

A KOMMUNITARIZMUS ALKOTMÁNYELMÉLETE*

Közhely, hogy egy adott állam alkotmánya nem pusztán jogi dokumentum, hanem – legalábbis amennyiben az alkotmány és a politikai gyakorlat között megfelelően szoros kapcsolat van – egyszersmind az állam politikai berendezkedését átható elvek foglalta is. Minden alkotmány mögött van valamilyen többé-kevésbé koherens politikai filozófia: az alkotmányos intézmények megalkotását ilyen alapelvekkel igazoljuk, s mikor ezeknek az intézményeknek az értelmét kutatjuk, ilyen elvekhez fordulunk segítségért. Ebből következően nemcsak az alkotmányozás (beleértve az alkotmány módosítását is), hanem az alkotmánybíráskodás sem lehet meg ezek nélkül az elvek nélkül. Amikor az alkotmánybírók az alkotmány tág értelmezést engedő klauzuláit tartalommal töltik meg, maguk is kénytelenek ilyen elvekhez folyamodni. Még akkor is, ha az egyes esetek eldöntésekor a bírók nem teszik explicitté ezt a mögöttes politikai filozófiát, esetleg nem is gondolnak erre, a hosszabb trendeket figyelő elemző ésszerű és helyénvaló vállalkozásba kezd akkor, amikor az egyes alkotmányos intézmények és eseti döntések mögötti politikai elveket próbálja meg rekonstruálni és artikulálni.¹ Sőt ezeknek az elveknek a szerepe nem is merül ki abban, hogy segítségükkel az alkotmánybírásgok gyakorlatát értelmezzük. Amikor kritikának vetjük alá a létező alkotmányos gyakorlatot, akkor ugyanezekhez az elvekhez fordulunk.

Az alábbiakban a liberalizmus egy olyan felfogását kívánom védelmembe venni, melyben fontos szerepet játszik az állam semlegességének elve. Mindenki, aki ismeri a magyar alkotmányos gyakorlatot, tudja, hogy ez a princípium nem pusztán politikai filozófiai, hanem egyben a tényleges gyakorlatot átható alkotmányjogi elv is.²

A semlegesség elvét ebben a dolgozatban azonban nem direkt módon próbálom védelmezni. Részben megtettem ezt máshol,³ részben ez a munka további kutatásokat igényel. Itt most azt kívánom felmérni, hogy a semlegesség legmarkánsabb kritikáját adó kommunikatív (közösségelvű) politikai filozófiának milyen alkotmányjogi, illetve alkotmányelméleti hozadéka van. Vállalkozásom két értelemben is korlátozott. Először is, nem gondolom, hogy a kommu-

nitárius kritika minden témáját érinteni lehetne egy ilyen tanulmány keretében. Elemzésem fókuszában a liberalizmus és a kommunitarizmus versengő politikai antropológiai felfogásai állnak majd, mivel szinte valamennyi itt érintett – és alkotmányjogi relevanciával is bíró – probléma összefüggésben áll ezzel az alapvető kérdéssel. Vállalkozásom korlátozott egy másik értelemben is. A kommunikatív filozófusok nem fejtettek ki szisztematikus alkotmányelméletet, így sok esetben csak spekulálni lehet azon, hogy általános politikai filozófiájuknak milyen alkotmányjogi következményei lehetnek. Elemzésemben két olyan kommunikatív szerző elméletére összpontosítok, akik megítélésem szerint a legtovább mentek a kommunitarizmus ez irányú gyakorlati következményeinek a kibontásában: ez a két szerző Michael Sandel és Winfried Brugger.⁴

A két szerző alkotmányelméletében a kommunikatív politikai filozófia eltérő szerepet tölt be. A német jogász, Winfried Brugger azt mondja, hogy egy alkotmányelmélettel szemben mindenekelőtt az az elvárás, hogy egy létező alkotmányos gyakorlat minél nagyobb szeletét értelmessé tegye, megvilágítsa.⁵ Nincs olyan alkotmányelmélet, mely a való világ esetlegességeinek kitett, s éppen ezért itt-ott inkoherens gyakorlat minden részletéről számot tudna adni. Brugger állítása azonban az, hogy a mai német alkotmányos gyakorlatot a kommunikatív politikai filozófiára épülő alkotmányelmélet jobban meg tudja világítani, mint konzervatív vagy liberális rivalisa. A szerző szövegéből azonban elvéthetetlenül kiolvasható, hogy megítélése szerinte ez az alkotmányelmélet nemcsak jobban illeszkedik a német gyakorlathoz, mint rivalisai, hanem ettől függetlenül – normatív értelemben is – fölényben van azokkal szemben.

Michael Sandel amerikai filozófus Bruggerrel ellentétben nem lép fel azzal az igénnyel, hogy kommunikatív republikanizmusa az amerikai gyakorlat-hoz legjobban illeszkedő alkotmányelmélet lenne. Éppen ellenkezőleg: Sandel azt demonstrálja, hogy az amerikai alkotmányjogi gondolkodást egy olyan mögöttes politikai filozófia hatja át, amely alapvetően szemben áll a kommunitarizmussal. Sandelnél a kommunikatív elmélet elsősorban tehát kritikai

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és az FKFP 0189/2001. számú kutatási támogatása segítségével készült.

funkciót tölt be. Az amerikai alkotmányos gyakorlat értelmezésében, indoklásában domináns szerepre tett szert a liberalizmus rawlsiánus felfogása, a procedurális liberalizmus – szól Sandel diagnózisának kiinduló tétele. Egy alternatív mögöttes politikai filozófia hiányában még azok sem tudják kivonni magukat e gondolatrendszer hatása alól, akik egyébként nem vallják magukat liberálisnak. Az ő gondolkodásuk is belül marad az uralkodó paradigmán, mert ők is osztják e gondolkodási mód néhány sarkalatos előfeltevését.⁶ Ez azonban nem jelenti, hogy mindenki elégedett lenne a domináns politikai filozófiával. Sandel éppen az elégedetlenség és dezorientáció jeleit konstatálja, s amellet érvel, hogy ezen az elégedetlenségen úgy lehet úrrá lenni, ha sikerül kidolgozni egy, a rawlsiánus liberalizmus alternatíváját nyújtani képes politikai filozófiát (vagy ahogy Sandel nevezi: *public philosophy*). Ennek az alternatív politikai gondolkodásnak van hagyománya az amerikai történelemben, érvel Sandel, mégpedig a republikánus eszmerendszerben, s megoldásként ennek a republikánus gondolkodásnak a rehabilitációját és modernizálását javasolja.

Mint azt fentebb mondtam, a komunitárius elmélet átfogó értékelése messze meghaladná erőmet. Éppen ezért itt pontosítani szeretném, hogy miként szűkítem le dolgozatom tematikáját. Tanulmányomban két kérdést érintek. Egyrészt arra keresem a választ, hogy az erkölcsi univerzalizmus egy bizonyos felfogásának mi az alkotmányelméleti relevanciája, s a liberálisoknak szükségszerűen osztaniuk kell-e ezt a felfogást. Másrészt azt vizsgálom, hogy a liberalizmusnak hogyan kell viszonyulnia az olyan életformákhoz, melyek nem tekintik kitüntetett értéknek az autonómiát, vagy éppenséggel ellenségesek azzal szemben, s az előbbi kérdésre adott válasz milyen alkotmányjogi következményeket von maga után. Az első kérdés tárgyalása során inkább Brugger, a második tárgyalása során inkább Sandel elmélete áll elemzésem fókuszában. Nem állítom, hogy az egyik kérdésben elfoglalt álláspont kényszerítő erővel maga után vonja, hogy milyen álláspontot kell elfoglalnunk a másik kérdésben, ám itt e ponton ennek az ellenkezője mellett sem akarom magam elkötelezni. Éppenséggel azt tekintem a tanulmány harmadik feladatának, hogy hozzájáruljon a két probléma kapcsolatának kibogozásához. A tanulmány elején pusztán azt kívánom jelezni, hogy miért nem alaptalan összefüggést látni a két kérdés között, s hogyan kapcsolódnak ezek össze a komunitárius elméletekben.

Az a hipotézisem, hogy a két kérdésben elfoglalt álláspontokat a rawlsi emberkép köti össze. Mint közismert, Rawls igazságosságelméletének híres szerződéselméleti érve azt vizsgálja, hogy egy meghatáro-

zott módon körülírt döntési szituációban, amelyben a „szerződő felek” meg vannak fosztva bizonyos információktól, az igazságosság milyen elveit lenne célszerű választaniuk. A döntéshozók nemcsak azt nem tudják, hogy hol helyezkednek el a társadalmi ranglétrán és milyen természetes adottságokkal rendelkeznek, hanem azt sem, hogy a jó élet milyen felfogását vallják majd. A „tehermentes én” koncepciójának lényege éppen abban áll, mint ezt Sandel megfogalmazza, hogy az „én” logikailag megelőzi a jóra vonatkozó felfogását, s logikailag elválasztható attól. A rawlsi szerződéselmélet antropológiája tehát – úgy tűnik – egy olyan autonóm ember képét tárja elénk, aki *választja* céljait, saját maga formálja a jóról alkotott felfogását. Mivel az egyén elválasztható céljaitól, bármilyen céljától fosztjuk is meg, ezzel nem érintjük személyiségének lényegét, az autonóm ént, mivel a jóról alkotott felfogása csak járulékos attribútuma, s nem konstitutív, identitását meghatározó alkotórésze az éennek. A semlegességet alátámasztó szellemi építmény tehát ezen ellenvetés szerint egy olyan politikai antropológián alapszik, amely kizárja a „szituált én” fogalmát, s előnyben részesíti az autonóm, világnézetét maga választó embert a közösségekbe ágyazott s életfelfogásukat készen kapó emberekkel szemben. Mivel ezt az „én”-t megfosztottuk minden sajátosságától, így nem tekintjük identitását meghatározó jegynek *etnikai* vagy *nemzeti* hovatartozását sem. A tehermentes én elmélete tehát – folytatódik a gondolatmenet – nemcsak a tradicionális életformák elutasítása, hanem az univerzalizmus mellett is elkötelezi a rawlsiánus liberalizmust.

WINFRIED BRUGGER: AZ UNIVERZALIZMUS KRITIKÁJA

Brugger elemzésünk szempontjából legfontosabb szövegeinek az a stratégiája, hogy politikai filozófiai tartalmuk alapján modellszerűen szembeállítja az egyes alkotmányelméleteket, azok emberképét, szabadságfelfogását, a közösség és az egyén viszonyára vonatkozó nézeteiket, majd konkrét alkotmányos problémákon keresztül kibontja, hogy miben térnek vagy térténe el az egyes modellek alkotmányjogi implikációi. Álláspontjának pontos pozicionálását némiképp nehezíti, hogy helyenként a liberalizmust és a kommunitarizmust egymással szembeálló politikai filozófiákként jellemzi, máshol az összehasonlított alkotmányelméletek mindegyikét a liberalizmuson és a kommunitarizmuson egyaránt belül lévő irányzatokként helyezi el. A konzervatív, a liberális és az univerzalista-egalitárius kommunitarizmus, hogy neve-tsük a három vizsgált modellt, egyaránt belül van a

kommunitarizmuson, mondja Brugger, mert mindegyiknek van valamilyen közösségképe: ezek az elméletek a politikai közösség eltérő felfogását nyújtják.⁷ Egyben egy gyenge értelemben mindegyik felfogás liberális is, mert mindegyik közösségképe „felvilágosodás utáni”, s mindegyik a demokrácia és az alkotmányosság híve.⁸ Brugger azzal is jelzi, hogy a liberalizmust és a kommunitarizmust nem tekinti egymást kizáró kategóriáknak, hogy a saját elméletét liberális kommunitarizmusnak nevezi. Ugyanakkor az univerzalista, egalitárius s máshol a semlegességelvű jelzővel is ellátott kommunitarizmusban nem nehéz felismerni a Rawls és Dworkin nevével fémjelzett, a mai politikai filozófiában talán dominánsnak tekinthető liberális irányzatot. (Amennyiben a szövegben a későbbiekben szembeállítom a liberalizmust a kommunitarizmussal, akkor liberalizmus alatt annak a fentebb jellemzett rawlsiánus változatát értem. Nem állítom, hogy a liberalizmus minden irányzata szemben állna a kommunitarizmussal, pusztán a könnyebbség miatt élek ezzel az egyszerűsítő szóhasználattal.)

Azaz a helyzet mégsem ennyire egyszerű, s az álláspontok pontos pozicionálásának a problémája egyenesen átvezet bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy mi a tanulmány előző részében megfogalmazott két kérdésnek és a rájuk adható válaszoknak a viszonya. Mint minden ideáltípussal operáló teoretikusnál, így Brugger esetében is feltehetjük egyrészt azt a kérdést, hogy az egyes modelleket leíró ismérvek között szükségszerű kapcsolat áll-e fenn, másrészt hogy ezek a modellek jól reprezentálnak-e a valóságban is létező álláspontokat. Úgy gondolom, az univerzalista, egalitárius, semlegességelvű liberalizmus Brugger által megformált modellje egyrészt több olyan jellemvonást sűrít egy elméleti konstrukcióba, melyek nem kapcsolódnak szükségszerűen össze, másrészt ez a modell nem reprezentálja pontosan a liberalizmusnak azt az irányzatát, mely mondjuk Rawls és Dworkin nevével fémjellezhető. Nehéz lenne például amellett érvelni, hogy csak egy példát hozzak, hogy a fentebb említett két szerző elkötelezte volna magát a negatív szabadság mellett, márpedig Brugger ezt állítja; Rawlsnál éppenséggel kitüntetett szerepet játszik a pozitív és a negatív szabadság szembeállításának a meghaladása.⁹ Nem lenne azonban túl elegáns, ha Brugger elméletének kisebb ellentmondásaiba kötnék bele, amennyiben eredetileg megfogalmazott kérdéseim tárgyában a szerzőnek komoly megfontolást kívánó érvei vannak, márpedig úgy gondolom, Bruggernek vannak ilyen érvei. Következésképpen a liberalizmus általa kritizált felfogásának pusztán azokat a jellemvonásait veszem szemügyre, melyek szorosan témánkhoz tartoznak. Azt állítom majd, hogy az univerzalizmus Brugger által kritizált felfogása és a semle-

gesség elve nem kapcsolódik össze szükségszerűen, s a kortárs liberalizmus mainstream irányzata sem jellemezhető jól ezzel a két tézissel, illetve ezek összekapcsolásával.

Brugger álláspontjában azonban mégis van valami, ezért érdemes komolyan venni univerzalizmuskritikáját. Ha az univerzalizmus és a semlegesség nem járnak együtt, akkor a kritikának is külön-külön kell megpróbálnia kimutatni tarthatatlanságukat. Így az a kérdés, hogy Brugger elmélete ad-e megfelelő muníciót mindkét tézissel szemben, s ha nem, melyik tézist tekinti elsődlegesnek s melyik ellen érvel meggyőzőbben. Mint ahogyan tanulmányom alcíme is sugallja, Brugger elméletének a magvát univerzalizmuskritikájában látom, s a semlegességgel szemben megfogalmazott ellenvetéseit önmagában nem tekintem végzetesnek a liberalizmus számára.¹⁰ Az univerzalizmuskritikától megfosztva ez a teória megítélésem szerint nem is nyújt a Michael Sandeléhez fogható markáns alkotmányelméletet, mely a konzervatív vagy semlegességelvű liberális felfogások alternatívája lehetne.

Lássuk tehát először, miképpen jellemezhető az az univerzalista pozíció, mely Brugger elméletének célpontja. Brugger ugyanis egy „mozgó célpontot” használ, s univerzalizmus alatt legalább három különböző állításra utal anélkül, hogy az ezek közötti viszonyt világossá tenné. Egyrészt a) az univerzalizmus kifejezéssel utalhatunk egy, az erkölcsi állítások érvényességi körére vonatkozó metaetikai álláspontra, mely szerint az erkölcsi állítások nemcsak egy adott korban, adott társadalmi viszonyok között, hanem ezek-től a térbeli és időbeli korlátoktól függetlenül is érvényesek. Másrészt b) az univerzalizmussal Brugger az egyenlőség egy meghatározott felfogására utal, mely szerint minden ember morálisan egyenlő értékű.¹¹ Az univerzalizmus harmadik értelemben c) az erkölcsi kötelezettségek körére utal: erkölcsi kötelezettségeink minden emberrel szemben hasonlóak.

Fontos azonban látni, hogy a három tézis nem jár együtt szükségszerűen. Legkevesebb, hogy nem nyilvánvalóan értelmetlen, ha valaki *egyszerre* elfogadja azt, hogy az embert családtagjaival vagy honfitársaival szemben olyan többletkötelezettségek terhelik, amelyek nem terhelik egy idegennel szemben, s hogy ez az állítás *mindenkire* nézve érvényes: mindenkinek ugyanilyen többletkötelezettségei vannak *saját* családtagjaival vagy honfitársaival szemben.¹² Abból, hogy egy idegennel összevetve többletkötelezettségem van valamely honfitársammal szemben, szintén nem következik szükségszerűen, hogy őt erkölcsileg értékesebb embernek tartanám a határ túloldalán élő, más nemzethez tartozó embertársaimnál. Többletkötelezettségem nem a két ember eltérő *tulajdonságai-*

ból, eltérő morális értékéből, hanem a hozzájuk fűződő speciális viszonyomból adódik. Nem célom most az első két állítást mérlegre tenni, Brugger kritikájának ugyanis a harmadik tézis alkotja a lényegét, így a továbbiakban csak azt vizsgálom, hogy a semleges-ségelvű liberalizmussal szükségszerűen együtt jár-e az univerzalizmus harmadik tézise azaz c).

Noha kevesen vitatnák, hogy az univerzalizmus fontos erkölcsi és politikai filozófiai kérdéseket vet fel, az olvasóban talán mostanra egyfajta szkepticizmus alakulhatott ki a tekintetben, hogy van-e az általam tárgyalt kérdésnek egyáltalán valamilyen alkotmányjogi relevanciája. Ez a kétely nem egészen érthetetlen, hiszen nem jutnak eszünkbe tucatszám olyan híres jogesetek, amelyekben az alkotmánybíróságok tagjait az erkölcsi univerzalizmussal kapcsolatos álláspontjuk osztotta volna meg. Mindazonáltal nem lehetetlen egy-két olyan alkotmányjogilag is releváns kérdést megnevezni, melynek megítélésében a morális univerzalizmussal kapcsolatos álláspontunk befolyásolhat bennünket: ilyenek lehetnek például a menekültjog kérdései.¹³ Csakhogy nem biztos, hogy az alkotmányjog leginkább szem előtt lévő kérdései a legalapvetőbbek. Azt állítom, hogy az erkölcsi univerzalizmus kérdése nemcsak marginálisnak tűnő határesetekben merül fel, hanem alkotmányunk legalapvetőbb fogalmainak értelmezésekor és igazolásakor is megkerülhetetlen. Nem az alkotmányelmélet perifériájához, hanem éppenséggel annak centrumához tartozik.¹⁴

Az alkotmány a politikai közösség alapdokumentuma. Meghatározza, hogy kik a tagjai a politikai közösségnek, s rögzíti, hogy mi a feltételrendszere és a tartalma ennek a tagságnak. Általában is védi az emberi jogokat, de különjogokkal ruházza fel azokat, akik tagjai a szóban forgó politikai közösségnek, vagyis állampolgárok. A modern demokratikus államok a népszuverenitás elvére épülnek. Éppen ezért nem marginális kérdés, hogy ki tartozik a néphez, vagyis ahhoz a közösséghez, mely a szuverenitás alanya. Ezeknek az államoknak jellegadó vonása, hogy demokratikusak. Közösségi döntéseik jelentős része a többségi elv alkalmazásával születik. De a többségi elv érvényességi köre és kötelező jellege nem magától értetődő, hanem visszautal a politikai közösségre. A magyar állampolgárok egyhangú döntése nem kötelezi a szlovén állampolgárokat, annak ellenére, hogy ők kevesebben vannak. A többségi döntésnek ugyanis csak egy adott politikai közösségen belül van kötelező ereje, vagyis

ismét oda lyukadunk ki, hogy a demokrácia előfeltételezi a politikai közösséget. S jó okunk van azt állítani, hogy a kisebbséget erkölcsi értelemben nem kötelezi a többség döntése, amennyiben a többség e kisebbséghez tartozó egyéneket nem tekinti többé a politikai közösség tagjainak. Ez pedig ismét visszautal bennünket a politikai közösséghez való tartozás feltételrendszerének kérdéséhez. Mivel az állampolgárság, az állampolgári jogok, a népszuverenitás vagy a demokrácia a modern alkotmányok alapfogalmai, így az alkotmányelmélet sem kerülheti meg a politikai közösség határvonalaira vonatkozó kérdést, e fogalmak mindegyike visszautal ugyanis a politikai közösség problémájára. Vizsgáljuk meg tehát, hogy Brugger miben marasztalja el a rawlsiánus liberalizmust, s indokolt-e kritikája e vonatkozásban.

Brugger tézise, hogy a három alkotmányelmélet máshol vonja meg morális kötelezettségeink határait. A konzervatív kommunitarizmus túl partikuláris erkölcsi elmélet, mert elsősorban a hozzánk közel állókkal, a velünk azonos életformát követőkkel szembeni kötelezettségeinket hangsúlyozza, s nem fordít figyelmet a tőlünk „távolabb állók” érdekeire. A rawlsiánus liberalizmus ellenben túl univerzális, mert nem tud számot adni a nem minden emberrel szemben egyformán fennálló, partikuláris erkölcsi kötelezettségeinkről. A két elhibázott morális elmélet között a liberális kommunitarizmus találja meg a megfelelő egyensúlyt, mely kötelezettségeink rendszerét koncentrikus körökként fogja fel, egyaránt helyt adva a különböző általánosságú morális igényeknek. Ez az elmélet nem egyszerűen két szélsőséges rivalísa között látja az erkölcsi kötelezettségek ideális álta-

MIVEL AZ ÁLLAMPOLGÁRSÁG, AZ ÁLLAMPOLGÁRI JOGOK, A NÉPSZUVERENITÁS VAGY A DEMOKRÁCIA A MODERN ALKOTMÁNYOK ALAPFOGALMAI, ÍGY AZ ALKOTMÁNYELMÉLET SEM KERÜLHETI MEG A POLITIKAI KÖZÖSSÉG HATÁRVONALAIRA VONATKOZÓ KÉRDÉST, E FOGALMAK MINDEGYIKE VISSZAUTAL UGYANIS A POLITIKAI KÖZÖSSÉG PROBLÉMÁJÁRA.

lánosságát, de képes számot adni azokról az erkölcsi megfontolásokról is, melyeket két rivalísa csak külön-külön tud megmagyarázni. A liberális kommunitarizmus tehát úgy tekinti a nemzetállamot a legmegfelelőbb szintű erkölcsi közösségnek, hogy egyidejűleg igazolja az ennél szűkebb körű közösségeken belüli speciálisabb, s a nemzetállamnál szélesebb körű közösségekben fennálló univerzálisabb kötelezettségeinket is. A konser-

vatív kommunitarizmus nem tudja megfelelően kezelni a modern társadalom pluralizmusát, míg az univerzális kommunitarizmus nem tud számot adni arról a speciális viszonyrendszerről, amely szűkebb közösségeinken belül létesít erkölcsi kötelekeket.

Úgy gondolom, az az állítás, hogy minden embertársunkkal szemben azonos kötelezettségek terhel-

nek bennünket, tiszta formájában sohasem jellemezte a liberalizmust. A liberalizmus fogalmi rendszerébe jól beilleszthetők azok a partikuláris kötelezettségek, melyek önkéntes döntéseinken alapulnak. A liberális eszmerendszer mindig is nagyra értékelte az egyesülési jogot, mely lehetővé teszi, hogy olyan önkéntes társulásokat hozzunk létre, melyek tipikusan partikuláris kötelezettségeket generálnak.¹⁵ Ugyancsak nem gondolom, hogy a liberalizmus ne tudna helyet biztosítani a partikuláris kötelezettségeknek a nem önkéntes döntéseken alapuló személyközi viszonyokban. Nem következik az a liberális elvekből, hogy egy szülőnek ugyanúgy kellene kezelnie saját gyerekeit, mint másokét, vagy egy gyereknek ugyanolyan kötelezettségei lennének más felnőttekkel szemben, mint saját szüleivel szemben. Nem megalapozott tehát az az állítás, hogy a liberalizmus általában kizárná akár a partikuláris, akár a nem önkéntes döntéseken alapuló kötelezettségeket. (Akár a partikuláris és nem önkéntes kötelezettségeket.)

Érdemes megjegyezni, hogy Brugger kritikájának fő célpontja, Rawls késői műveiben különösen világossá teszi, hogy az igazságosság általa kidolgozott elvei a társadalom alapszerkezetére vonatkoznak, s nem alkalmazhatók minden további nélkül sem a személyes, a családon, illetve a társulásokon belüli, sem az államok közötti viszonylatokra. Az előbbieket Rawls összefoglalóan a lokális, míg az utóbbit a globális igazságosság körébe utalja.¹⁶ Ez az elgondolás, úgy tűnik, már nem áll túl távol az erkölcsi kötelek Brugger-féle liberális komunitárius felfogásától, mely az erkölcsi kötelek rendszerét koncentrikus körökhöz hasonlítja. Az eddig elmondottakból tehát az következik, nem megalapozott az a vád, mely szerint a liberalizmus *általában* kizárja a partikuláris és a nem önkéntes döntésen alapuló kötelezettségeket. A következőkben éppen ezért csupán azzal a speciálisabb kérdéssel kívánok foglalkozni, hogy a liberalizmus számot tud-e adni azokról a partikuláris kötelezettségekről, melyeket a nemzetállam támaszt saját tagjaival szemben. Brugger állítása ugyanis az, hogy nem.

Erre az ellenvetésre azt válaszolhatják a rawlsiánus liberalizmus hívei, hogy Rawls soha nem érvelt egy univerzális állam mellett, elmélete mindig is egy lehatárolt, partikuláris politikai közösséget előfeltételezett. Úgy gondolom, ezen a ponton a komunitárius kritikáknak mégis igaza van: a rawlsi elmélet mindig is azt feltételezte ugyan, hogy az igazságosság elveinek egy adott államon belül kell érvényesülniük, de csak feltételezte.¹⁷ Az elmélet nem adott számot arról, hogy miként jött létre a szóban forgó politikai közösség, mi biztosítja annak kohézióját, s miért pont ott húzódnak annak határvonalai, ahol éppen húzódnak.

Mielőtt a felek meghatározzák a saját társadalmuk alapszerkezetét átható elveket, már léteznie kell valamilyen politikai közösségnek. Rousseau híres sorainak parafrázisát adva: „Mielőtt tehát megvizsgál-nánk azt a cselekedetet, amellyel egy nép megválasztja magának az igazságosság elveit, jó volna először azt a cselekedetet megvizsgálni, amely által néppé válik. Mert ez a cselekedet okvetlenül megelőzi a másikat, és így ez képezi a társadalom valóságos alapját.”¹⁸ Mivel a politikai közösséget létrehozó és összetartó erő természetét ez az elmélet nem tisztázza, így az sem világos, hogy az egyenletnek ebből az ismeretlen változójából milyen morális következmények adódnak s ezek milyen viszonyban állnak az igazságosság elveivel. Konkrétabban: ha az igazságosság elvei előfeltételezik egy politikai közösség létezését, s a politikai közösség fennmaradása időnként az igazságosság elveinek megszegését követeli, akkor valódi morális dilemmával állunk szemben, s nem evidens, hogy mindig az igazságosság elveinek kell elsőbbséget élvezniük. Az is lehet, mint ahogy azt Michael Sandel írja, hogy ezek az elvek nem versengenek az igazságossággal, hanem a helyébe lépnek, vagy még pontosabban az igazságosságra csak akkor lesz szükség, ha a társadalmi szolidaritás kudarcot vall.¹⁹ A rawlsiánus liberalizmus alkotmányelméletével tehát nem az a probléma – fogalmazhatjuk meg Brugger antiuniverzalista vádját –, amit állít, hanem az, amiről nem tud számot adni. Ez az elmélet ugyanis nem magyarázza meg kielégítően a politikai közösség természetét, s mint fentebb láttuk, minden valamirevaló alkotmányelméletnek számot kell tudnia adni a népszuverenitás, a demokrácia és az állampolgárság fogalmairól, amelyek viszont éppen a politikai közösség fogalmára utalnak vissza.

A rawlsi elméletnek lehetne egy igazán ütőképes érve ezzel a kritikával szemben: amennyiben maguk az igazságosság elvei hoznák létre a politikai közösséget s húznák meg a határvonalait, illetve ezek elégségesek volnának a társadalom kohéziójának a fenntartásához. Csakhogy ez az érv nem meggyőző. Az igazságosság elveinek elfogadása a legtöbb demokratikus államban se nem szükséges, se nem elégséges feltétele annak, hogy valaki az adott politikai közösséghez tartozzon. A Magyar Köztársaság politikai közösségének olyan polgártársaink is tagjai, akik nem osztják az igazságosság elméletének az alkotmány által is körülírt elveit. Másrészt ha elfogadjuk, hogy az igazságosság bizonyos elveit a modern liberális demokráciákban viszonylag széles körű konszenzus övezi, akkor ebből az következne, hogy ezeknek az államoknak egy politikai közösséget kellene alkotniuk. Bár számos tendencia mutat ebbe az irányba, jelenleg ezek az államok nyilvánvalóan még nem alkotnak egy po-

litikai közösséget.²⁰ S ez is megerősíti azt az állítást, hogy az igazságosság elvei önmagukban nem biztosítanak elégséges kohéziót egy politikai közösség összetartásához.

Az alábbiakban amellet érvelek, hogy bár Rawls elmélete valóban kritizálható a fentebb említett elvetések alapján, ez a kritika nem végzetes a liberalizmus számára: kivédhető úgy, hogy az ne érintse se a semlegesség elvét, se azt a politikai antropológiát, melyen a liberalizmus rawlsi felfogása nyugszik. Tovább is megyek ennél: megjelent egy markáns liberális irányzat, melyet liberális nacionalizmusnak szoktak nevezni,²¹ s ez nem pusztán azt kívánja megmutatni, hogy a liberalizmus nem áll szemben a nacionalizmussal, hanem azt állítja, hogy a liberálisoknak nagyon is jó érveik vannak a nemzeti eszme támogatására. Ha úgy tetszik, a liberális nacionalizmus az elkerülő, defenzív stratégia helyett offenzív stratégiát kínál a liberalizmus hívei számára. Fontos azonban elismerni, hogy a liberális nacionalizmus érvei nagyban építenek a rawlsiánus liberalizmus komunitárius kritikáira. A liberális nacionalizmus nemzettel kapcsolatos érveit öt fő csomópont köré lehet szervezni.²² Ezeket sorrendben 1. az autonómia, 2. az önbecsülés, 3. a szolidaritás, 4. az önkormányzás és 5. a deliberatív demokrácia érveinek nevezem. Valamennyi érv abba az irányba mutat, hogy a liberalizmus nemcsak hogy összeegyeztethető az erkölcsi partikularizmus Brugger által is ajánlott változatával, hanem a liberálisoknak maguknak is nyomós indokaik vannak arra, hogy a nemzetet – David Miller szavait használva²³ – morális közösségnek tekintsék, s kiálljanak a nemzeti önrendelkezés elve mellett.²⁴

1. Az autonómia érve számunkra azért különösen fontos, mert ez teszi majd a legjobban láthatóvá, hogy milyen szoros kapcsolat van a tanulmány két kérdése között. Az érv kiindulópontja, hogy a komunitárius kritika olyan emberképet tulajdonít a liberalizmusnak, amely valójában nem jellemzi azt. Eszerint a rawlsiánus liberalizmus tehermentes énje független a jó élet mindenfajta felfogásától, s szabadon, autonóm módon, a semmiből választja ki a jó élet neki tetsző felfogását. A liberális individualizmus vagy „atomizmus”²⁵ kritikája azt sugallja, hogy a tehermentes én vagy a szituált én, az individualizmus és a kollektivizmus hamis alternatívái között kell döntenünk. Ez a szembeállítás azonban túl durva, s nem ábrázolja hűen sem a szembenálló felek álláspontját, sem a közöttük lévő különbségek valódi természetét. A liberalizmus ugyanis nem állítja, hogy a semmiből választanánk a jó életre vonatkozó felfogásunkat. A választás legkevesebb két értelemben feltételez valamilyen közösséget. Bár az egyén választhat a különböző életformák közül, ezeket az életformákat eleve egy kö-

zösségi gyakorlat teszi választhatóvá. Dicső lovag, számuráj, élsportoló vagy popsztár nem minden közösségben lehet az ember, ezek az életformák egy meghatározott társadalmi gyakorlatban gyökereznek. Másrészt választásunk nem egy közösségeken kívüli archimédészi pontból történik: társadalmi közegünkben teszünk szert olyan értékelési kritériumokra, amelyek lehetővé teszik a választást. „Csak akkor tudjuk kihasználni az életnek jelentést adó választási lehetőségeket, ha belenőtünk egy kultúrába. Nagyjából és egészében az ember kulturális tagsága határozza meg lehetőségei horizontját – azt, hogy mi lehet belőle, vagy ha idősebb, mi lehetett volna. Nem meglepő, hogy minden személynek érdeke, hogy egy kulturális csoportban éljen. Ugyanennyire nyilvánvaló, hogy a csoport tagjai számára fontos a csoport kulturális és anyagi virágzása, hiszen az hozzájárul a számukra hozzáférhető lehetőségek gazdagságához és változatosságához” – írja Joseph Raz.²⁶ Ha ez így van, akkor az egyéni autonómia erős érv a nemzeti kultúra támogatása mellett.

2. Azt sem tagadják a liberálisok, hogy egy adott nemzethez tartozás identitásunkat alapvetően meghatározó tényező lehet. Éppen ezért egyéni önbecsülésünk elválaszthatatlan annak a kultúrának az elismerésétől, melyhez tartozunk. „Ha semmibe veszik vagy nevetségessé teszik a kultúrát, tagadják az értékét és így tovább, az bánt engem és sérti a méltóságomat” – idézhetjük ismét Joseph Razt.²⁷ Mindkét fenti érv előfeltételezi, hogy az egyén tagja egy közösségnek, s azon nyugszik, hogy az *egyén* érdeke, hogy közössége megbecsült legyen s virágzó kultúrával rendelkezék.

3. A harmadik érv, amely miatt a liberálisoknak nyomós okuk van a nemzeti eszme támogatására, a szolidaritás értékére hivatkozik. A liberalizmus rawlsiánus felfogása nemcsak abban az értelemben egalitárius, hogy a morális egyenlőség absztrakt elvét teszi meg kiindulópontjának, de abban a szűkebb értelemben is, hogy megköveteli az anyagi javak jelentős mértékű redistribúcióját. Csakhogy – mint Michael Sandel Rawls-kritikája meggyőzően rámutatott – ilyen fokú szolidaritás nem várható el egy véletlenszerűen összeverődött embercsoport tagjaitól. Ahhoz, hogy olyan jelentős szintű újraelosztást, mint amelyet a modern jóléti államok megkívnának, igazolni lehessen, azt kell feltételeznünk, hogy ezek között az emberek között már előzetesen létezik valamilyen kapcsolat, amiért a társadalom előnyösebb helyzetben lévő tagjai hajlandók áldozatot vállalni kevésbé szerencsés társaik érdekében. Ahhoz tehát, hogy az igazságosság elvei érvényesüljenek, a liberálisoknak is feltételezniük kell, hogy az adott közösség tagjai bizonyos értelemben hajlandók egymás sorsában osztozni s fele-

lősen érzik magukat egymás sorsáért. Mivel a nacionalizmus biztosíthatja azt a szolidaritást, amely nélkülözhetetlen az igazságosság elveinek érvényesüléséhez, ezért a liberálisoknak jó okuk van arra, hogy támogassák a nemzeti önrendelkezés elvét.

4. Bár Benjamin Constant esszéjéből tudjuk, hogy a modern ember többre becsüli a magánszféra szabadságát, mint a közügyekben való részvételt,²⁸ kétségtelenül vannak olyanok, akik nagyra értékelik a „politikai életformát”, s azt, hogy közösségük autonóm módon döntsön bizonyos kérdésekben, s maguk is részt vegyenek a kollektív autonómia gyakorlásában.²⁹ Ez az érdekeltség mellett szól, hogy lehetőség szerint minden nemzetnek meg kell adni azt a lehetőséget, hogy saját magát kormányozza, vagyis hogy rendelkezze az önrendelkezési joggal.

5. Végül ha a politikára úgy tekintünk, mint ami több, mint az érdekek alkuja, s a deliberatív demokráciát tartjuk a demokrácia vonzó regulatív eszméjének, akkor további két fontos indok szól a nemzeti önrendelkezés mellett. Az első argumentum abból indul ki, hogy a deliberatív demokrácia az érdekek kompromisszuma helyére az érveken alapuló megegyezést állítja. A megegyezés azonban mindig feltételezi, hogy a szembenálló felek nem mennek el lehetőségeik végső határáig, hanem engedményeket tesznek egymásnak. Ám a megegyezéshez bizalomra van szükség, s a bizalom esélyét nagyban növeli, mondja ez az érv, ha a felek ugyanahhoz a nemzeti közösséghez tartoznak.³⁰ A másik érv arra épít, hogy a deliberatív demokráciának elengedhetetlen feltétele a politikai nyilvánosság, az a terep, ahol a közügyekről és a közjóról politikai vitát lehet folytatni. Csakhogy a politikai nyilvánosság előfeltételezi, hogy a politikai közösség tagjai megértik egymást, ez a feltétel viszont csak akkor teljesül, ha a közösség tagjai képesek egymás nyelvén beszélni, akár szó szerinti értelemben, akár abban a tágabb értelemben, hogy ismerik annak a kultúrának (s ennek része a politikai kultúra is) a szövegét, melyre a politikai közbeszéd rendszerint visszautal.

A fenti gondolatmenet konklúziója tehát az, hogy a liberalizmusnak nagyon is sok indoka van arra, hogy a nemzetet egy olyan morális közösségként fogja fel, mely speciális kapcsolatot létesít s partikuláris kötelezettségeket alapoz meg a tagok között. Ebből pedig az a további következtetés adódik, hogy a liberalizmusnak indokolt támogatnia a nemzeti önrendelkezés eszméjét. Ez a konklúzió két okból is kommentárokat igényel. Egyrészt a nemzeti önrendelkezés érve megköveteli a nemzet és az állam viszonyának legalább hozzávetőleges tisztázását. Másrészt a *liberális* nacionalizmus sajátosságainak jobb megértése miatt pontosabban körül kell írunk, hogy konklúzióinkból mi következik és mi nem.

A fenti érvelést tanulmányozva az olvasó azt az ellenvetést teheti, hogy gondolatmenetemben megengedhetetlenül összemostam a nemzet és az állam fogalmát, s érvelésem legfeljebb annyit mutatott meg, hogy a liberalizmus képes számot adni a nemzetben belül meglévő speciális erkölcsi kötelezettségekről, de nem magyaráztam kielégítően az állampolgárok politikai közösségét összekötő kötelezettségeket, márpedig a kétfajta kötelezettség nem esik egybe szükségszerűen. Azok a fogalmak viszont, amelyekről az alkotmányelméletnek számot kell adnia, mint az állampolgárság, a népszuverenitás vagy az állampolgári jogok, az állammal, nem pedig a nemzettel kapcsolatos alapfogalmak. Ez olyan súlyos ellenvetés, amelyet nem tudok megnyugtatóan kivédeni. Mégis hadd hozzak fel néhány megfontolást álláspontom mellett. Először is: jelenlegi témánk szempontjából az volt az elsődleges célom, hogy elhárítsam Brugger azon vádját, mely szerint a liberalizmus nem tud számot adni a speciális politikai kötelezettségekről, s szükségszerűen elkötelezett a politikai kötelezettségek univerzális természetével szemben. Ha sikerült kimutatni, hogy a liberalizmus a nemzetet speciális erkölcsi közösségnek tekint, akkor ezt a vádat sikerült elhárítanom, bármi legyen is álláspontom fogyatékosága más szempontból. Másodszor: Brugger maga sem tárgyalja részletesen, hogy a nemzetállamban jelen lévő partikuláris kötelezettség milyen elveken alapul, s mi következik álláspontjából akkor, amikor az állam és a nemzet határvonalai nem esnek egybe. Ennek a nehézségnek a kezelése tehát nem speciálisan a liberalizmusnak okoz gondot, hanem ugyanúgy kihívást támaszt Brugger liberális kommunitarizmusa számára is.³¹ Ennél is fontosabbnak tartom azonban azt, hogy a politikai közösség általam ismert elméletei között egy sincs, mely tökéletesen fel tudná oldani ezt a dilemmát s önmagában képes lenne igazolni a politikai közösség valamennyi tagjának kötelezettségeit egy többnemzeti-szerű államban. Megítélésem szerint a politikai közösségnek a mai politikai filozófiában négy komoly megfontolásra érdemes elmélete létezik. a) Az egyik felfogás – s ez vág egybe nagyjából Rawls liberális álláspontjával – amellel érvel, hogy a politikai közösséget az igazságosság közösen vallott elvei tartják össze. b) A konzervatív komunitárius válasz azt állítja, hogy a társadalom kohézióját csak a jó élet közösen osztott felfogása képes megteremteni. c) A republikánus alternatíva szerint pedig – s ennek a felfogásnak talán Jürgen Habermas adja a legjobb kortárs megfogalmazását³² – a demokratikus politikai eljárásokban való részvétel hozza létre a politikai közösséget, az ilyen eljárások során szövődnek azok a speciális kötelezettségek, amelyek a szuvere-

nitás alanyát, a népet konstituálják. d) Végül a nacionalizmus hívei szerint a politikai közösséget a nemzettel való azonosulás teszi lehetővé.

E helyen nincs lehetőségem a politikai közösség valamennyi itt említett elméletét elemezni, csak néhány vázlatos megjegyzésre hagyatkozhatom. Korábban néhány érveléssel megvilágítottam, hogy a rawlsi elmélet miért nem ad adekvát választ a politikai közösség határmegvonásának problémájára. Úgy gondolom, a republikánus érv más tartalmú, de szerkezeti-
leg nagyon hasonló ellenvetéseknek van kitéve, s ezért önmagában nem képes számot adni a politikai közösséget összetartó kötelekekről. A jó élet közösen osztott felfogásának konzervatív kommunárius alternatívájára később még részletesen kitérek, de – következtetésemet előre bocsátva – ez a megközelítés sem válaszolja meg megnyugtatóan a politikai közösség problémája által támasztott kihívást. Következésképpen az a véleményem, hogy a rendelkezésre álló alternatívák közül a nacionalizmus adja a politikai közösség legjobb elméletét. Harmadszor: ennek az elméletnek az alapvető nehézségét a következőképpen fogalmazhatjuk meg: amennyiben az állam és a nemzet határai nem esnek egybe, úgy milyen ésszerű indokunk van a nemzeti kisebbségeknek, hogy az adott állam politikai közösségéhez tartozónak tekintsék magukat, illetve a többség milyen morális alapon várja el tőlük, hogy az adott állam polgárai maradjanak, s ne törekedjenek saját politikai közösség létrehozására? Ez a nehézség, ha fel nem is oldható, de jelentősen csökkenthető.

a) Ha a liberalizmus nemzeti önrendelkezés melletti érvei helytállóak, akkor ugyanezek az érvek vonatkoznak a kisebbségekre is. A nemzeti önrendelkezés melletti érvekből azonban nem következik közvetlenül az önálló államhoz való jog. Az következik feltétlenül az önrendelkezés melletti érvekből, hogy a kisebbségek számára biztosítani kell a lehetőséget arra, hogy saját nyilvános intézményeket működtessenek.³³ A kisebbségi jogok hatékony érvényesítésével, területi autonómiával vagy föderális államberendezéssel a fenti öt érv követelményeinek többé-kevésbé eleget lehet tenni.³⁴ b) Ahol a kisebbségi lakosság nem alkot összefüggő tömböt, ott a secesszió nem igazolható, mert ezzel szemben áll a többségi nemzethez tartozóknak az az érdeke, hogy saját honfitársaikkal alkossanak egy politikai közösséget. Ez természetesen nem érinti a kisebbségi jogokra vonatkozó fenti követelményeket. c) A többnemzetiségű államok esetében nem ritka az, hogy az állampolgároknak többes nemzeti identitásuk van, ami az (a) alatti érvekkel megerősítve növeli az együtt maradás esélyeit.³⁵ d) Létezhetnek speciális prudenciális megfontolások (gazdasági életképesség, katonai véde-

lem), melyek az a) alatti érvekkel együtt elég erősek ahhoz, hogy az államon belül maradás felé billentsék el a mérleg nyelvét.³⁶

Fenti megjegyzéseimmel azt próbáltam jelezni, hogy a nemzeti önrendelkezésre alapuló érvelés milyen módon tudja kezelni azt a feszültséget, amely a nemzet és az állam határainak esetleges eltéréséből következik. Következő kiegészítéseim azt próbálják pontosítani, hogy a liberális nacionalizmus szerint milyen morális követelmények adódnak a nemzeti önrendelkezésből. Először is, a liberálisok egyetértenek abban Bruggerrel, hogy a partikuláris politikai kötelezettségek léte nem zárja ki, hogy emellett univerzális morális köteleességeink is legyenek. Megfordítva is igaz azonban ez az állítás: aki azt állítja, hogy a világ gazdag országainak a jelenleginél sokkal nagyobb felelősséget kellene viselniük nyomorban élő, éhező embertársaink sorsáért, az nem feltétlenül tagadja, hogy e gazdag országok lakóinak is speciális köteleességeik vannak saját polgártársaikkal szemben. Másodszor, a nemzet tagjai közötti speciális „horizontális” kötelekekből nem következik automatikusan a nemzeti közösséget reprezentáló állam iránti, „vertikális” engedelmességi kötelezettség.³⁷ Harmadszor, s témánk szempontjából most ez a megjegyzés a legfontosabb, a liberális nacionalizmus hívei úgy gondolják, hogy a nemzethez tartozás bizonyos mértékig választás kérdése, s az ebből fakadó kötelezettségek éppen ezért bizonyos értelemben önként vállalt, kvázi-voluntarisztikus kötelezettségek. S ugyancsak ebből következik, hogy az egyéni autonómia időnként meg fogja előzni a közösség érdekeit. Ez utóbbi megjegyzések pontosabb tartalmának meghatározása azonban átvezet minket a következő kérdéskörhöz, így ezekre a problémákra akkor térünk vissza, ha már alaposabb elemzésnek vetettük alá, hogy milyen politikai antropológiára ajánlatos alapozni a procedurális liberalizmust.

MICHAEL SANDEL: A PROCEDURÁLIS KÖZTÁRSASÁG ÉS A TEHERMENTES ÉN KRITIKÁJA

„A liberalizmusnak azon felfogása, mely a helyest a jó elé helyezi, legtisztább kifejezési formáját az alkotmányjogban nyeri el. A Legfelső Bíróság minden más intézménynél jobban őrökdi a helyes elsőbbsége fölött”³⁸ – foglalhatjuk össze a rawlsiánus liberalizmus politikai filozófiája és az alkotmányjog kapcsolatát Sandel olvasatában. Sandel az amerikai történelmet vizsgálva s az amerikai társadalom jelenkori elégedetlenségének okait keresve azt a következtetést vonja le, hogy ezért az elégedetlenségért elsősor-

ban a procedurális liberalizmus elmélete³⁹ felelős, majd részletesen dokumentálja, hogy miben nyilvánul meg a procedurális liberalizmus eszméje s hogyan jutott domináns pozícióba. Sandel történetének az alkotmányjog csak részét, de mint a fenti idézet is mutatja, igen fontos részét képezi. Az amerikai alkotmányjog története Sandel narratívájában nem más, mint a procedurális liberalizmus térnyerésének története.

A procedurális liberalizmus nem volt mindig az amerikai alkotmány domináns „háttérfilozófiája”, e minőségben osztozni kényszerült a republikanizmussal. A polgárháború utáni alkotmánykiegészítések, majd a XX. század első felében az olyan nagy formátumú bírák döntései, mint Oliver Wendell Holmes, Louis D. Brandeis, majd Harlan F. Stone azonban fokozatosan meghonosították s domináns szerephez juttatták azokat az eszméket, melyek a mai procedurális köztársaság szellemi építményének sarokköveit adják. A Minnerville School District kontra Gobitis-ügyben 1940-ben a bíróságnak arról a kérdéstől kellett döntenie, hogy alkotmányos-e az a szabály, mely előírja az amerikai zászlónak való tiszteletet az iskolákban, amennyiben ez a kötelezettség olyan kisebbségekre is vonatkozik, amelyek a zászlónak való tiszteletet bálványimádásnak tekintik. Felix Frankfurter bíró a kérdést igenlően válaszolta meg. „Egy szabad társadalom végső alapja az az összetartó érzület, mely a tagok közötti köteleket biztosítja” – idézi Sandel egyetértőleg Frankfurter bíró álláspontjának elvi alapját.⁴⁰ Három évvel később, a West Virginia State Board of Education kontra Barnette-esetben viszont a bíróság egy hasonló ügyben megváltoztatta álláspontját, mondván, vannak olyan szabadságjogok, melyek kiemelt védelmének éppen az az értelme, hogy kivegyenek bizonyos döntéseket a közösség hatásköréből s az egyén kompetenciájába utalják azokat. „A West Virginia kontra Barnette-üggyel a procedurális köztársaság megérkezett”⁴¹ – olvashatjuk, hogy hova datálja időben Sandel az alkotmányjogban bekövetkezett eszmétörténeti fordulatot.

Vegyük számba, melyek voltak e fordulat legfontosabb jelei. A vallásszabadsággal kapcsolatos joggyakorlatban csak 1947-ben⁴² jelent meg az állam semlegességének gondolata, azóta azonban fokozatosan előtérbe került az az elképzelés, mely nem az egyház és az állam összefonódásának (kölcsonösen) korrumpáló hatásában vagy a polgárháború elkerülésének instrumentális (és éppen ezért csak esetlegesen alkalmazható) érvében, hanem az egyén szabad választásában látja a vallással kapcsolatos semlegesség igazolásának alapját. Ezzel párhuzamosan a szólásszabadság területén kialakult az a doktrína, mely a közlést annak tartalmától függetlenül, másképp megfogalmazva: tartalmi szempontból semleges módon védi.⁴³

Uralkodóvá vált az a nézet, mely kizárja a büntetőjogi eszközök alkalmazásának lehetőségét olyankor, amikor valaki becsületét nem közvetlenül, saját személyében sértették meg, hanem „csupán” azt a csoportot érte sérelem, amelyhez az egyén tartozik, még akkor is, ha az egyén identitását az adott csoporthoz való tartozás alapvetően meghatározza.⁴⁴ A magán-szférához való joggal kapcsolatos bírói esetjogban egyre nagyobb szerepet kapott az a felfogás, mely szerint az egyén döntéseit nem azért kell védelemben részesíteni, mert azok bizonyos fontos értékeket előmozdító gyakorlathoz kapcsolódnak, hanem azért, mert ezek az ő döntései.⁴⁵ S végül a családjogban teret nyert az a felfogás, mely nem a felróhatósághoz köti a válást, s nemétől függetlenül az egyént, nem a különböző nemi szerepek együttesén alapuló családot tekint a családjog „alapegységének”. Mindezek a változások ugyanazt az alapvető tételt, a procedurális liberalizmus dominánssá válását kívánják ilusztrálni.

Sandel elméletét két módon kritizálhatjuk. Érvelhettünk amellett, hogy az amerikai alkotmányjogban bekövetkezett változásoknak nem Sandel olvasata adja a legjobb értelmezését, érintetlenül hagyva Sandel kritikájának normatív alapját. Mondhatjuk tehát, hogy a változások nem a procedurális liberalizmus dominanciájához vezettek, anélkül, hogy magának a procedurális liberalizmus kívánatosságának kérdését egyáltalán felvetnénk. Vagy elismerhetjük, hogy a változások valóban a procedurális liberalizmus térnyerésének irányába mutattak, ám közvetlenül védelmünkbe vehetjük azt a normatív elméletet, amely – Sandel olvasata szerint – az alkotmányjogi változások hátterében áll. Úgy gondolom, a kritika mindkét útja járható, ám témánk szempontjából elsőbbséget kell hogy élvezzen a második stratégia, vagyis Sandel politikai filozófiai érveinek közvetlen bírálata. Éppen ezért azt az álláspontomat, hogy Sandel nem igazán jól reprezentálja az amerikai alkotmányjog fejlődésének irányát, nem tudom részletesen megvédeni; mégis szükségét érzem, hogy néhány ponton jelezzem Sandel értelmezésének inkoherenciáját.

Az első megjegyzésem a szólásszabadsággal kapcsolatos joggyakorlatra vonatkozik. Való igaz, hogy az amerikai alkotmányjog bizonyos határokon belül a szólásszabadságot a közlés tartalmától függetlenül védi. Ez azonban nem az állam semlegességének alkotmányjogi elvéből, hanem a beszédnek mint sajátos „cselekedetnek” a természetéből következik. Az állam nevében eljáró tisztségviselőket főszabályként nem terheli olyan kötelezettség, hogy ne foglalhatnának állást vitatott kérdésekben s ne azonosulhatnak bizonyos véleményekkel. (Ez alól természetesen vannak kivételek, de a kivételek esetében nem va-

lamegy, általában a szólással kapcsolatos érv miatt kell az állam tisztségviselőinek semlegesnek lenniük, hanem az adott kérdés tartalma miatt. Például az állam nemcsak szabályozási gyakorlatával, hanem tisztségviselőinek hivatalos nyilatkozataival is állást foglalhat valamely vallás mellett, s ilyenkor belép a semlegességi elv.) A szólásszabadság nem az azonosulás megengedettségének, hanem a kényszeralkalmazás feltételeinek a kérdését veti fel. A szólas tartalomfüggetlen védelmét nem az állam semlegességének követelménye indokolja, hanem a védett magatartás, a szólas jellege: tipikus esetben azért kap tartalmától független védelmet, mert szemben a cselekedetekkel, nem okoz jelentős kárt másoknak, a tartalmi korlátozás pedig általában is felveti a szabadság aránytalan korlátozásának veszélyét, s különösen alkalmas a robusztus nyilvános vita megakadályozására.

A vallásszabadságra vonatkozó joggyakorlattal kapcsolatban Sandel sajnálkozva állapítja meg, hogy a vallást a Legfelső Bíróság döntései egyszerű preferenciaként kezelik, s ezáltal hátrányba hozzák azokat a közösségbe ágyazott, „szituált” állampolgárokat, akik számára vallásuk tanításainak követése nem választás kérdése, hanem mérlegelést nem engedő erkölcsi parancs. Sandel érvének normatív tartalmára hamarosan visszatérek. Itt csak arra kívánok rákérdezni, hogy valóban a procedurális liberalizmus volna-e ennek a folyamatnak az oka. Sandel álláspontját túlnyomórészt három döntésre alapozza: az egyikben a bíróság egy olyan törvényt semmisített meg, mely lehetővé tette, hogy vallási indokokra hivatkozva ne kelljen szombaton dolgozniuk azoknak, akik számára ezt tiltja a vallásuk.⁴⁶ Egy másik esetben a bíróság egy olyan férfi panaszát utasította el, aki azt sérelmezte, hogy a hadsereg klinikáján szolgálatot teljesítve nem tehet eleget vallása előírásainak, mivel nem viselheti hagyományos fejedőjét.⁴⁷ A harmadik ügyben a bíróság alkotmányosnak találta azt a szabályt, mely a hallucinogén hatású kaktuszszármazék, az úgynevezett peyote fogyasztását bünteti, hátrányosan sújtva ezáltal azokat az indiánokat, akik vallási szertartásuk alkalmával használják ezt a szert.⁴⁸ Ugyanakkor a szabályt megtörő kivételként említi és egyetértőleg idézi Sandel azt az ügyet, melyben az volt az eldöntendő kérdés, hogy mentesülhetnek-e az amish gyerekek az alól a kötelezettség alól, hogy tizenhat éves korukig részt vegyenek a kötelező oktatásban.⁴⁹ Mivel a bíróság elfogadta az amishok érvelését, így tiszteletben tartotta a közösségben gyökerező emberek életformáját – szól Sandel érve.

A döntésekkel kapcsolatban érdemes három körülményre felhívni a figyelmet, melyek megítélésem szerint jelentősen gyengítik Sandel azon tézisé, hogy a közösségbe ágyazott individuumok identitását a

procedurális liberalizmus kezdi ki. Egyrészt érdekes módon a Sandel által elmarasztalóan idézett három esetből kettőben az olyan köztudottan liberális bírók, mint Brennan vagy Blackmun, kisebbségben maradtak, s nagyjából annak megfelelően érveltek, ahogyan ezt Sandel is kívánatosnak tartotta volna. Másodszor: a Sandel által helytelenített többségi véleményt e két ügyben olyan markánsan konzervatív bírók fogalmazták, mint Scalia és Rehnquist. Erre természetesen Sandel válaszolhatná azt, hogy e konzervatív bírák sem tudják időnként kivonni magukat a procedurális liberalizmus hatása alól, így ez az ellenvetés nem érinti tézise lényegét. Csakhogy ezekben az ügyekben nem egyszerűen a többségi döntést jegyző bírók személye volt konzervatív, hanem jobbára azok az érvek is, melyeken ezek a döntések alapultak: az itt felhasznált érveknek ugyanis vajmi kevés közük volt a tehermentes én liberális koncepciójához. Mindkét véleményt akár sajátosan konzervatív, rendpárti véleményként is jellemezhetjük. S harmadszor ironikusnak tartom, hogy Sandel a republikánus alternatívát illusztrálandó, maga is egy olyan döntésből idézi egyetértőleg Frankfurter bíró véleményét,⁵⁰ melyben a zászlónak való tisztelgést egy vallási kisebbség tagjai hitükre hivatkozva tagadták meg, s a bíróság ezt az igényt a közösségi értékekre hivatkozva utasította el. Ez is azt illusztrálja, hogy a mélyen a közösségbe ágyazott individuumok vallási indokokra alapozott igényének korlátozására a bíróság eddig is többféle indokra hivatkozott, s az időnkénti korlátozásnak nem a liberális politikai antropológia volt az egyetlen vagy legfontosabb oka. Fenti megjegyzéseim csupán azt valószínűsítették, hogy az amerikai alkotmányjog fejlődésének jóval összetettebb magyarázata van, mint azt Sandel állítja, s az nem érthető meg csupán a procedurális liberalizmus térnyerésével. Ezzel azonban még semmit nem mondtam a liberalizmus politikai antropológiájának sajátosságáról és az azt alátámasztó érvek erejéről. Ehhez a kérdéshez fordulok most.

Sandel alkotmányelméletéből, különösen annak a vallásszabadsággal kapcsolatos részéből két érvet lehet kibontani a liberalizmus politikai antropológiájával szemben. Az első érv lényege abban áll, hogy a liberálisok a vallási nézeteket egy preferenciának tekintik a sok közül, így a vallásszabadság nem a vallás sajátosságai miatt érdemel védelmet, hanem azért, mert a vallásos nézetek választásában az egyén autonómiája tükröződik. Nem nehéz belátni, hogy ez az érv kiterjeszthető valamennyi szabadságjogra. Ha a liberálisok szerint az autonóm döntés önmagáért fontos, akkor a liberalizmusnak nincs arra vonatkozó kritériuma, hogy minek a szabadsága kellene hogy kiemelt alkotmányos védelmet élvezzen, hiszen ha az

autonómia miatt fontos a vallás szabadsága, akkor a vallásszabadsággal azonos státuszt kell hogy élvezzen az egyén minden más döntése is, mely éppúgy képes kifejezésre juttatni autonómiáját, mint a vallással kapcsolatos döntései. A hajviselet vagy a munkahely megválasztásának a szabadsága ekkor nem különbözik semmiben a vallás megválasztásának a szabadságától. Ez az ellenérv azonban félreérti, hogy a választásnak milyen szerepe van a liberalizmus individualizmusában.⁵¹ Nem azért értékes egy életcél, mert azt valaki választotta, hanem éppen megfordítva, azért indokolt egy adott életformát az egyénnek választania, mert az értékes. Ám mivel a döntésnek igen nagy tétje van, s az utóbb tévesnek is bizonyulhat, ezért indokolt az egyén számára a korrekció, a felülvizsgálat lehetőségét biztosítani.

Sandel másik ellenvetése, úgy gondolom, elvezet bennünket a liberális–kommunitárius-vita szívéig, s egyben segít megérteni a liberalizmuson belül meghúzódó ellentétek egyik fontos dimenzióját. Az érv lényege abban áll, hogy a liberalizmus azzal, hogy pusztá választással, preferenciává degradálja a vallási nézeteket, félreérti a vallásszabadság értelmét és fontosságát. A vallásszabadság lényege ugyanis nem az, hogy valaki szabadon megválaszthatja a vallását, hanem az, hogy szabadon teljesítheti azokat a kötelezettségeket, melyek vallási nézeteiből következnek. Sandel nem azt állítja, hogy az ember soha nem választhatja vallását, hanem azt, hogy a vallásból fakadó kötelezettségek maguk olyan természetűek, hogy az embernek nincs lehetősége ezek mérlegelésére, még akkor sem, ha esetleg állampolgári kötelezettségekkel ütköznek.⁵² Általánosítva az érvet, Sandel azzal vádolja a procedurális liberalizmust, hogy az nem tiszteli kellőképpen azokat az életformákat, amelyek a tradícióban gyökereznek, s nem tiszteli megfelelően a közösségbe mélyen beágyazott egyént, a „szituált ént”, következésképpen nem is lehet semleges az ilyen életformákkal szemben. A liberalizmus, úgy gondolom, négy választípust adott Sandel kritikájával szemben, ezeket tekintem át röviden a következő lépésben.

a) Az első válaszlehetőség Rawls *politikai liberalizmusából* bontható ki. A politikai liberalizmus arra a vádra ad választ, mely szerint a semlegesség előfeltételezi a jó élet egy tág értelemben liberális felfogását, melynek az egyéni autonómia a legfontosabb alapértéke. Rawls azt kívánta bizonyítani, hogy a politikai liberalizmus igazolását tekintve nem a Mill és Kant nevével fémjelvezhető és az autonómiát központi értéként kezelő *filozófiai liberalizmusból* levezetett, hanem attól függetlenül is alátámasztható elmélet. Olyan elmélet, mely nem feltételezi a tehermentes én koncepcióját, s amely elfogadható elveket kínál az

olyan életfelfogású, közösségekbe erősen beágyazott emberek számára is, akik nem tekintik kitüntetett értéknek az autonómiát. Ennek a koncepciónak egyik fontos eleme a politikai liberalizmus emberfelfogása. Az elmélet hívei azt állítják, a kommunikatívus ellenvetés azon siklik félre, hogy tévesen feltételezi, miszerint a liberalizmusnak, amennyiben valóban politikai liberalizmus, lenne általános antropológiája.⁵³ A politikai liberalizmus tudatosan korlátozott, tudniillik a „politikai” szférájára korlátozott igénnyel lép fel. Az, hogy az embert céljai és szerepei meghatározzák-e, mondják e felfogás hívei, kívül esik a politikai liberalizmus kérdéskörén. A politikai liberalizmus hívei nem azt állítják, hogy az ember ilyen és ilyen, hanem hogy bizonyos szempontok miatt a politikának így és így kellene tekintenie rá. A politikai liberalizmus nem kívánja tagadni például, hogy a vallási nézetek lehetnek konstitutívak az egyén szempontjából, s például egy ateista bizonyos értelemben új ember lehet megtérése után.⁵⁴ Csupán azt állítja, hogy a jó életre vonatkozó felfogás ilyen változása érintetlenül hagyja az egyén politikai státusát. A politikai státus szempontjából ugyanis az egyénnek ezek a tulajdonságai irrelevánsak. Ez a válasz azonban korántsem probléma nélküli. Rawls kénytelen „megkettőzni” az embert. Egyrészt az *állampolgártól* bizonyos mértékű autonómiát követel meg: enélkül nem lehet a politikai közösség egyenrangú tagja. Másrészt viszont az életformák iránti semlegesség fenntartása miatt elfogadja azt, hogy ugyanez az ember *magánszemélyként* közösségbe ágyazott, ne autonóm személy legyen. Praktikusán: az állampolgárként bizonyos minimális oktatásban részesülő, bizonyos képességekre szert tevő ember nem tudja ezeket a képességeket magánemberként elfelejteni, eldobni, levetkőzni.⁵⁵ Ez pedig óhatatlanul ahhoz a következményhez vezet, hogy magánemberként is autonóm lesz bizonyos mértékig, veszélyeztetve azokat az életformákat, amelyekkel az autonómiának ez a minimális szintje is összeegyeztethetetlen. Ennyiben tehát a rawlsi elmélet valóban nem lehet semleges bizonyos életformákkal szemben. Van azonban egy még alapvetőbbnek tűnő vád Rawls elméletével szemben, s ez átvezet bennünket egy másik liberális, ám Sandel kommunitarizmusától alig megkülönböztethető állásponthez.

b) William Galston – aki e tekintetben Rawls egyik kritikus – a liberalizmus két felfogását szembeállító tanulmányában⁵⁶ érvel amellett, hogy a liberalizmus alapértékei, az *autonómia* és a *sokszínűség* időnként szembekerülhetnek egymással. Galston a liberalizmus egyik szellemi gyökerét a felvilágosodásban jelöli meg, mely a tradíciókkal és a vallási tekintéllyel a racionalitást és az egyéni autonómiát állítja szembe. A liberalizmus másik szellemi gyökere pedig a vallás-

háborúk korában keresendő, amikor különösen élesen merült fel az a kérdés, hogy miként élhetnek együtt olyan emberek, akiket mély világnézeti különbségek osztanak meg. Ha a sokszínűséget komolyan vesszük, mondja Galston, akkor időnként fel kell áldoznunk az autonómiát, hiszen a politikai közösségnek olyan emberek is tagjai, akik maguk elutasítják a felvilágosodás autonómia- és racionalitáselményét. Galston *perfekcionista liberális* felfogása ebben a vitában egyértelműen a sokszínűség mellett foglal állást, s álláspontja szerint a Legfelső Bíróságnak a Sandel által kritizált esetekben éppen úgy kellett volna döntenie, ahogy azt Sandel javasolta, vagyis a vallásszabadság s a közösségbe ágyazott egyén javára. Úgy gondolom, Galston érvelése nem ad igazán meggyőző érvet arra, hogy konfliktus esetén miért kellene előnyben részesítenünk a sokszínűséget az autonómiával szemben. Vegyük észre, hogy a liberális elmélet egy sor esetben tiszteletben tartja az autonómiát elutasító nézeteket. Tolerálja azokat a vallásokat, amelyek belső szervezete tekintélyelvű, s tiszteletben tartja azokat az életformákat, amelyek valamilyen felsőbb instanciában látják az autoritás forrását, feltéve, hogy ezek nem sértik mások jogait. A Galston által különös figyelemmel elemzett, amishokkal foglalkozó esetben⁵⁷ azonban nem az volt a kérdés, hogy egy felnőtt amish élhet-e ilyen elvek szerint, hanem az, hogy egy gyerekre rákényszerítheti-e ezeket az elveket. Valószínűleg sokan egyetértenének azzal, hogy az a felnőtt, aki vallási meggyőződése miatt maga visszautasíthatná az életmentő vérátömlesztést, nem utasíthatja vissza ugyanezt cselekvőképtelen gyermeke nevében. A két eset természete és súlya sok lényeges ponton eltér ugyan egymástól, ha azonban elfogadjuk azt, hogy a gyereknek önálló érdekei vannak, amelyeket adott esetben az államnak a szüleivel szemben is joga van érvényesíteni, akkor már más megvilágításba kerül az eset. Galston álláspontja azonban többejt kíván annál is, hogy a gyermek autonómiáját indokolt feláldozni közvetlenül az adott életforma fennmaradásáért, közvetve pedig a sokszínűségért. Ha a sokszínűség valóban az autonómia elébe vágó érték, akkor az is igazolható, hogy felnőtt embereket akaratauk ellenére a közösségükhöz láncoljunk. Nem világos azonban, hogy ezt az árat akár Galston, akár Sandel hajlandó lenne megfizetni. Ami fontosabb, hogy ez a következtetés aligha egyeztethető össze a liberalizmussal. Galstonnak Rawlsszal szemben tehát igaza van abban, hogy a két érték nem realizálható mindig egyszerre, de úgy gondolom, nincs igaza abban, hogy a liberális elméletnek ilyen esetekben melyik mellé indokolt állnia.

c) Egy harmadik alternatívát dolgozott ki Jeff Spinner, melyet nevezhetnénk *republikánus liberaliz-*

musnak is.⁵⁸ Mielőtt Spinner álláspontját bemutatnám, érdemes rövid helyzetelemzést tartanunk, hová is jutottunk eddig. Mint láttuk, Rawls egyszerre akart eleget tenni a tradicionális életformák tiszteletének és a közösségekhez szükséges autonómia követelményének. Galston az autonómia és a sokszínűség ellentétévé fogalmazva át ezt a konfliktust, nem próbálta elkerülni a dilemmát, hanem a döntés terhére tudatosan felvállalva a sokszínűségnek biztosított elsőbbséget. Fontos látni azonban, hogy a tradicionális életformák tisztelete és az autonómia dilemmája nemcsak a liberálisok számára jelent komoly feladványt, hanem Sandel republikánus kommunitarizmusa számára is. Korábban is utaltam rá, hogy Sandel elméletében van egy bizonyos belső feszültség. Míg a zászlónak való tisztelgést előbbre valónak tekintette Jehova tanúinak vallásszabadságánál, addig az amishok vallásszabadságát fontosabbnak gondolta a kötelező oktatásban való részvételnél. Pedig úgy gondolom, a két eset együtt áll vagy bukik. Vajon miért nem veszi észre Sandel ezt az ellentmondást? Érvelésében egy kulcsfontosságú helyen szerepel egy fél mondat, mely arra utal, hogy a vallásszabadságnak instrumentális értéket szán: politikai szempontból az adja a jelentőségét, hogy nagy általánosságban előmozdítja azokat a szokásokat és hajlamokat, melyek jó állampolgárrá avatnak valakit.⁵⁹ De mi van akkor, ha mégsem ez a helyzet, ha konfliktus van a két érték között? Ha a vallásszabadságnak valóban csak instrumentális értéke lenne, akkor Sandel nem támogathatná az amishok ügyét. Spinner érve, bár nem közvetlenül Sandelnek van címezve, ezt az ellentmondást tudatosítja s ebből indul ki. Eszerint a republikánus felfogásból az következik, hogy az állampolgárnak ahhoz, hogy teljes értékű tagja legyen a politikai közösségnek, bizonyos oktatásban kell részesülnie, bizonyos képességekre kell szert tennie, s a másokkal való együttműködéshez bizonyos erőnyeket kell elsajátítania. Sandel republikánizmusa és Rawls liberalizmusa tehát e tekintetben ugyanabba az irányba mutat.⁶⁰ A tradicionális életformákba való beavatkozást tehát nemcsak a saját énjét választó tehermentes én érdeke, hanem a Sandel szívének nagyon is kedves republikánus értékek is megkövetelhetik. Spinner tehát azt állítja, hogy főszabályként a demokratikus értékek igazolják az autonómiával szembenálló tradicionális életformákba való beavatkozást. Van azonban egy olyan esetcsoport, amelynél ez nem igazolható: nevezetesen, ha a szóban forgó közösség eleve lemond az állampolgárságból fakadó előnyök egy részéről. Vannak olyan társadalmi csoportok, amelyek liberális politikai közösségekben élnek, de valójában nem részei ennek a közösségnek. A csoport tagjai amolyan részleges állampolgári státusra tartanak igényt, nem

kívánnak megjelenni sem a szűkebb értelemben vett közsférában, sem a tágabb értelemben vett nyilvános sférában vagy civil társadalomban. Nem élnek szavazati jogukkal, nem viselnek állami tisztségeket, nem veszik igénybe a sajtó nyilvánosságát, nem használják a többség egyetemeit, bevásárlóközpontjait, szórakozóhelyeit, és megélhetésüket sem a többségi társadalom gyarai, üzemei, szolgáltatóegységei biztosítják. Az ilyen esetekben a republikánus évrre hivatkozva nem indokolt beavatkozni ezeknek a közösségeknek a belső viszonyaiba.⁶¹ Spinner tehát Galstonhoz és Sandelhez hasonlóan úgy gondolja, hogy a bíróság helyesen döntötte el az amishok ügyét. Ám nála ezt részben⁶² éppen az amishok különleges volta indokolja. Állításának pont az a része érdekes, mely elhatárolja Galstontól és Sandeltől: gyakorlatilag alig van olyan közösség, mely esetében ugyanez a döntés a republikánus évr hiányára hivatkozva helyes lett volna, hiszen egyik sem tesz eleget a részleges állampolgári státus itt kifejtett, igencsak szigorú követelményeinek.

d) Végül egy negyedik liberális alternatíva – melyet leginkább az „*ésszerű felülvizsgálhatóság*” tézisével jellemezhetünk – hívei azt állítják, s magam is úgy vélem, hogy a procedurális liberalizmusnak erre az antropológiára kell támaszkodnia, hogy szemben Galston álláspontjával, a liberalizmus a sokszínűség és az autonómia közötti konfliktusban az autonómia oldalára kell hogy álljon. Ám ehhez rögtön hozzá kell tenni, hogy ennek az autonómiának nem ugyanaz a tartalma, mint amit Sandel és Galston kritikája megfogalmaz; ez az autonómiafelfogás nem feltételezi a tehermentes én valóban tarthatatlan koncepcióját. A liberalizmus antropológiája nyugodtan elismerheti, hogy az ember nem a semmiből választja a jó életre vonatkozó felfogását, hanem a közösség kínálja számára a választható alternatívákat. Azt sem kell a liberálisoknak állítaniuk, mint azt Sandel sugallja, hogy az egyén számára társadalmi szerepei és a bennük realizálódó célok ne lehetnének konstitutívak, ne határozhatnák meg identitását, s ezek a szerepek ne róhatnának az egyénre olyan kötelezettségeket, melyek nem beleegyezéssel jöttek létre. (Ám ebből nem következik, hogy a liberálisoknak ne kellene kitartaniuk azon álláspontjuk mellett, hogy a jó élet választott felfogásai is lehetnek konstitutívak. Ugyancsak ragaszkodniuk kell a liberálisoknak ahhoz a belátáshoz, hogy az önként vállalt kötelezettségek is keletkezhetnek felbonthatatlan kötelezettségekként.) A liberális érvelés lényege nem az, hogy az egyén választja a jó életre vonatkozó felfogását, hanem az, hogy ez a felfogás kritikai reflexiónak vethető alá és felülvizsgálható. Ahogyan egybevág a köznapi tapasztalatunkkal az, hogy társadalmi szerepeink konstituálnak bennünket, ugyanúgy mindennapi tapasztalatunk, hogy

emberek reflektíven viszonyulnak társadalmi szerepeikhez és céljaikhoz. Vannak, akik választják pályájukat, a korábbihoz képest áttérnek egyik vagy másik vallásra, lakóhelyet cserélnek, esetleg új hazát választanak, egy másik csapatnak kezdenek szurkolni. Azt se tévesszük szem elől, hogy nem csak az alakíthat ki reflektív viszonyt céljaival és szerepeivel, aki megváltoztatja azokat. A maradás, a készen kapotthoz ragaszkodás ugyanúgy lehet választás eredménye, mint az azzal való szakítás.⁶³ Az individualizmusból tehát nem az következik, hogy az „én” *mindenfélre*, hanem az, hogy *meghatározott*, az éppen adott céloktól és szerepektől függetleníthető,⁶⁴ mégpedig azért, mert ezek a célok és szerepek ki vannak téve a felülvizsgálat lehetőségének. S az is mindennapi tapasztalatunk, hogy ehhez a felülvizsgálathoz nem kell kilépnünk a társadalomból, nem kell valamilyen preszociális nézőpontot elfoglalnunk s „atomizálódott” lényvé válnunk. Ez a felfogás a legtöbb esetben egy irányba mutat a republikánus érveléssel. Az amish-ügy éppen azért jelent érdekes kihívást, mert ez az az eset, amikor a két elmélet potenciálisan más irányba mutat. Míg a republikánus érvelés azt mondja, hogy ha az amish közösség részleges állampolgárokból áll, akkor nem indokolt az ő életformájukba való beavatkozás, mert a részleges állampolgárság nem követeli meg azokat az állampolgári erényeket, melyek feltételezik az autonómia egy bizonyos fokát. Ezzel szemben a racionális felülvizsgálhatóság érvéből az következik, hogy még ha el is fogadjuk, hogy az amishok részleges állampolgárok, akkor is indokolt lehet beavatkozni közösségük életébe. Nem azért, hogy az amish gyerekekből jó állampolgár legyen, hanem azért, hogy elsajátítsák azokat a minimális képességeket, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy reflektíven viszonyuljanak készen kapott életformájukhoz.⁶⁵

PROCEDURÁLIS LIBERALIZMUS ÉS UNIVERZALIZMUS

Itt az ideje, hogy összehúzzuk az elemzés eddig különálló szárait. Ennek jegyében először visszatérek a liberális nacionalizmus pozíciójának pontosításához, melyet a korábbi elemzés nyitva hagyott, majd megvizsgálom, hogy a komunitárius álláspont két eleme hogyan erősítheti egymást s a liberalizmus hogyan háríthatja el a két komunitárius évr összekapcsolásából adódó ellenvetéseket. A második részben kifejtett politikai antropológia és normatív elvek fényében immár pontosabban meghatározhatjuk, miként kell kvalifikálni pozícióinkat ahhoz, hogy az liberális nacionalizmus legyen.

A liberális nacionalizmus képviselői szerint az egyén kommunális identitása, csakúgy, mint morális

identitása, felülvizsgálható.⁶⁶ Nemzeti hovatartozásunkat születésünkkor nem magunk választjuk, mint ahogyan nem magunk választjuk szüleinket, s tipikus esetben nem magunk választjuk vallásunkat sem. Azt azonban, hogy ezek a kötelékek milyen szerepet játszanak az életünkben, milyen súlyt tulajdonítunk nekik, felülvizsgálhatjuk, s az identitásunkat meghatározó szerepeinket meg is változtathatjuk. Bár a legtöbb ember nem törekszik arra, hogy elhagyja azt a nemzeti közösséget, amelybe beleszületett, azoknak pedig, akik töreksenek erre, rendszerint rendkívüli nehézségekkel kell szembenéznük, a nemzeti identitás sincs kivéve az ésszerű felülvizsgálat s a változtatás lehetősége alól. Ha a közösség elhagyása vagy az asszimiláció nem volna reális veszély, a nemzeti közösségek nem törekednének gyakran soraik zárására.⁶⁷ Másfelől ebből az is következik, hogy a liberális nacionalizmus kvázi-voluntarisztikus kötelékeként kezeli a nemzeti közösséghez tartozásból fakadó kötelezettségeket. Ezek a kötelékek, szemben mondjuk a beleegyezésen alapuló kötelezettségekkel, nem egyetértési, voluntarisztikus aktussal jönnek létre. Voluntarisztikusak azonban abban az értelemben, hogy az egyénnek lehetősége van ezt a köteleket felbontani. Harmadszor: a liberális nacionalizmusból az következik, hogy az államnak támogatnia kell nemzeti kisebbségeinek kultúráját, s olyan intézményi megoldásokat kell kialakítania, melyek lehetőséget adnak e kisebbségeknek a nyilvánosság szférájában való megjelenésre is. A kisebbségek támogatása azonban nem ölthet olyan formát, mely a csoport tagjait saját csoportjukhoz láncolja, s szervezeteiknek nem adhat olyan hatalmat, mely a tagok autonómiájának fontos vonatkozásait sérti. Itt is érvényesül tehát az az amishok példáján keresztül szemléltetett elv, hogy egy kisebbség fennmaradását s ezen keresztül a társadalom sokszínűségét a liberális állam nem biztosíthatja olyan áron, hogy megsérti a kisebbséghez tartozó egyének alapvető jogait.

E pontosításoknál fontosabb azonban témánk szempontjából annak vizsgálata, hogy a kommunikatív alkotmányelméleteknek a tehermentes énré és az univerzalizmusra vonatkozó kritikája miként erősítheti egymást. A kritikák elemei megítélésem szerint két módon kapcsolhatók össze. Az egyik stratégiának az az állítás a lényege, hogy az állam világnézeti semlegességének követelményéből kényszerítő erővel következik a nemzeti közösségekkel szembeni semlegesség követelménye. Ha a liberalizmus elkötelezett a semlegesség első formája mellett, akkor elkötelezett kell hogy legyen a semlegesség második formája mellett is, mondaná ez az érv. Ha ez igaz, úgy a semlegességgel szembeni érvek könnyen átfordíthatók az univerzalizmussal szembeni érvekké: 1. a világnézeti semlegesség maga után vonja az nem-

zeti semlegességet, 2. az etnikailag semleges állam nem tud számot adni a partikuláris, nemzeti elven alapuló kötelezettségekről. Vegyük észre, hogy a nemzeti semlegesség elve irreális követelményeket támaszt az állammal szemben: azt követelné az államtól, hogy hivatalos nyelve ne essen egybe egyik nemzeti közösség nyelvével, s szimbólumai, hagyományai, ünnepei ne legyenek azonosak egyik nemzeti közösség ünnepeivel, szimbólumaival, hagyományai-val sem.⁶⁸ A liberális nacionalizmus itt bemutatott változata azonban szemben áll ezzel a felfogással: létrejöttének egyik mozgatórugója éppen az a belátás volt, hogy sem az igazságosság elvei, sem az alkotmányos intézmények iránti tisztelet (az alkotmányos patriotizmus), sem a demokratikus eljárásokban való részvétel önmagában nem elegendő egy politikai közösség kohéziójához. Bár valamennyi hozzájárulhat ehhez, mindegyik előfeltételezi, hogy már előzetesen létezik egy politikai közösség, melyen belül érvényesülhetnek az igazságosság elvei, melynek az alkotmányt tiszteletben lehet tartani és melynek demokratikus eljárásai lehetnek. Csakhogy az a tény, hogy a liberális nacionalizmus elveti a semlegesség fenti felfogását, amennyiben a semlegesség elvének a kiterjesztése egyébként következik a liberalizmus pozíciójából, úgy tűnhet, inkább a liberális álláspont inkoherenciájára, semmint erejére mutat rá. Úgy gondolom azonban, a liberalizmus nem kell hogy elkötelezze magát a semlegesség fenti felfogása mellett, illetve a semlegességnek adható egy rokonszenvesebb értelmezése is. Válaszom három részből tevődik össze.

Egyrészt van egy fontos különbség a világnézeti és a nemzeti semlegesség implikációi között. A világnézeti semlegesség követelményének az a lényege, hogy az állam nem igazolhatja úgy döntéseit, hogy az igazolás feltételezze valamely világnézet hittételeinek igazságát. Ha ugyanis az állam azonosul valamelyik vallás hittételeivel, ez óhatatlanul maga után vonja, hogy a többi vallás hittételei hamisak. Az ateistának és a hívőnek egyszerre nem lehet igaza: az állam nem kötelezheti el magát amellet az álláspont mellett, hogy Isten létezik, anélkül, hogy ez ne implikálná annak a nézetnek a hamisságát, mely szerint Isten nem létezik. Ezzel szemben egy adott nemzethez tartozás bizonyos értelemben kívül esik a normatív szférán. A magyar nemzet nem egy zártkörű klub, melybe csak olyanok kerülhetnek be, akik rendkívüli erkölcsi kiválóságról tesznek tanúbizonyságot. A legtöbben születésünkkel válunk taggokká, mindenféle morális érdemünktől függetlenül. A nemzethez tartozásnak lesznek normatív következményei, de maga a „tagsági viszony” nem normatív kritériumokon alapul.⁶⁹ Ebből azonban az is következik, hogy egy adott nemzethez tartozás

önmagában nem árul el erkölcsi kiválóságot, egy másik nemzethez tartozás pedig nem tekinthető az erkölcsi gyarlóság jelének. Ha a fenti distinkció helytálló, úgy a két kérdésben való állásfoglalás nem egyforma jellegű: az egyik egy morális ítéletet feltételez s morális helytelenítést von maga után, míg a másik, nem lévén morális kategória, nem von maga után ilyen értéktételeket.⁷⁰ Ez az érv azonban nem feltétlenül nyugtat meg mindenkit. Az igaz, hogy ha az állam valamely nemzeti nyelvet hivatalos nyelvvé avat vagy valamely nemzeti ünnepet állami ünneppé tesz, akkor az nem vonja maga után óhatatlanul a másik nyelv, állami ünnep, szimbólum helytelenségét, de kifejezheti azt, hogy az állam nagyobb becsben tartja a hivatalossá tett ünnepeket, s ezzel nem ad egyenlő elismerést a másik nemzeti közösség tagjainak.

Eddig feltételeztük, s ez válaszom második eleme, hogy a semlegesség elvét csak úgy lehet kielégíteni, ha az állam nem azonosul egyik nemzeti közösség nyelvével, ünnepeivel, szimbólumaival sem. De miért ne elégíthetné ki az állam úgy is a semlegesség támasztotta követelményét, hogy ezek közül egyszerre többet is hivatalos rangra emel? A világnézeti semlegesség nem zárja ki például, hogy az állam minden világnézeti elkötelezett iskolát támogasson. Az, hogy az állam hivatalos rangra emeli a nemzeti kisebbségek nyelvét, területi autonómiát és politikai képviseletet biztosít számukra, támogatja az anyanyelvi oktatást, nem sérti a semlegesség elvét. S ha ezt a megoldást fogadjuk el, akkor a semlegesség nem vonja maga után az erkölcsi univerzalizmus fentebb kritizált tételét: az államnak a nemzeti kultúráktól való elválasztása azt követelné, hogy az állam *minden* nemzet kultúrájától legyen független. A nemzeti kultúrák elismerése viszont azt követeli, hogy az állam a *területén élő* nemzeti kisebbségek kultúráját arányosan támogassa, s biztosítsa, hogy azok nyilvános intézményeket működtethessenek.⁷¹ A liberális nacionalizmusnak pedig, mint láttuk, nagyon erős érvei vannak arra vonatkozóan, hogy a kétfajta megoldás közül miért ez utóbbit kell az államnak követnie: mindazok az érvek, melyeket a nemzeti kultúra és a nemzeti önrendelkezés védelmében korábban felhoztam, abba az irányba mutatnak, hogy a liberális államnak nem függetlenítenie kell magát a nemzeti kultúráktól, hanem támogatnia kell azokat.

Elképzelhetők azonban olyan esetek, s ez válaszom harmadik eleme, amikor az állam nem adhat minden nemzeti közösségnek azonos súlyt. Nem tehető valamennyi nemzeti szimbólum, ünnep, hagyomány az állam hivatalos szimbólumává, ünnepévé, hagyományává. Ugyanezzel a problémával azonban a világnézeti semlegesség terén is szembe kell nézni. Ezek az esetek kétségtelenül korlátozzák a semleges-

ség elvének érvényességi körét. Egy elv érvényességi körének a korlátozása azonban nem teszi inkoherenssé magát az elvet.

Az állam világnézeti semlegességének liberális elvéből tehát nem következik, hogy az állam ne támogathatná a nemzeti kultúrát, ne adhatna a nemzeti nyelvnek hivatalos elismerést, s általában ne ismerhetné el azokat a partikuláris erkölcsi kötelekeket, melyek a nemzeti közösséghez tartozásból következnek. Lehetséges azonban egy másfajta komunitárius érvelés, mely a fenti argumentumtól eltérően éppen a nemzeti közösség szükségességétől haladna a semlegesség elvének elutasításához. Az érv lényege a következő lenne: 1. A liberális nacionalizmus előfeltételezi a nemzeti közösség létezését. 2. A nemzeti közösség fennmaradásának az a feltétele, hogy a nemzetet erős erkölcsi kötelekek kössék össze. 3. A semlegesség nem biztosítja ezeket az erkölcsi kötelekeket, így 4. a semlegesség követelménye felszámolja a liberális nacionalizmus előfeltételeit. Brugger tipológiája alapján a fenti álláspontot konzervatív kommunitarizmusnak nevezhetnénk. A semlegesség elve maga valóban nem biztosítja azokat az erkölcsi kötelekeket, amelyek a politikai közösség tagjainak összetartozás-tudatát garantálnák. De következik-e ebből, hogy a semlegesség elve felszámolja a politikai közösség feltételeit? A válasz attól függ, mit jelent az, hogy a nemzetet erős erkölcsi kötelekeknek kell összetartaniuk. A komunitárius érvelés akkor lenne képes ezzel a stratégiával a semlegesség követelményének tarthatatlanságát kimutatni, ha bizonyítani tudná, hogy a nemzetnek olyan politikai közösségnek kell lennie, melyben mindenki a jó élet hasonló felfogását vallja. Ekkor így festene az érvelés: 1. A liberális nacionalizmus előfeltételezi a nemzeti közösség létezését. 2. A nemzeti közösség fennmaradásának az a feltétele, hogy a nemzet tagjai a jó élet hasonló felfogását vallják. 3. A semlegesség elve nem biztosítja a jó életre vonatkozó felfogások hasonlóságát. 4. A semlegesség követelménye felszámolja a liberális nacionalizmus feltételeit. Az érvelés kulcsa, mint láttuk, az állítás.

Úgy vélem, az előző érv elemzésénél már részben rámutattam arra, hogy miért nem állja meg a helyét ez az állítás. A nemzeti közösséghez tartozás nem normatív kritériumokon alapszik, akkor sem, ha vannak normatív következményei. A nemzet ugyan erkölcsi közösség, de nem abban az értelemben, hogy a tagságnak előfeltétele lenne a jó élet valamely koncepciójának elfogadása. A nemzet éppen azáltal tud erkölcsi közösséget biztosítani egy plurális társadalomban, hogy a közösséget integráló kötelekeket nem az erkölcsi nézetek azonosságára alapozza. Úgy látom, e tekintetben a liberális nacionalizmus nem-

zetfelfogása fölényben van a konzervatív kommunitarizmus felfogásával szemben. A semlegesség elve ugyan nem helyettesíti a nemzeti elv integráló erejét, de nem is összeférhetetlen azzal. A konzervatív kommunitarizmus nemzetfelfogása viszont, amennyiben a jó élet bizonyos felfogására kívánja alapozni a nemzeti identitást, félreérti annak karakterét. Való igaz, a kommunárius felfogás hívei gyakran felismerik, hogy az egyén morális és kommunális identitása nem feltétlenül ugyanarról a töről fakad, s az egyik kérdésben használt érveket nem lehet probléma nélkül a másik összefüggésre alkalmazni. Brugger felismeri ennek a megkülönböztetésnek az erejét, s ezért elutasítja a konzervatív kommunitarizmust, mely nem hagy megfelelő helyet az életformák pluralitásának.⁷²

Sandel fontosnak tartja a jó életre vonatkozó felfogások bizonyos átfedését, ám sajnálkozva beismeri, hogy a nemzet túl tág közösség ahhoz, hogy a jó életre alapozott felfogások közötti átfedést biztosítsa: „A huszadik század közepére vagy végére a nemzeti köztársaság kifutotta magát. Kivételes pillanatoktól eltekintve – ilyen volt a háború – a nemzet túlságosan tág keretnek bizonyult ahhoz, hogy egy formáló erejű, konstitutív értelemben vett közösség érzését táplálni tudja.”⁷³ Máskor azonban a kommunárius szerzők szem elől tévesztik ezt az összefüggést: Sandel például úgy véli, a procedurális liberalizmus semmit nem tud mondani az ember identitását meghatározó tényezőkről.⁷⁴ Ha a fenti elemzésem helyes, akkor belátható, hogy ez nincs így. A liberalizmus valóban nem adja az ember kezébe a jó élet valamely kívánatos s a morális identitás szempontjából kétségtelenül fontos szerepet játszó felfogását. Az identitásnak azonban vannak olyan fontos dimenziói – s ezek közé tartozik a nemzeti identitás –, melyek nem a jó élet egy meghatározott felfogásán nyugszanak: a liberalizmus éppen ezért anélkül támogathatja az ilyen identitást erősítő politikát, hogy ezzel megsértené a semlegesség elvét.

JEGYZETEK

1. A magyar Alkotmánybíróság vonatkozásában lásd például HALMAI Gábor: *Bevezetés. Az aktivizmus vége?*, in *A megaltált alkotmány. Az alapjogi bíraskodás első kilenc éve*, szerk. HALMAI Gábor, Budapest, Indok, 2000, 10–11.
2. Ezt mindenekelőtt a vallásszabadsággal kapcsolatos határozatok támasztják alá. Lásd különösen a 4/1993. (II. 12.) AB határozatot.
3. Vö. GYÖRFI Tamás: *Az állam semlegességének elve az alkotmányjogban*, Jogelméleti Szemle, 2003/3.
4. Az elemzésem középpontjában álló, alkotmányjogi következtetéseket is szisztematikusan tárgyaló legfontosabb szövegek a következők: Michael J. SANDEL: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1998 (a továbbiakban SANDEL: *Democracy's Discontent*); Winfried BRUGGER: *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1999; Uő: *Kommunitarismus als Verfassungstheorie des Grundgesetzes*, Archiv des öffentlichen Rechts, 1998, 337–374 (a továbbiakban BRUGGER: *Kommunitarismus*); Uő: *Zum Verhältnis von Neutralitätsliberalismus und liberalem Kommunitarismus. Dargestellt am Streit über das Kreuz in der Schule*, in *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates*, Hrsg. Winfried BRUGGER, Stefan HUSTER, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1998.
5. A háttérelméletek szerepének hasonló felfogására nézve lásd Ronald DWORKIN: *Law's Empire*, London, Fontana Press, 1986 (a továbbiakban DWORKIN: *Law's Empire*), 66.
6. SANDEL: *Democracy's Discontent*, 5.
7. Ez egy fontos retorikai engedmény a liberalizmussal szemben, mivel nem az az állítás, hogy a liberalizmus szemben áll a közösséggel, csupán az, hogy annak másfajta értelmezését adja, mint a kommunitarizmus. Ugyanakkor Brugger tartalmilag ugyanazt az álláspontot tulajdonítja a rawlsiánus liberalizmusnak, mint sokan mások: e felfogás szerint a közösséget az autonóm egyéni döntések konstituálják, tehát annak szerepe a liberális elméletben csak instrumentális. BRUGGER: *Kommunitarismus*, 349–350.
8. Uő., 344.
9. John RAWLS: *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, 4–5.
10. Brugger semlegességkritikáját érintem fentebb hivatkozott tanulmányomban, vö. GYÖRFI: *I. m.*
11. BRUGGER: *Kommunitarismus*, 350.
12. Vö. Yael TAMIR: *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993, 7, 78–94.
13. Azt, hogy a kérdés nem csupán teoretikus jelentőségű, jól illusztrálja, hogy a magyar politikai elitnek rövid időn belül legalább három kérdésben szembe kell(ett) néznie a politikai közösség mibenlétének és határmegvonásának a problémájával: az egyik az úgynevezett státustörvény, a második a kettős állampolgárság ügye, a harmadik pedig a kisebbségeknek az EU alkotmányába foglalandó jogainak kérdése.
14. Az alábbi összefüggések részletesebb kifejtését lásd ÁLlamelmélet. A mérsékelt állam eszméje és elemei, II, szerk. BÓDIG Mátyás, GYÖRFI Tamás, Miskolc, Bíbor, 2002, különösen a *Politikai kötelezettség, a Szuverenitás és joguralom* és a *Demokrácia* című fejezeteket. Lásd még BÓDIG Mátyás: *Politikai filozófiai jelentésrétegek az alkotmányban*, Állam- és Jogtudomány, 2002/1–2, továbbá Ronald

- DWORKIN: *Az alkotmány morális értelmezése és a többségi elv*, Fundamentum, 1997/1.
15. Ezt Brugger is elismeri, csak hogy emiatt instrumentalizmussal vádolja a liberalizmus közösségfelfogását. Ha azonban ez a vád meg is állna, ez már akkor is egy másik vád, s nem cáfolja, hogy a liberalizmus képes számot adni partikuláris kötelezettségekről. Később amellet érvelek, hogy azok a közösségek, amelyeknek önkéntes döntéseink révén leszünk tagjai, nem feltétlenül instrumentális szerepet játszanak életünkben. Sandel álláspontja e kérdésben ugyanaz, mint Bruggeré: a liberalizmus csak univerzális természetes kötelezettségeknek és az önként vállalt partikuláris kötelezettségeknek tud helyt adni. SANDEL: *Democracy's Discontent*, 14.
 16. Lásd John RAWLS: *Justice as Fairness. A Restatement*, ed. Ervin KELLY, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2001 (a továbbiakban RAWLS: *Restatement*), 10–11, 182.
 17. Vö. TAMIR: *I. m.*, 119.; David MILLER: *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 93. Fontos hangsúlyozni, hogy ugyanez a vád egyáltalán nem áll meg Ronald Dworkin esetében. Lásd például DWORKIN: *Law's Empire*, 195–202.
 18. Rousseau-nál ezt olvashatjuk: „Mielőtt tehát megvizsgálánánk azt a cselekedetet, amellyel egy nép királyt választ magának, jó volna először azt a cselekedetet megvizsgálni, amely által néppé válik. Mert ez a cselekedet okvetlenül megelőzi a másikat, és így ez képezi a társadalom valóságos alapját.” Jean-Jacques ROUSSEAU: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*, ford. Kis János, Budapest, PannonKlett, 1997.
 19. Michael J. SANDEL: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 31–32.
 20. Vö. Will KYMLICKA: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002² (a továbbiakban KYMLICKA: *Contemporary...*), 255.
 21. A magyar politikai filozófiai irodalomban Kis János használja egy jól körülhatárolható pozíció azonosítására a liberális nacionalizmus címkét. Lásd Kis János: *Túl a nemzetállamon*, in K. J.: *Az állam semlegessége*, Budapest, Atlantisz, 1997. Tanulmányomban eltértek ettől a szóhasználatától, s a liberális nacionalizmust abban az értelemben használom, ahogyan ez a terminus például Yael Tamir vagy Will Kymlicka fentebb is hivatkozott műveiben megjelenik.
 22. Az érvek tömör áttekintését adja Will KYMLICKA: *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001 (a továbbiakban KYMLICKA: *Politics in the Vernacular*), 224–229. Bár Kymlicka az első és a második érvet összefoglalóan az egyéni szabadság érvének nevezi, úgy gondolom, az autonómia és az önbecsülés érve analitikusan szétválasztható, két külön érv.
 23. MILLER: *I. m.*, 49.
 24. A liberális nacionalizmus nemzetfelfogása eltér mind a *politikai*, mind az *etnikai* nemzetkonceptióktól. Ez a felfogás elutasítja azt az álláspontot, hogy a nemzeti közösség megfelelő kötőereje lehet bizonyos politikai elvekben való egyetértés. Így még a politikai nemzetfelfogás paradigmatis példaként emlegetett Egyesült Államokban sem kizárólag bizonyos politikai elvek és alkotmányos intézmények tisztelete avat valakit az amerikai nemzet tagjává. Másfelől viszont e felfogás nem tekinti az etnikai hovatartozást sem a nemzeti közösségben való tagság szükséges kritériumának. E felfogás szerint a nemzet elsősorban *kulturális* közösség, ám a tagságnak szükségszerűen erkölcsi, politikai következményei vannak. Pontosabb megközelítésre lásd például MILLER: *I. m.*, 21–27.
 25. A kifejezés Charles Taylortól származik. Lásd Charles TAYLOR: *Atomizmus*, Café Babel, 1998/4.
 26. Joseph RAZ: *Multikulturalizmus – liberális szempontból*, Café Babel, 1996/3, 81.
 27. *Uo.*
 28. Benjamin CONSTANT: *A régiek és a modernek szabadságának összetétele*, in B. C.: *A régiek és a modernek szabadsága*, Budapest, Atlantisz, 1997.
 29. MILLER: *I. m.*, 88–90.
 30. Vö. MILLER: *I. m.*, 96–99; KYMLICKA: *Politics in the Vernacular*, 226–227.
 31. Brugger behatóan elemzi, hogy mi a politikai közösség határvonalának kívánatos általánossága, de keveset mond arról, hogy pontosan milyen elven nyugszik választása.
 32. Jürgen HABERMAS: *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Polity, 1996, 463–517.
 33. Ebbe mind a szűkebb értelemben vett közszféra, mind a civil társadalom intézményeit beleérttem. Vö. Jeff SPINNER: *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1994, 39–40.
 34. Ez a megközelítés a kisebbségi jogok tekintetében nagyjából hasonló következményekhez vezet, mint a Kis János által liberális multinacionalizmusnak nevezett alternatíva. Vö. Kis: *I. m.*, 157. skk.
 35. David Miller a svájci, kanadai és a belga példát hozza fel az ilyen többes identitásra, ahol például a francia kanadaiak nem egyszerűen francia nemzetiségűek, hanem emellett kanadaiak is. Lásd MILLER: *I. m.*, 94–95.
 36. Ismét Miller nagyon fontos megállapítását kell itt idéznem, aki szerint a nemzeti kötelezettségekre igen gyakran ráépül a reciprocitás (vagy fair play) elve. A reciprocitás önmagában nem bírja el a politikai kötelezettség általános igazolásának terhet, de ez nem jelenti azt, hogy ne adhatna hatékony támogatást a nemzeti elvnek. Vö. MILLER: *I. m.*, 71–73.
 37. *Uo.*, 124.

38. SANDEL: *Democracy's Discontent*, 28.
39. Sandel felváltja használja kritikája célpontjának megjelölésénél a kantianus, semlegességlvű, a minimális és procedurális liberalizmus, valamint a voluntarista elmélet és a procedurális köztársaság kifejezéseket.
40. SANDEL: *Democracy's Discontent*, 53.
41. *Uo.*, 54.
42. *Everson versus Board of Education*, 330 US 1 (1947).
43. SANDEL: *Democracy's Discontent*, 71–75.
44. *Uo.*, 81–86.
45. *Uo.*, 91–108.
46. *Thornton versus Caldor, Inc.* 474 US 703 (1985).
47. *Goldman versus Weinberger*, 475 US 503 (1986).
48. *Employment Div., Ore. Dept. of Human Res. versus Smith*, 494 US 872 (1990). Lásd erről még magyar nyelven PACZOLAY Péter: *A lelkiismereti és vallásszabadság*, in *Emberi jogok*, szerk. HALMAI Gábor, TÓTH Gábor Attila, Budapest, Osiris Kiadó, 2003, 543–544.
49. *Wisconsin versus Yoder*, 406 US 205 (1972). Lásd erről még PACZOLAY: *I. m.*, 533, 544.
50. SANDEL: *Democracy's Discontent*, 53.
51. Lásd Joseph RAZ: *Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern*, in *Liberalism*, III, ed. Richard J. ARNESEN, Aldershot, Edward Elgar, 1992, 348–349.
52. SANDEL: *Democracy's Discontent*, 66.
53. Vö. Charles E. LARMORE: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 126.
54. A személyfogalom politikai értelmezéséhez lásd RAWLS: *Restatement*, 21–22.
55. Vö. SPINNER: *I. m.*, 94.
56. William A. GALSTON: *Two Concepts of Liberalism*, *Ethics*, 1995, 516–534.
57. A Wisconsin kontra Yoder-ügyben az volt az eldöntendő kérdés, hogy mentesülhetnek-e az amish gyerekek az alól a kötelezettség alól, hogy tizenhat éves korukig részt vegyenek a kötelező oktatásban. Az amish közösséghez tartozó szülők azért nem kívánták, hogy gyermekeik a nyolcadik osztály elvégzése után továbbtanuljanak, mert nem akarták kitenni őket olyan tapasztalatoknak és nézeteknek, amelyek ellentmondanak saját hagyományos értékeiknek. A bíróság az amishok érveit találta erősebbnek, s úgy döntött, hogy a kötelező oktatásra vonatkozó szabályoknak ebben az esetben meg kell hajolnia a szabad vallásgyakorlás joga előtt.
58. Lásd SPINNER: *I. m.*, 87–112.
59. SANDEL: *Democracy's Discontent*, 66.
60. KYMLICKA: *Politics in the Vernacular*, 327.
61. Két kiegészítést kell itt tenni: egyrészt ebből nem következik, hogy a beavatkozás más indokokra hivatkozva is igazolhatatlan lenne. Nem engedhető meg például, hogy a közösség egyes tagjai büntetlenül kárt okozzanak a közösség más tagjainak. Másrészt nem tekintem irrelevantnak azt a jellemzően konzervatív érvelést, hogy amennyiben túl sok ilyen közösség létezne, az az állam egységét veszélyeztetné. Ezek a csoportok ugyanis haszonélvezői a politikai közösség által nyújtott előnyöknek. Ha túl sok ilyen „potyautas” van, az méltánytalan terhet ró a közösség intézményeit fenntartó „teljes” állampolgárookra.
62. Spinner valójában a következő pontba foglalt érvet is elfogadja, ám valószínűleg lejjebb húzná meg az ott tárgyalt határvonalat, mint más liberális szerzők.
63. TAMIR: *I. m.*, 21.
64. Vö. Will KYMLICKA: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 52–53, továbbá KIS: *I. m.*, 169.
65. Ez alapján az érvelés alapján nyitott kérdés marad, hogy a konkrét ügyet helyesen döntötték-e el, ugyanis különböző liberális szerzők véleménye eltérhet abban, hogy melyek az ésszerű felülvizsgálhatóság minimális feltételei.
66. Vö. TAMIR: *I. m.*, 25. skk.
67. *Uo.*, 27.
68. A nemzeti semlegesség elvének kritikájára nézve lásd KIS: *I. m.*, 150–157.
69. Ennek az összefüggésnek a részletesebb elemzését lásd TAMIR: *I. m.*, 90.
70. Ennek a megkülönböztetésnek egy bizonyos formáját a világnézeti semlegességgel foglalkozó alkotmányjogi gyakorlat is használja, amikor például vallási szimbólumok és ünnepek teológiai és kulturális jelentéstartalma között tesz különbséget. Lásd például 10/1993. (II. 27.) AB határozat, továbbá BVerfGE 93, 1.
71. Itt fontos hangsúlyozni, hogy a nemzeti közösséget nem tekintem azonosnak az etnikai közösséggel. Az elhatárolásra nézve lásd például KYMLICKA: *Contemporary...*, 349–355.
72. BRUGGER: *Kommunitarismus*, 348.
73. Michael SANDEL: *A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én*, in *Modern politikai filozófia*, szerk. HUORANSZKI Ferenc, Budapest, Osiris–Láthatatlan Kollégium, 1998, 172.
74. Sandel nézeteinek, így az identitással kapcsolatos álláspontjának kritikáját lásd KYMLICKA: *Politics in the Vernacular*, 332. skk.