzcendentális lehetőség-feltételeit képező – emberi jogok betartatását szavatolja. Aprónak tűnő, mégis fontos különbségtévés: az emberi jogok helyett emberi jogokról tanácsos beszélni; hiszen, mint utaltunk rá, az emberi jogok története a „szabadság interszjektív története”, amely újabb és újabb kihívásokra válaszolva folyvást korábban nem létező mozzanatokkal gazdagodik, miközben alappillérei, keretei – a transzcendentális jogi elvek – változatlanok maradnak (vö. Höffe 1984, 125–149). A „finomhangolás” tehát mindig lezáratlan marad, minthogy folyvást végezni kell.⁴

Az emberi jogok fogalma markánsan a modernitás tapasztalatainak hatására alakult ki, és jelent meg a társadalmi együttélés sajátosan modern körülményei közepette

² Rainer Forst főképpen Rawls-ra és Walzerre („thick and thin”) támaszkodva rámutat, hogy a politikai igazságosság univerzálisan érvényes minimális követelményeinek eleget téve valamely népnek, politikai közösségnek joga van az önrendelkezéshez: „az igazságosságra vonatkozó saját projektek” műveléséhez (vö. Forst 1996, 215–232; 229–230).

³ Az állam ugyanis az alapvető, fundamentális emberi jogokat, mint pl. az élethez és testi épséghez való jog, nem megadja, vagy adományozza, hanem szavatolja. Ezek a jogok konkretizálásra szorulnak, majd érvényt kell szerezni nekik, ki kell kényszeríteni őket. Mivel azonban az állam meg is sértheti, vagy meg is tagadhatja e jogokat, ezért szükséges az ún. liberális önvédelmi jogok bevezetése.

⁴ Ismeretes, hogy napjainkban a mások cselekvési szabadságába való beavatkozás egyre perfidebb eszközei alakulnak ki; ilyenek a technikai fejlődésnek köszönhetően az – illegális – információ-szerzés területén fellépő, az „intelligens por” bevetésével is fémjelezhető új lehetőségek. Mindezzel a jogalkotásnak is lépést kell tartania; viszont az állami szervek is visszaélhetnek ezekkel az eszközökkel, sőt sokan a szabadság ellen irányuló komoly fenyegetést látnak abban, ahogy az állam is egyre inkább él a megfigyelés és adatgyűjtés rafinált eszközeivel. A döntő kérdés az, hogy lépést tud-e tartani a jogállami és a „civil” kontroll – mint az ügyészség működése, vagy a kritikai nyilvánosság és az emberjogi szervezetek fellépése – a megnövekedett technikai lehetőségek alkalmazásával. A kamerák természetesen a bűnüldöző szervek jogsértéseit is rögzítik, ami visszaélések esetén botránnyá és precedenssé nőheti ki magát, ekként erősítve a jog uralmát és a jogállamiságot. Az újmódi fegyverek azonban gyakran tökéletlenebbek, mint azt gondolnánk. A bevezetés előtt álló biztonságtechnikai vívmányokról gyakran kiderül, hogy a találékonyabb kamaszgyerekek túljárnak az „eszükön”: az ujjlenyomatot azonosító berendezések esetében elegendő egy fóliára nyomtatni a kívánt ujjlenyomatot, melyet aztán az ember az ujjára ragaszt; írisz-felismerő szerkezeteknél ugyanez kontaktlencsével oldható meg. Sokat tapasztalt alkotmányjogászok osztják a véleményt, hogy a régi, jól bevált szabadságjogokon alapuló rendelkezéseket – a magánszféra tiszteletben tartása, vizsgálati fogság, stb. – elegendő kellő szigorral betartatni. Sokak számára ezek újabb megerősítésének kívánalmát jelenti a biztonság területén napjainkban zajló versenyfutás hiábavalósága. Ugyanakkor kézzelfogható eredményt produkált a mobiltelefonok és az Internet figyelésével végrehajtott felderítés a madridi és a londoni merényletek, valamint az állítólagos elhárított kísérletek esetében.

kiéleződő nehézségek egyik következményeként.⁵ A kiváltó okok strukturális jogtalanságok: az abszolutista és despotikus elnyomás, a vallásüldözések és a vallásháborúk, a kizsákmányolás modern formái, s a modernitást jellemző egyéb visszasságok. Az „emberi jogok” megjelenése e visszasságokra adott politikai-jogi válasznak tekinthető. A felvilágosodás talaján állnak, nem adva fel az ész normatív, törvényadó erejébe vetett hitet. Mégsem valamiféle haladás-optimizmust képviselnek. Komolyan véve és következetesen alkalmazva a felvilágosodás kritikai intencióját, zenei metaforával kifejezve: a modernitás szólaimainak kontrapunktjait képezik.

Az emberi jogok normatív megalapozása, noha egyes alapelveik már a keleti magaskultúrák számára is ismertek voltak⁶, az újkori politikai filozófia nagy műveiben történik meg. Joggal tekinthetjük e fejleményt a politikai-jogi morál kopernikuszi fordulataának (vö. Höffe 1991, 302–316). Az arisztotelészi emberkép teleológiai modelljét, az emberi élet megvalósítása szempontjából alapvető, az emberre sajátosan jellemző és kitüntetett jelentőségű „jó” elképzelését az emberi szubjektum – társas – cselekvőképességének transzcendentális legitimációjára vonatkozó vizsgálódások váltják fel. A gyakorlati filozófiában teljes nézőpontváltás játszódik le, amennyiben a törekvés modelljét – a „jó” teloszat – az akaratra épülő etika váltja fel (vö. Höffe 1999, 192). Hobbes és Locke filozófiájának hatására felértékelődik és merőben új – a politikai *realitás* számára is mérvadó – szerephez jut a társadalmi szerződés kora újkorban még csak *modo philosophico* létező gondolatkísérlete⁷, amely végső soron minden hatalmat a néptől származtat⁸, a „népet” politikai közösségként, az individuumok összességéeként, disztributív értelemben véve. A politikai filozófiai liberalizmus „individualizmusa” azonban a komunitáriusok vádjainak ellentmondva legitimációs individualizmus, s mint ilyen a társadalmi együttélést lehetővé tevő feltételek igazolását szolgálja. A társadalmi szer-

⁵ Igaza van Otfried Höffének, hogy a *conditio humana* a cselekvőképességet tekintve eredendően konfliktusos: a választási lehetőségek túláradó bőségével szembesíti az egyént, magával hozza annak szükségességét, hogy a szervezett politikai uralom, a polgári és a büntetőjog működésbe lépjen (vö. Höffe 1996, 152). Az újkor, a polgárosodás feltételei kiélezik az *egyén* szabadságával és méltóságával kapcsolatos kérdéseket.

⁶ Karl Jaspers ezt a korszakot nevezi tengelykorszaknak. Ekkor következett be az univerzális erkölcsi elvek megjelenése, mint például a jótékonyosság helyeslése, a másoknak való károkozás kikényszeríthető tilalma, stb. (vö. Jaspers 1952, 87). A témához lásd még: Schockenhoff 1996, 124–127.

⁷ A skót Georg Buchanan (megh. 1852), François Hotman (megh. 1590), Etienne de La Boétie (megh. 1563), Johannes Althusius (1557–1638) és Hugo Grotius (1583–1645) tartoznak a szerződéselméleti gondolkodás úttörői közé (vö. Röd 1994, I, 461–462).

⁸ Virginia Bill of Rights (Section 2), a francia forradalom alkotmánya (3. cikkely), a modern alkotmányok általában (vö. Höffe 1991, 308).

ződés metaforája – mind jogi, mind államelméleti alkalmazását tekintve – olyan mérce, amely egyszerre legitimál és limitál az adott viszonyok kritikai megítélését szolgálva (vö. Höffe 1998, 308). Kimagasló világossággal, legfontosabb elemeit összefoglalva és koherensen rendszerezve Immanuel Kant fejtette ki e legitimáció összefüggés-rendszerét. A politikai-jogi gondolkodás e csúcsteljesítménye – kiküszöbölve elődeinek egyoldalúságait – az újkori alkotmányos jogállam morális megalapozásához lényegében minden olyan sarkalatos szempontot tartalmaz, amely az emberi jogok korszerű elméletének megfogalmazásához szükséges. Az emberi jogok e kanti megalapozása az egyenlő – cselekvési – szabadság és a sérthetetlen emberi méltóság transzcendentális alapelvéből, illetve normatív-ideális – tulajdonképpen „metafizikai” – tényből indul ki. A Kantot követő univerzalista morálfilozófiai és társadalomfilozófiai elméletek Kantnak ezt a gondolkodói teljesítményét tekintik mintának, így „korszerűsítésével”, továbbfejlesztésével kísérleteznek. Az itt tárgyalt gondolkodók közül talán a tübingeni társadalomfilozófusnak, Otfried Höffének sikerült a legkövetkezetesebben explikálnia, a modern társadalmak életfeltételeire tekintettel kibontania és igazolnia az igazságos jogrend alapvető eszméit és összefüggéseit politikai-szerződéselméleti fundamentál-filozófiája segítségével.⁹

Az emberi jogok eszméjére, miként már utaltunk rá, valósággal záporoznak a vádak. Bentham-hez hasonlóan sokan „merő értelmetlenségnek” tartják őket (vö. Pinzani 1999, 1–25), míg mások – miként Alasdair MacIntyre – legfeljebb olymértéig bíznak létezésükben, mint a boszorkányokéban vagy az egyszarvúakéban. Vannak akik – mint Carl Schmitt is – valamiféle világméretű összeesküvést¹⁰, illetve kulturimperializmust gyanítanak a háttérben.¹¹ A részint felvilágosodás-ellenes „kul-

⁹ Miként Höffe is utal rá, a kortárs univerzalista gondolkodók – mint a kanti örökséghez ragaszkodó Jürgen Habermas, a nemrégiben elhunyt John Rawls vagy mindkettejük fiatal tanítványa, Rainer Forst – között zajló vitákat tulajdonképpen családi vitának tekinthetjük. Habermas *Faktizität und Geltung* című művének megjelenése óta nyilvánvaló, hogy ők – az itt egyetértéssel tárgyalt többi gondolkodóhoz hasonlóan – a demokratikus alkotmányos jogállam alapvető értékeit vallják, mint amilyen a jogállamiság, a szabadságjogok, a demokrácia, a hatalmi ágak megosztása, bizonyos mértékű szociális állam, valamint felelősség a természeti környezet és a jövő nemzedékek iránt. Az alapvető értékek tekintetében másodlagosnak tekinthetjük, hogy a megalapozási viták során úgynevezett „metafizika utáni”, vagy – miként újra meg újra utalunk rá – igen minimális „metafizikai” előfeltételeket is érvényesnek tekintenek.

¹⁰ „Wer Menschheit sagt, will betrügen.” (Schmitt 1930, 39) Lásd még: Bielefeldt 1998, 123.

¹¹ „Állítólag a jog normatív nyelvében *semmi más sem* tükröződhetik, csakis a politikai önérvényesítés tényleges hatalmi igényei; ezért aztán az univerzális jogigények mögött rendszerint valamely meghatározott kollektívum partikuláris önérvényesítő akarata kell, hogy rejtőzzék.” (Habermas 1998, 180–181)

turalisták”¹², etnológusok és más partikularista-kommunitárius – jelentős részben hegelianus – nézeteket valló szerzők az emberi jogok fogalmában egy sajátosan a nyugati individualista gondolkodásból és világszemléletből mintegy „organikusan” következő konstrukciót vélnek felismerni. Az érvkészletüket motiváló szándék tisztességét nem kétségbe vonva teszünk kísérletet az emberi jogok egyetemes érvényének igazolására.¹³

Emberi jogok *realiter* természetesen léteznek, létezésük megkerülhetetlen tény. Az ENSZ-kiáltványokban éppen úgy rájuk találunk, mint a pozitív jogrendszerekben. Az emberi jogokat alapvető kétellyel illetők számára azonban nem ez a kérdés: ők az emberi jogok fogalmának létezését *idealiter* vonják kétségbe: kételyük arra vonatkozik, lehetséges-e filozófiailag megalapozni a valamennyi embert elidegeníthetetlen módon megillető jogok létezését, érvényességük szempontjából vizsgálva azokat?

A kulturalisták és a kommunitáriusok egyik gyakori érve, hogy az emberi jogok gondolata Európában – és a világ európai kultúrájú részein – csupán az újkorban, a felvilágosodás korával került a napirendre, a nem európai kultúrák gondolkodásától pedig idegen. E vádat úgy lehet hatástalanítani, hogy megkülönböztetjük az emberi jogok keletkezésének, illetve tudatosulásának síkját igazolásuk kontextusától. Ama tény, hogy az emberi jogok fogalma tértől és időtől független érvényének belátása egy meghatározott történelmi korszakban és földrajzi-kulturális térben történik meg, jótányit sem von le érvényességéből. Konstatálva, hogy az emberi jogok fogalmát világszerte ismerik, vitatják, sőt nem európai kultúrák – mint az iszlám – mintegy „örökösödési igényt” nyújtanak be rájuk, saját kultúrájukból óhajtva levezetni azt, feltételezván, hogy valójában már jóval korábban és a nyugati kultúrában tapasztaltnál meggyőzőbb erővel képviselték mindazt, ami az emberi jogok eszmeiségéhez tartozik, az emberi jogok más kultúrák számára való érthetlenségének mond ellent. Azonban sem az

¹² „Kulturalizmuson” ama nézetrendszert értem, amely „valamely politikai közösség (Gemeinwesen) az idők során kialakult politikai, kulturális, vagy vallási alakját teszi meg legfőbb normatív mércének, és ebből kiindulva az ember politikai-jogi szabadságával együtt a kulturális kreativitás mozgásterét is beszűkíti, illetve korlátozza.” (vö. Bielefeldt 1998, 17). „Az emberi jogok gondolatrendszerének kontextusában valamely ember vagy csoport ’kulturális identitása’ csupán ’indirekt’ módon válhat jogi garanciák tárgyává. Máskülönben, miként Habermas szarkasztikusan megjegyzi, a kulturális jogok egyfajta, a szabadsággal szemben ellenséges kulturális ’fajvédelemmé’ (Artenschutz) – a kihalóban lévő állat- és növényfajok analógiájára – degenerálódnának. Nem valamely kultúra ilyen és ilyen alakja, hanem csakis a kulturális identitások megőrzésének – ami azonban azt is jelenti: fejlesztésének és megváltoztatásának – szabadelvű előfeltételei képezik ama védett területet, amelyet a kulturális emberi jogok jelentenek.” (Bielefeldt 1998, 173) Az idézethez lásd még: Habermas 1993, 147–196.

¹³ Miként Wolfgang Röd nemrég rámutatott, megismerés és érdek összefüggésével már Kant is tisztában volt (vö. Röd 2005, 14).

iszlámból, sem más vallásból nem lehetséges levezetni az emberi jogok fogalmát, nem is beszélve az elsőbbségi igény megalapozhatóságáról. De valamennyi vallás és magas-kultúra joggal tekintheti a magáénak.

A kulturalisták érveivel szembeszegezhető, hogy a *változatlan* karakterű kultúrák léte pusztán legenda csupán, akár csak az a feltételezés, hogy az ember *sorsszerűen* tartoznék hozzá egy meghatározott zárt, statikus kultúrához. Valójában napjaink társadalmában számtalan, többé-kevésbé különböző kultúrájú ember él együtt. Többek között az iparosodás, a kereskedelem valamint a külföldi képzési- és munkalehetőségek következtében felgyorsult társadalmi mobilitás – amelyet a diktatórikus társadalmakban ideológiai-állami kényszer segítségével drámaivá tettek – csak még inkább összezilálta a viszonyokat. Ennek részeként kétségessé vált a „konvencionális erkölcs”, a „Sittlichkeiten”, egy meghatározott térségen belüli viszonylagos egyöntetűsége.¹⁴ A kanti erkölcsfilozófia egyik lényeges belátása, hogy az erkölcsöt nem lehet egyik napról a másikra megreformálni, vagy „leváltani”. Ráadásul az etikai szféra bizonyos értelemben egyetemesebb és szigorúbb, mint a jogi, hiszen az egész ember erkölcsiségére irányul, nem csupán a külső magatartás jogszerűségét követeli meg.¹⁵ A gazdasági alakzattá korántsem redukált liberalizmus olyan házra emlékeztet, melynek falai és gerendázatai között a különféle kommunitarizmusok legtöbbször megtalálhatja a maga helyét: „Egyetlen klasszikus liberális elmélet sem tételezi a morálnak a jog általi helyettesítését (...) Az individuális jogok (...) olyan normatív mércéket testesítenek meg, melyek va-

¹⁴ A „szocialista erkölcs” homályos feltételezése, valamint a hatalmi indoktrináció részint elnyomta a különbségeket, de másfelől pl. a Helsinki-folyamat eredményének is köszönhetően a jogrendszer nem kizárólag diktatórikus vonásokat mutatott. A *Magyar Népköztársaság Alkotmánya* 1972-es változatának 54. paragrafusában materiális értelemben vett szimmetriát tételeznek állampolgári jogok és kötelességek között, ami egyértelműen az elnyomás lehetőségét magában rejtő autoriter vonás: hiszen bármennyire is kívánatos a kötelességtudat és a kötelességteljesítés a moralitás szemszögéből, állampolgári kötelességeket – például a név szerinti szavazását, vagy a vélemény nyilvánítását – nem szabad kikényszeríteni politikai-állami eszközökkel. Az egyén méltóságát és személyes felelősségét az államnak minden körülmények között tiszteletben kell tartania. Politikai szempontból ezt szavatolja a köztársasági hatalommegosztási elv, törvényhozói és végrehajtói hatalom különválasztása, amelyet épp az egyéni méltóság tisztelete védelmében alkotmánybíráskodás is kiegészít. Ama belátás és normatív követelmény nyilatkozik itt meg, hogy a hatalom sohasem válhat valamely partikuláris erő vagy nézet kifejeződésévé. (vö. Bielefeldt 1998, 73–79)

¹⁵ Bár Kantnál mind az etikai, mind a jogi szféra a kategorikus imperatívusz a priori elvén nyugszik, de mivel a témánk a „nyilvános”, jogi-állami szféra, a külső szabadság tere, ezért – az erkölcsi és a morális elv éles megkülönböztetését követve – Kant etikájával itt csak érintőlegesen foglalkozunk.

lamely szabad, állami keretek között megszerveződő közösséget először is egyáltalán lehetővé tesznek” (Pinzani 2000, 97–129).¹⁶

Már Kant is igen meggyőzően fejtegette a társadalmi élet azon sajátosságát, hogy könnyebben tagadjuk meg egymástól az elismerést, mintsem hogy megadnánk azt. Senkit sem szabad erővel, jogi eszközökkel arra kényszeríteni, hogy mondjon le a gánccsokodásról, a rágalmazásról, pletykálkodásról és a házi sütetű nézetek, előítéletek alapján való ítélkezésről, s helyettük az észre, a kategorikus imperatívuszra hallgasson, ily módon segítve elő önmaga és mások boldogságát. A személyes motívumok csupán akkor kapnak szerepet a nyilvános szférában, ha – például egy bűntény felderítése során – különleges relevanciára tesznek szert. Az emberi jogoknak az a feladata, hogy lehetővé tegyék olyan jelképes tér, privát szféra kialakítását és fenntartását, ahol életét ki-ki szabadon és illetéktelen beavatkozásoktól mentesen építheti fel saját belátása szerint, kibontakoztathatja és működtetheti képességeit, tehetségét és lehetőleg minél pártatlanabb, intézményesített fórumokon ismertetheti el teljesítményeit mindaddig, amíg ezt jogszerűen és törvényesen teszi.

Azt jelentené vajon mindez, hogy kivészett volna a morál a nyugati társadalmakból, a politikából, a jogrendszerből? Szembe kellene tehát fordulnunk a felvilágosodás, a modernség projektjével? Nem hinnénk, ugyanis a társadalmi együttélésünk morális alapokon nyugszik: az újkori demokráciákban az erkölcs intézményesítve van jelen.¹⁷ Mindez az újkori gondolkodás és politikai praxis ama átalakulásának eredménye, amelyet Kantra utaló megfogalmazással élve a politika kopernikuszi fordulataának nevezhetünk (vö. Höffe 1991, 307). A pluralizmus tehát korántsem csak olyan episztemológiai nyereség, amely a társadalom javát szolgálván haszonelvűsége alapuló argumentumokkal alapozható meg, amiként a tolerancia sem kizárólag a feszültségek mérséklésének érveivel igazolható. A tolerancia mellett morális érvek szólnak: annak elismerése, hogy az emberi személy cselekvési szabadsággal rendelkező, felelős döntésekre képes ágens, mely döntések terhét senki másnak nem lehet, sőt nem is szabad levennie a válláról. Ezért erkölcsi kötelességünk, hogy döntési és cselekvési szabadságát tiszteljük, ezzel együtt pedig motívumait is, bár nem vagyunk szükségképpen meggyőződve azok helyességéről. Az erkölcsiség nyilvánvaló tényéből tehát nem következik a motívumok

¹⁶ Pinzani ugyanakkor rámutat, hogy még olyan szerző is, mint Hobbes, előfeltételezi a polgárerények értelmében vett morális háttérrel, azonban az adott situációban a politikai intézmények logikájára fektet nagyobb hangsúlyt.

¹⁷ Mint ismeretes, Kant nem tartozott a moráhtagadók közé: az erkölcsöt tisztázni, megvilágítani és világos formára kívánta hozni. Álláspontjából következően ember nem mondhat végső ítéletet mások erkölcsisége fölött annak ellenére, hogy a maximák univerzalizálhatósága és a kategorikus imperatívusz kijelöli a kötelesség útját. A maximák számára ugyanis az életvilágok mozzanatai szolgálnak alapul, ezért az üres formalizmus vádjá elesik.

áttetszősége még önmagunkra vonatkoztatva sem, ezért fenntartással kezelendők (vö. O' Neill 1985, 163). A politika és a politikai moralitás kopernikuszi fordulatán azt értjük, amit Kant moralitás és legalitás, a morális, illetve a jogi elv megkülönböztetésével fejezett ki: az ember cselekedeteinek szigorúan személyes ösztönzői saját belső ügye marad, míg a külső, nyilvános szabadság, a közügyek és a jogrend esetében a törvényeknek kell alávetnie magát. E törvényeknek azonban legitimnek kell lenniük, ami annyit jelent, hogy a szabad, autonóm lényként felfogott emberek számára igazolhatóknak kell lenniük. Mivel azonban az érvelésnek kényszerítő ereje van, a jogrend alapjai morális legitimitációt nyernek. Az egyes törvények természetesen pozitív törvények lesznek, az állami végrehajtó szervek kapnak felhatalmazást a betartatásukra.¹⁸ Azt viszont a közhatalom nem firtathatja, hogy betartásuk az egyén részéről milyen ösztönzők, indítékok – erkölcsi ösztönzés vagy az okosság megfontolásaiként felfogott önérdék – alapján történik: a jogszerű cselekedetek morális indíttatását kikényszeríteni nem lehet, a jogrend az egyén érényes „nevelésében” nem illetékes.

A korábban már jelzett ellenvetéseket az esetben lehet hatástalanítani, ha kimutatjuk olyan elidegeníthetetlen jogok létezését, melyek az embert minden körülmények között megilletik. A kérdést a dolog jellegénél fogva két oldalról közelíthetjük meg: az ember méltósága és szabadsága oldaláról, illetve a jog irányából. Az emberi társadalom minden esetben olyan egyénekből áll, akik egy meghatározott területen korántsem kimeríthetetlen bőségben rendelkezésre álló javakon kénytelenek osztozni. Ezek az egyének a beszéd és a gondolkodás képességével rendelkező értelmes cselekvő lények, ám nem tiszta intelligenciák – mint az angyalok –, hanem testi funkcióik is vannak. Ez pedig sérülékenységüket és a természeti javakra való ráutaltságukat jelenti, így könnyen belátható, hogy előbb-utóbb konfliktusba kerülnek egymással. Mivel cselekedvén szükségképpen befolyással vannak egymásra, és mivel akaratuk szabadságához a végsőkig, Hobbes feltételezésének ellentmondva, akár életük árán is ragaszkodnak, így végső soron maguk döntenek el, mihez is kezdenek az életükkel.¹⁹ Az együttélésre ítélt értelmes lények számára az egyetlen olyan megoldás, amely nem pusztán okos-

¹⁸ Így fordulhat elő, hogy aggályos törvények is az érvényes, pozitív jog részei lehetnek. A kihirdetést követően mindaddig, amíg hatályban vannak, végre kell hajtani azokat. Tehát, még egy alapvetően igazságos jogrendben is akadhatnak olyan mozzanatok, melyek ellenkeznek a politikai igazságosság normáival (vö. Höffe 1987, 133).

¹⁹ Szélsőséges helyzetben például mártírként feláldozhatja magát egy magasabb cél érdekében (vö. Pinzani 1999, 13 és Höffe 1987, 321).

sági-stratégiai megfontolásokból ered²⁰, hanem mindenkit egyenrangú félként kezel, ha kölcsönösen jogokat ismernek el egymás számára, vagyis közös törvényhozásnak vetik alá magukat. Mint Höffe, Kant filozófiai intencióit követő politikai igazságosság-elméletében kimutatta, minden egyest megillető – disztributív – előnyt jelent, ha olyan törvényeknek engedelmessé válnak, illetve olyan, adott esetben törvényes kényszer gyakorlására is felhatalmazott alkotmányos demokratikus társadalomban élnek, ahol a dolgok mindenki egyenlő szabadsága lehetővé tételének követelményéhez vannak szabva, és ahol mindenki alapvető érdekeit egyaránt igyekeznek tekintetbe venni. Ezt a fajta indoklást az emberi jog(ok) transzcendentális megalapozásaként foghatjuk fel, hiszen *a cselekvési szabadság, illetve a jog szükségszerű lehetőség-feltételére kérdez rá*, nem pedig a világ valamely *tényéből* indul ki, elkerülve így a „van”-ból a „legyen”-re irányuló tévkövetkeztetést.

Ezzel érintettük az emberi jogok jogrend felől történő igazolását. A fenti módon azonban mindössze néhány fundamentális emberi jogot lehet igazolni. Ilyen az élethez, a testi sérthetetlenséghez, a személyes szabadsághoz, a tulajdonhoz, a mozgás-szabadsághoz és a véleménynyilvánításhoz fűződő jog. Egyetlen politikai közösség sem csorbíthatja ezeket anélkül, hogy legitimitása kérdésessé ne váljék, hiszen az állam feladata éppen abban áll, hogy védje polgárait és tegye lehetővé számukra jogvitáik pártatlan eldöntését, valamint garantálja a privátszférát. Az emberi jogok tehát a jogrend legitimitásának kritériumául szolgálnak (vö. Pinzani 1999, 21). Az egyes államok saját hatáskörébe tartozó emberi jogokat illetően pedig – pl. a fizetett szabadság ügyében – szerteágazó és parázs viták dúlnak.

Láttuk, hogy mind Kant, mind pedig Höffe meghatározott – minimális – antropológiai előfeltevésekkel él. Bizonyos szükségszerűnek tűnő antropológiai belátásokhoz kénytelenek vagyunk ragaszkodni, illetve fel kell tételeznünk bizonyos ideális entitásokat az érvelés során. Rawls is élt az alapvető javak (basic goods, Grundgüter) feltevésével annak érdekében, hogy felállíthassa igazságosságra vonatkozó alapelveit, de helyenként Habermas is megenged ilyesféle antropológiai szempontokat (vö. Habermas 1991, 14 és Höffe 1996, 157). Mindez nem szükségképp jelenti, hogy visszaestünk, vagy benne ragadtunk volna a metafizikában. Többek között Onora O’Neill (vö. O’Neill 1985, 159–186 és Bielefeld 1998, 57) mutatott rá, hogy Kant gyakorlati filozófiájáról leperregnek ama, először Hegel, később pedig sokan mások által gyakran

²⁰ A hobbesiánus – nem eredendően morális – érvelés szerint létfenntartásunk érdekében racionális belátnunk, hogy senki fölénye nem tartható fenn szakadatlanul a többiekkel szemben, hiszen átmeneti gyengeség mindenkin erőt vehet, álmában rajtaüthetnek, stb. Ennélfogva bárkiből lehet áldozat, senki sem lehet folyvást csakis tettes: indokolt tehát kilépni a természeti állapotból.

hangoztatott vádak, amelyek a kategorikus imperatívusz ürességét és elvontságát hangoztatják. Valójában a maximák a partikuláris életvilágot már pragmatikusan elrendezett formában testesítik meg. A szigorúan általános törvény az erkölcsi értelemben vett feltétlent a maximákkal, az emberi élet során kialakított alaptételekkel közvetíti. Ilyenformán a „való élet” megélt tapasztalata, a gyakorlatias okosság megfontolásai, valamint az ítélőerő implicit módon benne foglaltatik az erkölcsre irányuló kanti reflexióban (vö. Geismann 2000, 9). Következésképpen a kanti elveket követő liberális politikai igazságosságelméletet nem érintik a liberalizmust elvont doktrínésséggel, formalizmussal vádoló kritikák.

Mind Höffe Habermas viszonylatában, mind pedig Habermas Rawls viszonylatában hangot adott meggyőződésének, hogy közöttük családi vita zajlik: a kanti örökség, elsősorban a jogi morál és a politikai igazságosság kantiánus alapelveinek vállalása mindannyiuk gondolkodását jellemzi. Jóllehet, Höffe ismételten Habermas – és a *Kritikai elmélet* legtöbb követőjének – szemére vetette, hogy az uralommentesség (Herrschaftsfreiheit) eszméjével túllépnek a politikai igazságosság normatív keretein, hiszen minden jogrendnek uralmi jellege van. Azonban Habermas jogelméletéből egyértelműen következik, hogy az alkotmányos jogállamiság kereteiben gondolkozik (vö. Höffe 1996). Az emberi jogok „megalapozásának” módszertani kérdéseit illetően azonban jelentős eltérések mutatkoznak az említett szerzők elméleteiben. Míg Habermas azt állítja, hogy a demokratikus jogállamiság és az emberi jogok egy töről fakadnak: módszertanilag egyazon forrásból, a népszuverenitás mint kommunikatív akaratképzés eljárásából származnak és egymást kölcsönösen feltételezik (vö. Larmore 1996, 209), addig Höffe és Rawls ragaszkodnak hozzá, hogy a szerződéselméleti metafora és észjogi argumentáció segítségével – a diskurzusetika nyelvén: monologikusan – meghatározhatók és igazolhatók a legalapvetőbb emberi jogok és a számukra alapul szolgáló összefüggések, olyan időtlen és egyetemesen érvényes kritériumokat testesítve meg, amelyek mellett az államnak és a jogrendnek el kell köteleznie magát. Höffe leszögezi: Habermasnak igaza van a tekintetben, hogy az erkölcsfilozófus nem rendelkezik az erkölcsi igazságokhoz való privilegizált hozzáféréssel. Ebből azonban még nem következik – folytatja Höffe –, hogy ne létezhetnének olyan univerzális feltételek, amelyek egyáltalában lehetővé teszik a cselekvési szabadságot, s mivel mindenki számára egyaránt előnyösek, következésképpen univerzális beleegyezésre tarthatnak számot. Ezeket a feltételeket a diszkurzív akaratképzés folyamán ugyan újra és újra mint „értelmeseket” (vernünftig) láthatjuk be, valójában az akaratképzés már mindig is előfeltételezi azokat (Höffe 1987, 399).

Höffe legitimációelméleti szempontból egy szinttel korábbra, a jogi szerződés szintjére helyezi a szabadságjogok kölcsönös garanciáját: a jogi állapotba lépő felek

adják meg egymásnak e jogokat, mégpedig a vad szabadságukról, az erőszak alkalmazásáról való lemondás – transzcendentális csere – révén, ily módon kölcsönösen konstituálva a jogi személy státusát, amelyben szerző és címzett alapvető egységet alkot. Az államszerződés legitimációs szintjén az államnak feladatként már csak a jogok szavatolása marad (vö. Höffe 1999, 72 és Höffe 1998, 288). Ulrich Steinvorth megfogalmazásában: az egyének között nem megengedett az elsődleges – primér – kényszer; legitím viszont a másodlagos – szekundér – kényszer az állam részéről addig a pontig, amíg a politikai igazságosság, a jog érvényesítőjének szerepében lép fel (vö. Steinvorth 1999, 42–43). Az emberi jogokat nem morális eredetű, hanem eredendően jogi fogalomnak tekintő Habermas jogállam és demokrácia belső (intern) összefüggését állító tézisével (vö. Habermas 1997a, 222 és Habermas 1997b) szemben egész sor ellenvetés hozható fel. Felróható többek között, hogy nem tesz különbséget az igazolás két síkja között: az alapvető jogok igazolását a filozófus végzi – a „dialogikus” természetű – akadémiai diszkusszió keretei között, míg az emberi jogok finom, részletekbe menő meghatározása már társadalmi viták, a demokratikus eljárás tárgya kell hogy legyen. Az alapvető igazolás feladata nem utalható a demokratikus folyamatban résztvevők illetékességébe, hanem az ésszerű mérlegelésre (Rawls), a transzcendentális igazolásra, vagy a lelkiismeret erkölcsi politikai intézményeinkre irányuló intuícióihoz igazított falszifikációs eljárásra kell bízni. Emellett szól, hogy Habermas diszkurzív politikai legitimációelmélete nem tud elszámolni a diskurzus előfeltételezéseivel, hogy miért is kellene a diskurzus résztvevőinek egyenrangú félként elfogadniuk egymást.²¹ Ulrich Steinvorth joggal veti Habermas szemére, hogy a szavazás és a normatív diskurzus elveinek keresztezése kimérákat szül (vö. Steinvorth 1999, 17–20): a szavazási procedúrák mindig az idő és egyéb esetleges körülmények hatása alatt állnak, míg a normatív diskurzust szükségképpen akadémiai berkekben, könyvek, folyóiratok hasábjain, konferenciákon folytatják le. A normatív helyességet nem garantálja, hogy a jelenlevők többsége – pl. a parlamentben – pontot tesz a vita végére. Ezzel szemben akár a magányosan írópultja fölé görnyedő filozófus, akinek foglalatossága ugyancsak nem monologikus, hiszen az érvelő közösség tagja, s így érveiben a politikai közösség égető problémáira adott válaszokra lehet ráismerni – képes érvényes normatív következtetések levonására. Habermas proceduralista-interszubsjektivista diskurzuseti-

²¹ Höffe a jog kanti fogalmát nevezi kategorikus jogi imperatívuszna: „A kategorikus jogi imperatívusz mindama feltételek mércéje, amelyek elismerése nélkül nem lehetséges egyenjogú szabadság keretei közötti koegzisztencia.” (Höffe 1990, 146) Továbbá: „Az egyenjogúság ama minimuma nélkül, amelyet a kategorikus jogi imperatívusz nevez meg, vagyis a jogi morál elementáris rétege nélkül a társadalom integrációja nem lehetséges.” (Uo. 147) „A kategorikus jogi imperatívusz ama feltételt nevezi meg, amely nélkül a cselekvési szabadság koegzisztenciája lehetetlen.” (Uo. 148)

kájával, kényszermentes konszenzusra törekvő koherencia-elméletével túlon túl sokat bízna a diskurzus aktuális résztvevőire, s ezzel elvenné a politikai filozófia kenyerét. Aligha válaszolható meg ezen módszertani megközelítés keretei között az a kérdés normatív politikai filozófiai probléma, amely a jelenlegi nemzedékek jövőendő generációkkal szembeni kötelességeit érinti, akiket bajosan lehetne megtenni valaminő kerekasztal-tárgyalás vagy parlamenti ülés résztvevőivé. Ilyenkor mindazon normákat, melyekhez az érintettek beleegyezésüket *adhatnák*, valóban a politikai filozófusoknak, jogászoknak, szociológusoknak és más szakembereknek kellene fontolóra venniük. A normáknak általános elfogadhatóságuk mellett természetesen igazságosnak is kell lenniük. Mindez találkozik Habermas elvárásával, csakhogy a demokratikus akaratképzésre való erőteljes ráhagyatkozás, az ésszerűséget a diskurzus természetében való keresés ellenében többet kellene bíznia a normatív igazságosság objektív kritériumait kidolgozó *filozófusra*.²²

Charles Larmore is elköveti a hibát, hogy Kant politikai és jogfilozófiáját, a politikai igazságosság kanti elméletét a zárt etikai és morális világképet nyújtó tanként értett „átfogó doktrínák” közé sorolja, szembeállítva ezzel saját politikai liberalizmus-ideáljával. Döntésével nem érthetünk egyet, amennyiben politikai liberalizmuson olyan, univerzális nézetrendszert értünk, amely nem függ partikuláris tanoktól vagy világképektől (vö. Höffe 1998, 277).

A John Rawls és Otfried Höffe közötti „családi vita” a kantiánus intenciók keresztülvitelének sikeressége kapcsán alakult ki, és markánsan eltérő álláspontokat eredményezett. Höffe többször is Rawls szemére vetette, hogy korántsem minden esetben vitte végig Kanthoz méltó fogalmi és módszertani szigorral az etikai valamint a jogi elv – illetve szféra – elhatárolását (vö. Höffe 1984, 123). Ám Höffe elismeri, hogy Rawls a szisztematikus információ-megvonás – a tudatlanság fátyla – segítségével működésbe hozza az igazságosság kanti racionális a priori alapelvét, méghozzá az igazságosság, azaz a jog és az állam gyakorlati filozófiájának illetékességi körén belül. Egyúttal ez a Rawls által konstruált „moral point of view” szigorú univerzalizálásának elismerését is jelenti (vö. Höffe 1984, 105). Azzal, hogy elméletének megalapozásánál Rawls a racionális döntésemlethez nyúl, az okosság (Klugheitsbegründung, prudential justification) körébe tartozó eljárást választ, a racionális döntést azonban sikerrel transzformálja morális döntéssé, mintegy procedurális-operacionális szabást kölcsönözve ezzel a kanti kategorikus imperatívusznak. Úgy véljük, Höffének igaza van, amikor azt állítja, hogy az igazságosság elvének érvényességi körét – Rawls első

²² Lásd Habermas és Rawls idevágó vitáját a *Political Liberalism* 1995-ös, paperback kiadásának függelékében (Rawls 1995).

alapelve lényegében Kant jog-fogalmával esik egybe – Rawls indokolatlanul szűkíti a fejlett nyugati, liberális demokráciákra (vö. Höffe 1984, 110). Fontos különbség, hogy Kant nem együttműködési elvből vezeti le az észjog alapelveit, hanem egyedül az eszes lények közötti lehetséges konfliktus tényéből. Ez azonban azt is jelenti, hogy Kant számára az állam elsősorban szabad, felelős egyének alkotmányos közössége, nem pedig nélkülöző, szükségleteiknél fogva egymásra utalt egyének társulása. Ebből következően a szociális-jóléti szempontok csak másodlagos, alárendelt jelentőségre tesznek szert az alkotmányos jogrend elsődleges szerepéhez képest. S látni fogjuk, hogy Kant Jogtanában a *prima occupatio* fogalmával megragadható természeti javak köztulajdonának tézise minimális szociális feladatokat rögzít az állam számára.

Höffe az általa kidolgozott „transzcendentális csere”, az Arisztotelésznél is meglévő, hagyományos eljárásjogi fogalomként ismert „igazságosság, mint csere” koncepcióján alapuló szerződéselméletével fogalmazza újra a kanti intenciókat és igazolja az egyén cselekvés szabadságaként, annak peremfeltételeiként értett emberi jogokat. Höffe további fontos ellenvetése, hogy Rawls bár megemlíti a jogrenddel – az állammal – Kantnál is szükségképpen összekapcsolódó, a jog hatalmát legitim módon kikényszeríteni képes felhatalmazást (Befugnis zu zwingen), ám ez mégiscsak elsikkad elméletében. Mivel a jogrend nem csupán a polgárok igazság-érzetén – „sense of justice” (vö. Scarano 1998) –, hanem észjogi elveken és a legitim jog igazolt uralmán alapul, ezért az igazságos uralom – Jusztícia kardja – a konfliktus már említett potenciális jelenléte okán is elkerülhetetlenül részét képezi. Höffe kantiánus szerződéselmélete a csere fogalmán keresztül e mozzanatot is jobban megközelíti, mint a „basic goods” elosztó-maximalizáló koncepciója. A csere fogalmát nem gazdasági értelemben használja, azt nem lehet kooperációval keletkező jószágként felfogni. A transzcendentális csere elementárisabb. A negatív cserében – lemondás – a cselekvési szabadság elengedhetetlen feltételeinek (conditions of agency) kölcsönös elismerése történik meg, vagyis az emberi jogok magjának és peremfeltételeinek kölcsönös megadása. Mivel szerződésről van szó, a felek ezzel az eredeti *jogkonstituáló szerződéssel* (Rechtsvertrag) mintegy elkötelezik magukat egy igazságos politikai közösség fenntartására. Mivel azonban az emberi jogokat nem csak megadni, hanem szavatolni is kell, amire csakis az államhatalom képes, ezért e kétszintű szerződés második mozzanataként az *államszerződés* (Staatsvertrag) megalkotására kerül sor. Ennek lényege, hogy a törvényhozó, bírói és végrehajtó közhatalmat meg kell alakítani. Észjogi értelemben mindkét fogalom kritikai, vagyis az adott viszonyok normatív mércéjét képező fogalom. Mindkettőnek egyszersmind legitimáló és limitáló jelentősége van.

Rawls *Politikai Liberalizmus* (*Political Liberalism*) című második főművében a szerződéselméleti kiindulás egyre inkább háttérbe szorul, helyét az „ésszerűségnek”,

valamint a nyugati demokráciák alkotmányos hagyományai egyfajta hermeneutikájának adva át. Höffe rámutat, hogy a Rawls által javasolt „reflective equilibrium” – az átgondolás egyensúlya – a globalizáció korában az igazságosságról szóló interkulturális diszkusszióként gondolható el. Az igazságosság szempontjából szóba jöhető mozzanatok ugyanis egyetemesek, az emberiség közös örökségét képezik, így nem kell jogi kultúrák valamiféle imperializmusától tartani.

Höffe a globalizációt több dimenzióban végbemenő folyamatként látja. A gazdasági, tömegkommunikációs, tudományos és kulturális kapcsolatok már régóta globális keretben zajlanak anélkül, hogy az emberiség homogén világtársadalommá olvadna össze. Sok tekintetben nem csupán kapcsolatokról, hanem összefonódásokról lehet beszélni. Növekvő mértékben van jelen az egyes államokon felülemelkedő jog, amely interkulturális, igazságosság-diskurzust feltételez. A „reflective equilibrium” ezen az univerzális szinten bizonyulna gyümölcsözőnek. Az egyes életervek, melyek az eltérő kultúrák életerveiként is értelmezhetők, egy közös normatív keretben lennének meg helyüket, amelynek egyetemes alappillérei a következők: a konfliktus és a konkurencia veszélyéből fakadóan az együttműködésben való érdekelttség; a nyelv- és észhasználat valamennyiünkben közös képessége, illetve az univerzális eljárásjogi szabályok.²³ Mindezek potenciálisan magukban hordozzák a közös megoldási lehetőségekre való rátalálást.

²³ Olyan univerzális eljárásjogi szabályokra gondolunk, mint a „hallgattassék meg a másik fél is” vagy a „senki sem lehet bíró a saját ügyében” maximái (vö. Höffe 1998, 271-292).

IRODALOM

- BIELEFELDT, HEINER: *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt, 1998, Primus Verlag.
- FORST, RAINER: *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 1996, Suhrkamp.
- FORST, RAINER: *Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit*. In R. SCHMÜCKER – U. STEINVORTH (szerk.): *Gerechtigkeit und Politik*. Berlin, 2002, Akademie Verlag.
- GEISMANN, GEORG: *Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants*. In *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8., 2000.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*. In GUTMANN, AMY – TAYLOR, CHARLES (szerk.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main, 1993, Fischer.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main, 1991, Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*. In Uő: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main, 1997a, Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie*. In Uő: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main, 1997b, Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Zur Legitimation durch Menschenrechte*. In *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main, 1998, Suhrkamp.
- HORN, CHRISTOPH: *Philosophische Argumente für einen Weltstaat*. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21. (1996. 3. sz.), 229–251.
- HÖFFE, OTFRIED: *Gibt es in der Geschichte einen Rechtsfortschritt?* In Uő: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*. Stuttgart, 1984, Reclam.
- HÖFFE, OTFRIED: *Is Rawls' Theory of Justice Really Kantian?* *Ratio* 26. (1984. 2. sz.), 103–124.
- HÖFFE, OTFRIED: *Politische Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 1987, Suhrkamp.
- HÖFFE, OTFRIED: *Kategorische Rechtsprinzipien: ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt am Main, 1990, Suhrkamp.
- HÖFFE, OTFRIED: *Eine entmoralisierte Moral: Zur Ethik der modernen Politik*. In *Politische Vierteljahresschrift* 32 (1991. 2. sz.), 302–316.
- HÖFFE, OTFRIED: *Eine Konversion der kritischen Theorie*. In Uő: *Vernunft und Recht*. Frankfurt am Main, 1996, Suhrkamp.
- HÖFFE, OTFRIED: *Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung? Eine Alternative zu Rawls*. In Uő. (szerk.): *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin, 1998, Akademie Verlag.
- HÖFFE, OTFRIED: *Aristoteles*. München, 1999, C. H. Beck.
- HÖFFE, OTFRIED: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München, 1999, C. H. Beck.
- JASPERS, KARL: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, 1952.
- KELSEN, HANS: *Reine Rechtslehre*. Wien, 1960, Franz Deuticke.
- LARMORE, CHARLES: *The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas*. In Uő: *The Morals of Modernity*. Cambridge, 1996, Cambridge University Press.
- O'NEILL, ONORA: *Consistency in Action*. In POTTER, NELSON – TIMMONS, MARK (szerk.): *Morality and Universality. Essays on Ethical Universality*. Dordrecht, 1985, D. Reidel.
- PINZANI, ALESSANDRO: *Sind Menschenrechte ein blanker Unsinn?* In B. VON BEHR, ET AL. (szerk.): *Perspektiven der Menschenrechte. Beiträge zum 50. Jubiläum der UN-Erklärung*. Frankfurt am Main, 1999, Peter Lang.

- PINZANI, ALESSANDRO: *Bürgertugenden und Demokratie*. In K. BECKMANN – TH. MOHRS – M. WERDING (szerk.): *Individuum vs. Kollektiv. Der Kommunitarismus als Zauberformel?* Frankfurt am Main, 2000, Peter Lang.
- RAWLS, JOHN: *Political Liberalism*. New York, 1995, Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN: *Az igazságosság elmélete*. (ford. Krokovay Zsolt) Budapest, 1997, Osiris Kiadó.
- ROSEN, ALLEN D.: *Kant's Theory of Justice*. London/Ithaca, 1993, Cornell University Press.
- RÖD, WOLFGANG: *Der Weg der Philosophie*. München, 1994, C. H. Beck.
- RÖD, WOLFGANG: *Kants Metaphysik und die Philosophie der Folgezeit*. Kézirat: Az MFT 2005. évi díszelőadása.
- SCARANO, NICO: *Der Gerechtigkeitssinn*. In HÖFFE, OTFRIED (szerk.): *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin, 1998, Akademie Verlag.
- SCHMITT, CARL: *Staatsethik und pluralistischer Staat*. In *Kant-Studien* 35, 1930.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD: *Naturrecht und Menschenwürde: Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*. Mainz, 1996, Grünewald.
- SÓLYOM ILDIKÓ: *Megtörténhetett?* Szeged, 1988, JATE.
- STEINVORTH, ULRICH: *Gleiche Freiheit*. Berlin, 1999, Akademie Verlag.
- ZANETTI, VÉRONIQUE: „Präventive Sicherheit”. *Kampf gegen Terrorismus und humanitäre Intervention: zwei unterschiedliche Bewertungen?* Előadásszöveg, elhangzott: Globale Gerechtigkeit, Tagung der Fachschaft Philosophie des Cusanuswerks, Halle, 2002, <http://www.cusanus.net/gruppen/fachschaft/philo/zanetti.pdf> (letöltés: 2005. július 22.).



SZERZŐINKHEZ

Kérjük szerzőinket, hogy kézírataikat az alábbi formában nyújtsák be:

Bibliográfiai adatok leírása:

Könyv:

Rosengren, Karl Erik: *Kommunikáció*. Bp., 2004, Typotex.

Kötetben megjelent tanulmány:

Nyíri Kristóf: *Az írásbeliségről és néhány új médiumról*.

In Béres István – Horányi Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*.

Bp., 1999, Osiris, 117–128.

Folyóirat-cikk:

Körösényi András: Politikai képviselet a vezérdemokráciában. *Politikatudományi Szemle*, 2003. 4. sz. 5–22.

Online irodalom:

az utolsó letöltés idejét zárójelben megjelölve

pl. Tóth András György: A film nyelvokona.

http://filmvilag.hu/xereses_frame.php?cikk_id=108 (2007. május 4.)

Hivatkozás:

Lábjegyzetet javaslunk vagy szövegekzi hivatkozást, amennyiben részletes irodalomjegyzéket mellékelnek a szöveg végén. A szövegekzi hivatkozás formája: (Nyíri 1999, 126)

Kézírataikat a mediarium@licium.hu címre várjuk.

a Mediárium szerkesztői

E SZÁMUNK SZERZŐI

BEREK SÁNDOR – *szociológus, néprajzkutató*

EGED ALICE – *történész*

HIMFY JÓZSEF – *filozófus*

HUDÁCSKÓ BRIGITTA – *egyetemi hallgató*

KINDA ISTVÁN – *néprajzkutató*

KOVÁCS BÉLA LÓRÁNT – *irodalomtörténész*

KUSTÁR ZOLTÁN – *biblikus teológus*

VISKY ISTVÁN – *doktorandusz*

VITÉZ FERENC – *esztéta*

VÖLGYESI ZOLTÁN – *történész*

FOLYÓIRATUNK JELEN SZÁMÁT

PAPP KÁROLY *grafikusművész* alkotásai illusztrálják.

A felvételeket OZSVÁTH SÁNDOR készítette.



'Kiteyntoe' XIX.

P. Kaban
1966. IX.
12

