
TANULMÁNYOK

KIS JÁNOS

Az állam semlegessége

1. BEVEZETŐ

Alkotmányos rendszerekben a politika központi kérdései közé tartozik, hogy milyen korlátokat állít az ország alaptörvénye az államhatalom felhasználása elé. Az alkotmány értelmezése — miként a kárpótlás, a visszamenő hatályú igazságszolgáltatás vagy az abortusz ügyében tapasztalhattuk — a politikai folyamat lényeges része lesz.

Az értelmezési viták tétje nem csupán annak tisztázása, hogy egy-egy vitás ügyben milyen politikai döntést engednek meg — és mit zárnak ki — a polgárok alkotmányos jogai. Az eseti állásfoglalásokat összeköti egy átfogóbb koncepció: arról, hogy milyen államban élünk, hogyan kell kezelnie az államnak polgárait, és miért fontos, hogy így bánjon velük. Az ilyen kérdések megválaszolása jelöli ki azt, amit a köztársaság politikai moráljának nevezhetünk.

A politikai morál néhány alapelvét az alkotmány megnevezi és körülírja. Más elvek a háttérben lappanganak: olyan tételek ezek, melyek nélkül a megnevezett alkotmányos szabályoknak nem lehet működő tartalmat adni, nem lehet feltárni összefüggéseiket, és nem lehet őket sikerrel alkalmazni a döntést kívánó esetekre. Az alkotmányértelmezési gyakorlat egyik fő feladata, hogy kialakítsa az írott alkotmány mögöttes elveinek tartalmas és logikailag következetes doktrínáját.

Ilyen mögöttes elv, amit úgy hívunk: az állam semlegességének elve. Ez az elv — néven nevezve vagy anélkül — megjelent Magyarországon a közoktatás szelleméről, s külön a hittanoktatásról folytatott vitákban,¹ valamint a sajtóigazgatás megítélésének vitájában.² Óhatatlanul szerepet fog játszani az abortusz-vitában,³ s ha nem akad el a próbálkozás, hogy törvényt hozzanak a nemzeti szimbólumok és a közjogi méltóságok védelméről, akkor annak vitájában is.⁴

A legtöbb szerző természetes otthonossággal használja a semlegesség elvét. Erős intuíciónk van arról, hogy mire való és mit kíván az államtól ez az elv. A modern társadalmakban különböző erkölcsi életfelfogású, különböző kultúrájú, különböző vallású és világnézetű emberek élnek együtt. A pluralizmus meghaladhatatlan adottság, de nem is kívánatos a felszámolása. Ezért az állam csak úgy lehet minden polgárának egyformán saját állama, ha távol tartja magát a sok meggyőződés, kultúra, vallás és világnézet vitájáról.

Ez valóban kézenfekvő gondolat; de a politikai vitákat figyelve mégis azt találjuk, hogy az egyetértéshez nem elegendő.⁵ Magyarországon mind ez ideig még föl sem merült egy sor kérdés, melyek megválaszolása nélkül a semlegesség eszméje csupán metafora, nem alkotmányos doktrína. Milyen természetű nézeteltérésektől kell az államnak távol tartania magát? Hogyan kell a távolságot megtartania? Megkívánja-e a semlegesség elve, hogy az állam minden erkölcsi életfelfogás, világnézetű meggyőződés, vallásos hit kibontakozásához egyenlő esélyeket biztosítson? Összefér-e egy kulturális, etnikai, nemzeti vagy vallási kisebbség előnyös megkülönböztetésével? Lehet-e semleges az állam azokkal a világnézetekkel szemben, melyek azt követelik tőle, hogy ne legyen semleges? És így tovább.

Az ilyen kérdések megválaszolása alapos átgondolást tesz szükségessé. Tisztázásra szorul, hogy mi is a semlegesség tartalma. Meg kell fogalmazni a doktrínát, amely az elvet igazolja — azaz megindokolja elfogadásának szükségességét és mintegy elhelyezi az alkotmányos jelentőségű elvek rendszerében. Vizsgálandók a helyzetek, amelyekben az állam semlegességének követelménye felmerül: körülírandók a politikai eljárások, melyek különböző típusú helyzetekben biztosíthatják e követelmény teljesülését.

Tanulmányommal ehhez a munkához szeretnék hozzájárulni. Mielőtt azonban az érdemi fejtegetésekbe belevágnék, néhány szót kell szólnom a követendő stratégiáról.

2. A KÜLPOLITIKAI SEMLEGESSÉG ANALÓGIÁJA

Semlegességről olyankor szokás beszélni, amikor két fél verseng, vitázik vagy harcol egymással, és van egy harmadik fél is a színen. Erről a harmadik félről lehet megkérdezni, hogy semleges-e a konfliktusban, vagy sem.

Első pillantásra úgy tűnik, a kérdés semmiféle gondot nem okoz. A harmadik fél semleges, ha cselekedetei nem befolyásolják a konfliktus kimenetelét — feltéve, hogy egyáltalán módjában állna hatást gyakorolni rá. Ha bármelyik fél javára módosít a győzelmi esélyeken, magatartása nem semleges. Ha azért nem változtat az esélyek eloszlásán, mert nem is áll módjában, akkor nem alkalmazható rá a kérdés, hogy semleges-e.⁶

De vajon ilyen egyszerű-e a dolog? Szeretném egy példán bemutatni, milyen természetű nehézséggel kell szembenéznünk. Példámat Joseph Raztól veszem.⁷ Arról a területről való, ahol a semlegesség fogalmát a legnagyobb egyetértésben használják: az államok közötti kapcsolatok, a nemzetközi jog tárgyköréből.

Két állam, *A* és *B*, hadban áll egymással. A harmadik, *C*, semleges kíván maradni a konfliktusukban. *C* a háború kitörése előtt *A* legfőbb hadiszállítója volt, *B*-vel semmiféle kereskedelmi kapcsolatban nem állt. Ha folytatja szállításait, ezzel lehetővé teszi, hogy *A* megnyerje a háborút. Ha leállítja a szállításokat, ezzel *B* győzelmét segíti elő.

Mikor tesz eleget *C* a semlegesség követelményének: ha megszakítja a kereskedelmi kapcsolatokat *A*-val, ha változatlan szinten szállít tovább, vagy ha folytatja ugyan a szállításokat, de csak olyan szinten, hogy ezzel a két fél győzelmi esélyeit ne befolyásolja? Vagy netán azt a megoldást kell választania, hogy *B*-nek is szállítani kezd? S ha igen, mi legyen az arány az *A*-ba és a *B*-be irányuló szállítások között? Ha fel kell függesztenie az *A*-ba irányuló szállításokat, mi mindenre terjed ki a tilalom? Csak a hadianyagokra vagy a hadiiparban felhasználható nyersanyagokra is? S vajon élelmiszert, közszükségleti javakat sem szabad szállítania?

Ezekre a kérdésekre kétféle válasz adható. A gyorsabbikat úgy foglathatjuk össze, hogy a semlegesség fogalma inkohereus fogalom: tipikus körülmények között nem lehetséges, hogy két fél konfliktusában egy harmadik minden tekintetben semleges legyen. Ezt a konklúziót vonja le Joseph Raz a példa elemzéséből.⁸

A másik válasz kerülőúton halad. Abból indul ki, ami a gyors válaszban az eredmény: nevezetesen, hogy a semlegesség követelménye rendszeresen egyszerre több dimenzióban is felvetődik, és csak kivételképpen teljesülhet minden dimenzióban egyidejűleg. De ahelyett, hogy sietne kimondani a semlegesség fogalmának inkohereciáját, a következőket veszi alapul.

Hogy két fél konfliktusában a harmadik mikor mondható semlegesnek, ez a kérdés csak akkor válaszolható meg, ha súlyozni tudjuk a különböző dimenziókat, amelyekben a semlegesség követelménye felmerül, valamint a normától való eltérések mértékét. A semlegesség fogalmának szótári definíciója nem ad kritériumokat a súlyviszonyok meghatározásához. Ez nem grammatikai, hanem tartalmi probléma, melyet csak valamilyen szubsztantív elmélet keretében lehet megoldani.⁹

A semlegesként értékelhető magatartás kiválasztásához egy sor elméleti kérdés előzetes megválaszolására van szükség. Tisztázni kell, hogy mi a háború szerepe az államok közötti konfliktusok rendezésében, hogy mire szolgál a nemzetközi jog a konfliktusok szabályozásában, hogy miért fontos a semlegesség nemzetközi jogi státusa. Attól függően, hogy milyen elmélet alapján válaszoljuk meg ezeket a kérdéseket, más és más koncepciót fogunk magunkévá tenni a külpolitikai semlegesség jelentőségéről és kritériumairól.

Sőt, nemcsak az változik az elmélet függvényében, hogy mi számít semleges magatartásnak, és mi nem, hanem az is, hogy milyen helyzetben kell egy államnak semlegességet tanúsítania. Más és más módon ítéljük meg a háborútól való semleges távolmaradást, ha az az álláspontunk, hogy nem létezik igazságos háború, mint ha bizonyos esetekben különbséget teszünk agresszor és megtámadott között. S ha elfogadjuk is, hogy létezik igazságos háború, még mindig különböző dolgokat gondolhatunk arról, hogy melyik háború igazságos és melyik nem az.

Egyszóval, nem eleve önromboló vállalkozás, hogy meghatározzuk a semlegesség kritériumait, valamint azokat a feltételeket, melyek között a semleges magatartás elvárható. Csakhogy a kritériumok és feltételek körülhatárolásához nem elég szemantikai elemzésnek alávetni a semlegesség fogalmát: valamilyen tartalmas politikai elméletet kell segítségül hívnunk.

Ez a megállapítás nemcsak az államok közötti viszonyokra igaz, hanem azonnal kiterjeszthető az állam és polgárai viszonyára is. Hiszen érvelésünk nem használta ki azokat a sajátos összefüggéseket, amelyek vonatkozásában a harmadik fél helyzete más és más attól függően, hogy külső vagy belső viszonyokról van-e szó.

Ha azonban tovább akarunk lépni, hogy kijelöljük az elméleti előfeltevéseket, melyek alapján megalkotható a semlegesség tartalmas, működő koncepciója, akkor ezeknek a különbségeknek már jelentőséget kell tulajdonítanunk. Azt kell ugyanis tisztáznunk, hogy *miért fontos* a semlegesség bizonyos helyzetekben: csak így nyerhetünk eszközöket a normától való eltérések súlyozására, a lényeges dimenziók kiválasztására. S kézenfekvő, hogy más indokok tegyék fontossá a semlegesség követelményét az

államok közötti viszonyban, mint egy államnak a saját polgáraihoz való viszonyában.

De még ezen a ponton is segíthet, ha egy kicsit tovább időzünk a külpolitikai analógiánál. Közelebbi vizsgálódással olyan különbségeket fedezhetünk fel, melyek megvilágíthatják voltaképpeni kérdésünk, a belső semlegesség jelentőségét.

Nemzetközi konfliktusokban a harmadik fél kétféle szereplő lehet. Lehet állam, de lehet államok alkotta nemzetközi szervezet is. Beszélhetünk arról, hogy Szerbia és Horvátország háborújában egy mindkettőjükkel szomszédos állam semleges marad. És megkérdezhetjük egy nemzetközi szervezetről (az Európai Közösségről vagy akár az ENSZ-ről), hogy semleges-e a délszláv konfliktusban — akár helyeseljük, akár helytelenítjük, ha az. A semlegesség releváns kritériumai a két esetben nem ugyanazok, mivel nem ugyanaz a szerep sem, amit a harmadik fél az egyik, illetve a másik esetben betölthet.

A harmadik állam ugyanolyan szintű szereplő, mint a hadviselő országok. Ha beavatkozik a konfliktusba, ugyanolyan előnyöket remélhet — és veszteségeket szenvedhet el —, mint amazok. Ha kívül marad a konfliktuson, akkor is olyan előnyöket élvez és olyan hátrányokat kénytelen elkönyvelni, mint hasonló helyzetben bármely más állam.

Az államok alkotta nemzetközi szervezetek helyzete más. Ezek más szintű szereplői a nemzetközi politikának, mint maguk az államok. Nincsenek olyan típusú érdekeik, amelyek az államok magatartását vezérlik. Ellenben olyan szerepet töltenek be, amilyenre egy állam soha nem támaszthat igényt tőle független államokkal szemben. Nevezetesen, az államok nemzetközi szervezetei fektetik le, értelmezik és szankcionálják a szabályokat, melyeket az államoknak egymással szemben tiszteletben kell tartaniuk.

Ha az ENSZ beavatkozik egy helyi konfliktusba, azzal nem válik hadviselő féllé, hanem a nemzetközi rendőrség szerepét vállalja magára. Ha egy harmadik állam csapatokat küld a hadszíntérre, már nem tekinthető semlegesnek; maga is a harcoló felek egyikévé válik. Ha az ENSZ küld oda békefenntartó erőket, akkor semleges vagy nem semleges volta attól függ, hogyan viselkednek a kéksisakosok.

Továbbá, az ENSZ olyan módon is közbeléphet, ahogyan egy harmadik állam nem teheti meg. Határozataival befolyásolhatja a hadviselő felek nemzetközi jogi státusát: agresszornak minősítheti az egyiket, agresszió áldozatának a másikat, korlátozhatja valamelyikük (vagy mind a kettő) jogait, szankciókat rendelhet el velük szemben, esetleg fel is függesztheti a tagságukat. Befogadhat egy országot a nemzetközi államközösségbe vagy kizárhatja onnan, meghatározhatja az államok jogait és kötelességeit

a közösségen belül, sőt, a közösségből kizártakkal szemben is magatartási szabályokat írhat elő.

Röviden, egy nemzetközi szervezet — szemben egy harmadik állammal — nem csupán a felek győzelmi esélyeit képes befolyásolni, de a jogállásukat is.

Az állam viszonya polgáraihoz inkább olyan, mint a nemzetközi szervezetek viszonya az államokhoz, nem pedig mint egy harmadik állam viszonya két másik államhoz. Ha az állam a saját felségterületén belül erőszakot alkalmaz, ezzel nem válik részesévé a polgárok közötti erőszakos konfliktusoknak. A polgárok által alkalmazott erőszak (a jogos védelem rendkívüli esetét leszámítva) mindig törvénytelen, míg az állami erőszak latbavetésére törvényes eljárások vannak. Az állam, mint mondani szokták, szuverenitásának körén belül monopolizálja a legitím erőszakot.

Továbbá, az állam törvényei írják körül a polgárok egymással szembeni jogait és kötelességeit, egymásra ható cselekedeteik szabályait. Az egyének csupán törvényes jogaik alanyaiként polgárok. Státusukat az állam határozza meg. Ha azt mondjuk, hogy az állam semleges kell legyen a polgárai közötti vitákban, versengésben, küzdelemben, ennek a követelménynek okvetlenül ki kell terjednie arra, ahogyan az állam a polgárok státusát alakítja.

Alább abból a hipotézisből indulok ki, hogy az állam „belső” semlegessége olyan követelmény, melyet elsősorban az tesz fontossá, hogy az állam határozza meg az egyének polgári státusát. Az állam semlegessége egyike azon feltételeknek, melyeknek teljesülniük kell ahhoz, hogy minden egyén az állam szabad és szabadságában egyenrangú polgára lehessen.

Az itt következő interpretáció alapvető föltevése szerint alkotmányos demokráciában a polgárok státusát az egyenlő méltóság elve határoolja körül. A 2. szakaszban ezt az elvet értelmezem. A 3. szakaszban veszem szemügyre a semlegességi feltételt mint az egyenlő méltóság elvének sajátos alkalmazását. A 4. szakasztól kezdve a semlegesség eszméjével szembeni ellenvetéseket tárgyalok. E vizsgálódás, reményeim szerint, rá fog világítani a semlegesség elvének további, fontos jellemzőire. A 9. szakasz a semlegesség intézményi technikáival foglalkozik; a 10. szakasz pedig arra a vádra tekint ki, mely szerint a semleges állam egyszersmind erkölcsi kérdésekben közömbös, ideálok nélküli állam is.

3. AZ EGYENLŐ MÉLTÓSÁG ELVE

A semlegesség politikai elv. Politikán itt az állam befolyásolására, az állam fölötti rendelkezés megszerzésére, megtartására és gyakorlására irányuló cselekedetek összességét értem. Az államhatalom felhasználásával kapcsolatos döntéseket nevezem *autoritatív döntéseknek*. Autoritatív döntés egy parlamenti törvény, egy kormányhatározat, egy bírói ítélet: minden olyan rendelkezés, amely az államot intézkedésre vagy attól való tartózkodásra kötelezi.

Az állam kényszerszervezet. Felsőterületén minden emberre kötelező szabályokat alkot, és ezek megsértését erőszak alkalmazásával szankcionálja. Az autoritatív döntések ilyen kényszerítő erejű intézkedésekre vonatkoznak.

A kényszeralkalmazás előjogát nem a kényszernek alávetett személyek ruházták az államra. Az alattvalók beleszületnek az államba, készen kapják annak intézményeit. Nem határozhatjuk el, hogy kivonulunk az államból egy olyan földterületre, amely nincs alávetve állami fennhatóságnak: a modern világot az államok teljesen felparcellázták egymás között. Az emberek túlnyomó többsége számára az a lehetőség sem adott, hogy egy másik államot válasszanak. A legtöbben halálunkig alattvalói leszünk az államnak, amelybe beleszülettünk, akár tetszik, akár nem.

Ha az állam csak azokra terjesztené ki szabadságkorlátozó és újraelosztó hatalmát, akik azt önként elfogadták, akkor létét és működését az alattvalók beleegyezése eleve igazolná. Csakhogy az állam fennhatósága a területén tartózkodó minden emberre kiterjed, függetlenül attól, hogy jóváhagyták-e. Ezért ez a fennhatóság, összes következményével együtt, külön igazolásra szorul. Meg kell indokolni, hogy miért *helyes*, ha az emberek alávetik magukat az állam korlátozó hatalmának, noha nem ők emelték maguk fölé. Meg kell indokolni, miért várható el a polgároktól, hogy ne csupán a szankcióktól való félelemből vagy a remélt előnyök kedvéért engedelmeskedjenek, hanem azért, mert *kötelességük* megtartani az állam törvényeit.

Minden állam rendelkezik valamilyen legitimáló ideológiával. Ez az ideológia tartalmazza az állam általános kényszeralkalmazási igényének igazolását és egyszersmind kijelöli azokat a feltételeket, amelyeknek a konkrét kényszerítő intézkedések eleget kell tgyenek.

A modern, alkotmányos demokráciák legitimáló ideológiájának van egy lényeges sajátossága, amely valamennyit összeköti és megkülönbözteti minden más politikai berendezkedéstől: ez pedig a polgárok közötti *egyenlőség* egy bizonyos értelmezése. Bármely kielégítő demokratikus ideológiának számot kell adnia arról, hogy a modern demokrácia a rendiség eltörlésén alapul; hogy a demokratikus kormány hatalmának

forrása a kormányzottak akarata; hogy a választójog vagyoni, műveltségi és egyéb korlátai rendre leomlottak; hogy az idő múlásával minden demokráciában tarthatatlanná vált a nők, az etnikai, vallási vagy faji kisebbségek politikai jogfosztása és hátrányos polgári megkülönböztetése; egyszóval, hogy a modern demokráciát az állampolgári egyenlőség feltartóztathatatlan térnyerése uralja.

A demokrácia tehát magában foglal valamilyen alapvető egalitárius törekvést, melyet a következőképpen fejezhetünk ki: nem legitim egy autoritatív döntés, ha tartalmazza vagy feltételezi, hogy az állam nem kezeli egyenlőkként a polgárait.

Egyszerűen nincs mód kielégítő értelmezést és igazolást adni a modern demokrácia politikai rendjére, ha ezt az alapelvet kétségbe vonják. Aki a demokrácia mint politikai rendszer iránt lojális, annak el kell ismernie az egyenlő bánásmód követelményének érvényességét is.

Mit tartalmaz ez a követelmény? Milyen vonatkozásban kell az államnak egyenlőkként bánnia a polgáraival? Két fontos dimenzió van, melyben a demokrácia bármely kielégítő elmélete szükségképpen egalitárius.

Az egyik az emberek javának, érdekeinek dimenziója. Amikor az állam kényszerítő intézkedéseket hoz, mindig figyelembe kell vennie, hogy a kényszert elszenvedő egyéneknek saját vágyai, kívánságai, érdekei vannak. Erős megfogalmazásban: csak olyan autoritatív döntés lehet legitim, mely valóságos egyének javát célozza; az állam nagysága, a nemzet dicsősége, a természeti fajok számának önmagáért való szaporítása stb. nem tartozik az állam legitim céljai közé. A kényszer alkalmazását kizárólag az teheti legitimé, hogy azok összességének jó, akik a kényszert elviselik.¹⁰ Gyenge megfogalmazásban: csak olyan autoritatív döntés lehet legitim, amelynek meghozatala során kellő súllyal mérlegelték a kényszernek alávetett egyének saját érdekeit.¹¹

A gyenge megfogalmazás szerint az államnak törődnie kell a polgárok javával. Az erős megfogalmazás szerint az állam csak a polgárok javával törődhet. Ha a követelmény egyik értelemben sem teljesül, akkor az állam biztosan pusztá eszközként kezeli alattvalóit. Hiszen úgy bánik velük, mintha nem volna saját javuk; figyelmen kívül hagyja, hogy intézkedéseinek konzekvenciái *nekik maguknak* jók vagy rosszak.

Itt nem kell választanunk a gyengébb és az erősebb értelmezés között. Mi ugyanis egy olyan legitimitási feltételre fogjuk összpontosítani a figyelmünket, mely ugyanúgy értelmezhető mindkét változatra. Ezt a következőképpen foglalhatjuk össze:

Az államnak minden polgára érdekeit *egyformán* kell figyelembe vennie. Nem tulajdoníthat nagyobb fontosságot az egyik ember érdekeinek, mint a másikéinak pusztán azért, mert az egyik embert fontosabbnak

tartja, mint a másikat. Az állam számára egyetlen ember sem lehet önmagában fontosabb, mint a másik.

Vagy másképpen kifejezve: amikor egy kényszerintézkedésből származó előnyöket és hátrányokat összevetjük, a súlyozást nem befolyásolhatja, hogy az előnyök és hátrányok okozói önmagukban mit érnek. Az utilitarizmus klasszikusainak megfogalmazásával élve, minden ember egyenlő eggyel, és egyetlen ember sem több egynél. Nevezzük ezt az *egyenlő fontosság elvének*:

- (1) Az állam számára minden polgára fontos, és *egyenlően fontosnak* kell lennie. Az autoritatív döntések jó és rossz következményeinek mérlegelésekor minden ember java számít, és minden ember java *egyenlően* számít.

Most azonban képzeljünk el egy államot, amely az emberek érdekeinek fontosságát tulajdonít ugyan — sőt, kizárólag az emberi érdekeknek tulajdonít fontosságot —, de a mérlegelés jogát teljes egészében fenntartja magának. Az alattvalóknak tudomásul kell venniük, hogy jóindulatú és lelkiismeretes kormányuk van, amely a saját belátása szerint gondoskodik róluk: nem bírálhatják, nem vitathatják a döntéseit. Ez volna a tökéletes paternalista állam, ha a való világban létezhetnék ilyen.¹²

Vegyük észre: a paternalista állam számára nem maguk az egyének fontosak. Az emberek nemcsak *átélnék* — kellemesnek, kellemetlennek vagy közömbösnek éreznek — állapotokat, hanem *ítéletet* alkotnak róluk: helyeslik vagy helytelenítik őket. A paternalista állam azonban nem törődik vele, hogy mit fogadnak el jónak, kritikai megfontolás alapján, ők maguk. Az emberek által jónak vagy rossznak megélt *állapotokat* tartja fontosnak, nem az állapotok *alanyait*. Ezek pozitív különbségét igyekszik maximalizálni, akár helyeslik az eredményt maguk az egyének, akár nem.

Ez azonban azt jelenti, hogy a paternalista állam az alattvalókat eszközként kezeli, nem célként. Ha az (1) tételben foglaltak úgy értelmezendők, hogy az állam számára *az emberek* a fontosak, nem pedig jónak értékelt állapotaik és helyzeteik, akkor ez a tétel feltételez még valamit, egy mélyebben fekvő elvet. A hiányzó elv a következő:

Az államnak *tisztelnie* kell az egyénben a személyt, aki képes önálló ítéletet alkotni arról, hogy neki mi a jó, megérti, alkalmazni és vitatni tudja az erkölcs normáit, valamint a politika szabályait. Csak akkor kezeli az egyénet önmagukért fontos lényekként, ha elismeri, hogy joguk van bármely autoritatív döntés számára igazolást kérni, bármely igazolást vita tárgyává tenni, bírálni, kétségbe vonni.¹³

Ahogy az államnak minden egyén érdekeit egyformán fontosnak kell tekintenie, ugyanúgy minden egyénben egyformán kell tisztelnie az erkölcsi személyt. Nevezzük ezt az *egyenlő tisztelet elvének*:

- (2) Az államnak készen kell állnia arra, hogy bármely autoritatív döntését bármely polgára előtt igazolja. Minden polgárát úgy kell kezelnie, mint akinek külön indoklás nélkül jogában áll bármely autoritatív döntés igazolását kérni.

Nem minden állam tesz eleget ennek a követelménynek, sőt, a történeti szociológia által ismert államok többsége ennek kifejezetten ellentmondó tanokkal legitimálja magát. Az ilyen tanok azzal adnak nyomatékot a bennük foglalt elveknek, hogy valamiféle kitüntetett forrásra hivatkoznak. Rámutatnak a személyek egy zárt körére, akik különleges kapcsolatban vannak az igazsággal: számukra megjelenik az, ami a közönséges halandók előtt rejtve marad. Ezek az emberek lehetnek a kinyilatkoztatás kegyelmében részesült, ihletett egyének vagy egy különleges hivatás beavatottjai. Lehetnek a közönséges értelmet meghaladó bölcsességek közvetítői. Lehetnek a születési vagy a foglalkozási elit tagjai. Mindenképpen olyan tudás birtokában vannak, melyhez rajtuk kívül senki nem fér hozzá. Közönséges halandónak nem állhat módjában vitatni kijelentéseik alapját, ellenérveket felsorakoztatni, alternatív elveket felállítani.

Modern, alkotmányos demokráciában az állam legitimációja nem lehet ilyen természetű. A demokratikus állam semmire nem hivatkozhat, ami ne volna bármely polgára számára hozzáférhető. Minden emberrel úgy kell bánnia, mint erkölcsi személlyel, aki képes ésszel felfogni és megvitatni a politikai morál elveit és alkalmazásuk eseteit. Senkit nem vethet alá olyan korlátozásnak, senkit nem kényszeríthet olyan áldozatra, amelyet nem tud előtte mint egyenrangú vitafél előtt igazolni.

Az igazolás nem legitim, ha kizárja, hogy az érdekelt személy önállóan mérlegelje, és racionális vitába bocsátkozzon vele. Ebben a legalapvetőbb értelemben a demokratikus államnak minden embert egyenlőként — egyenlő tisztelettel — kell kezelnie.

Az emberek felfogóképessége, memóriája, az elvont logikai műveletekben való tehetségük nem egyforma, miként magánéleti és politikai erényeinkben is sokfélék vagyunk. Az állam számára azonban az egyének értelmi és erkölcsi különbségei nem adhatnak elégséges alapot ahhoz, hogy a kevésbé kiválóaktól megvonja a politikai vitákban való részvétel jogát. Mindenkinnek joga van vitatni az autoritatív döntéseket, és mindenkinnek joga van ahhoz, hogy ugyanazon feltételek között, ugyanazon szabályok szerint vegyen részt a vitában. Ezt mondja ki az egyenlő tisztelet elve.

A sorra vett különbségek egy része határozott rangsorolást enged meg, más esetekben nem lehetséges a rangsorolás, vagy attól függően változik, hogy milyen erkölcsi alapértékeket teszünk magunkévá. Ugyanaz az ember más és más dimenziókban más-más helyre kerülhet. A különböző

mutatók összeadásához súlyozni kellene őket; a súlyok megválasztására azonban nem adható egyértelmű eljárás.

Ezek komoly nehézségek, de az egyenlő tisztelet elve nem ezeken nyugszik. Ha lehetséges volna is egyértelmű és kimerítő rangsorba rendezni az embereket erkölcsi értékük szerint, az elv akkor is érvényes maradna. Azt mondja ki ugyanis, hogy *az állam* nem lehet tekintettel az efféle különbségekre, amikor polgárainak státusát meghatározza. Az államtól az erkölcsileg kevésbé értékes és az erkölcsileg értékesebb polgára egyformán elvárhatja, hogy igazolja autoritatív döntéseit, még hozzá olyan érvekkel, amelyek vizsgálatához nincs szükség különleges intuícióra, sugallatra, magasabb élményre, különleges intelligenciára vagy rendkívüli erényekre.¹⁴

Korábban kimutattuk, hogy az egyenlő fontosság elve — ha az emberek a fontosak, és nem állapotaik — nem független az egyenlő tisztelet elvétől. Most megállapíthatjuk, hogy az összefüggés a fordított irányban is fennáll. Ha az államnak minden polgárát egyenlő tisztelettel kell kezelnie, ez nemcsak igazolási kötelezettséget teremt velük szemben: maga után vonja, hogy bizonyos típusú igazolások nem lehetnek legitimek. Mégpedig éppen azok, amelyeket az egyenlő fontosság elve kizár. Az emberek egyenlő erkölcsi személyekként való kezelésének követelményét közvetlenül is sérti, ha az állam az egyik ember javát fontosabbnak minősíti, mint a másikat, pusztán azon az alapon, hogy az előbbit fölébe helyezi az utóbbinak.

Egyszóval, az egyenlő tisztelet elve magában foglalja az egyenlő fontosság elvét mint következményét. Mégis, mivel az utóbbi önmagában is jelentős szerepet játszik, célszerűnek tartom a kettőt explicit módon összekapcsolni. Nevezzük ezt a teljesen kifejtett elvet, Immanuel Kant nyomán az *egyenlő méltóság elvének*:

(3) Az államnak minden polgárát egyenlő tisztelettel kell kezelnie, és minden polgár érdekeinek egyenlő fontosságot kell tulajdonítania.

Az egyenlő méltóság elve szerint nem legitim egy autoritatív döntés, ha igazolása magában foglalja, hogy mit érnek azok a személyek, akiket korlátoz, terhekkel sújt vagy kedvezményez. Nem legitim egy autoritatív döntés, ha igazolása feltételezi, hogy a vele szemben felsorakoztatott érvek súlya függ attól: mit ér a személy, aki előadja őket. Ez a legalapvetőbb, a legvégső norma, amely a demokratikus államot polgáraival szemben korlátozza.¹⁵

Önmagában véve az egyenlő méltóság elve nagyon absztrakt elv, csaknem tautológikus. Alig mond többet annál, mint hogy az államnak minden emberrel emberhez méltóan kell bánnia. Nagyfokú elvontságával is összefügg, hogy — mint e szakasz elején megállapítottuk — modern,

alkotmányos demokráciákban egyszerűen illetlenség kétségbe vonni. Ezen a szinten mindenki egalitárius, aki a demokráciához mint politikai berendezkedéshez lojális.

Az egyenlő méltóság semmitmondónak tűnő elve azáltal nyer tartalmat, hogy meghatározzuk, mi számít „emberhez méltó” bánásmódnak.

A meghatározás soha nem válhat befejezetté. A vallási tolerancia viszonylag korán, a 17–18. században bekerült az embernek kijáró bánásmód feltételei közé, de csak fokozatosan terjesztették ki mindenfajta világnézeti meggyőződésre és erkölcsi életfelfogásra. Csak jóval az általános hadkötelezettség bevezetése után ismerték el, hogy a lelkiismeret és a vallásgyakorlás szabadsága magában foglalja a fegyverelutasítás jogát. Vannak országok, ahol ezt a jogot a mai napig a hívőkre korlátozzák. A szólásszabadság eszméje nem mindig foglalta magában a közjogi méltóságok kigúnyolásának, erkölcstelenként vagy a közrendre veszélyesként számon tartott nézetek hirdetésének jogát. A mindenféle megfigyeléstől és beavatkozástól védett magánszférához való jog is viszonylag új gondolat.

Az „emberhez méltó” bánásmód fogalma úgy lesz egyre tartalmasabb, hogy a társadalmi és politikai küzdelmek során kiszűrődnek azok a bánásmódok, amelyeket a kritika emberhez méltatlannak bélyegez meg. Ezek kizárása írja mind jobban körül az emberhez méltó bánásmód tartalmát. Jogok és más alkotmányos szabályok keletkeznek, melyek különféle bánásmódokat mint emberhez nem méltót tiltanak.

Nincs olyan *morális jog*, amelynek kifejtése és igazolása ne tételeznék fel az egyenlő méltóság absztrakt elvét. Némelyik azonban csak távolról függ össze vele, sok köztes elv és leíró megállapítás közvetítésével. Mások azonban nagyon szoros kapcsolatban vannak az egyenlő méltóság elvével; néhány nagyon általános, nagyon kézenfekvő tény hozzáadásával elnyerhetők belőle. Ilyen a diszkrimináció tilalmának elve — mellyel egy másik munkában szeretnék foglalkozni —, és ilyen az állam semlegességének elve is.

4. AZ ÁLLAM SEMLEGESSÉGE

Az itt következő fejtegetések célja kettős: igazolni az állam semlegességének elvét, és egyszersmind az elv értelmezését adni. A két feladat szorosan összefügg, mert ha azzal indokoljuk az állammal szemben támasztott semlegességi követelményt, hogy az államnak minden polgárát egyenlőként kell kezelnie, akkor — mint látni fogjuk — a semlegesség valamilyen sajátos koncepciója számára adunk igazolást. Más alapokról elindulva más koncepcióhoz jutnánk. Később, néhány fontosabb ellenve-

tés vizsgálata kapcsán, módunk lesz majd szembesíteni az itt kialakított koncepciót a legjelentősebb rivális megközelítésekkel.

Az egyenlő méltóság elve rövid úton átalakítható az állam semlegességének elvévé, ha két egészen alapvető jelentőségű körülményt figyelembe veszünk.

Az egyik az erkölcsi életeszmények, vallásos hitek, világnézeti meggyőződések természete. Az emberek nem úgy viszonyulnak ezekhez, mint a fogyasztói preferenciákhoz. A fogyasztói javakat *kiválasztjuk* a számunkra elérhető kínálati halmazból. Pénztárcánk és az utánajáráshoz rendelkezésünkre álló idő korlátai között összeválogatjuk azt a jószágegyüttest, amelytől a legnagyobb hasznot reméljük. Meglehetősen rugalmasak vagyunk abban, hogy mit fogadunk el hasznos együttesnek. Ha időnk, pénzünk vagy a kínálat szűkössége nem engedi, hogy a megszokott javakat vegyük meg, viszonylag könnyen helyettesítjük őket más termékekkel.

Személyiségünket általában nem érinti az ilyen helyettesítés. Preferenciáink megválasztásával nem kötelezzük el magunkat normatív elvek mellett. Döntésünk nem vonja maga után, hogy hasonló helyzetben bárkinek ugyanígy kellene választania. Következésképpen azt sem tartalmazza, hogy hasonló helyzetben nekünk magunknak ismét ugyanígy kell választanunk. Nem kerülünk összeütközésbe önmagunkkal, nem leszünk mássá attól, hogy preferenciáink módosulnak.

Persze vannak kézenfekvő ellenpéldák. Aki éttrendjét azért változtatja meg, mert megtért egy szigorú táplálkozási tabukat előíró valláshoz vagy mert az elvi vegetarizmus hívévé lett, annak egész erkölcsi személyét érinti fogyasztói szokásainak módosulása. Ugyanez a helyzet azzal az emberrel, aki meggyőződéses zöldre válván lemond az autóról és nem használ műanyag eszközöket. Vagy a tolsztojánussal, aki odahagyja a városi civilizációt a rusztikus élet kedvéért. De ezekben az esetekben nem önmagában a fogyasztói preferenciák módosulása változtatja meg a személyiséget, hanem az életfelfogásé, a hiteké és meggyőződéseké, aminek az igények változása következménye csupán.

Éppen ebben áll a preferenciák, illetve az erkölcsi életeszmények, vallásos hitek, világnézeti meggyőződések különbsége: az előbbiek nem részei az erkölcsi személynek, az utóbbiak elválaszthatatlanok tőle. Az előbbiek megváltozhatnak, miközben értelmesen állíthatjuk, hogy a személy ugyanaz maradt; az utóbbiak változása azonos a személyiség változásával.

Meggyőződéseinket, hiteinket, erkölcsi elveinket nem *választjuk*. Velük kapcsolatos szabadságunk nem a választás szabadságában áll. Nem tudjuk elhatározni, hogy a jövőben nem hiszünk (vagy hiszünk) Istenben, hogy nem lesz lelkifurdalásunk (vagy lelkifurdalásunk lesz), ha hazudunk egy

hozzánk közel álló embernek, hogy nem fogjuk fontosnak tartani (vagy nagyon is fontosnak fogjuk tartani) természeti környezetünk megőrződését és így tovább. Nem pusztán döntés kérdése, hogy valamit igaznak, helyesnek vagy jónak tartunk-e. Az erkölcsi, vallási, világnézeti ítéletek igazságát nem választjuk, hanem felismerjük, belátjuk, elfogadjuk, meggyőződünk róla. Ezért aztán ilyen állásfoglalásaink magukban foglalják, hogy hasonló helyzetben mindenkinek — természetesen minket elsőként ideértve — ugyanígy helyes vagy jó állást foglalnia. Erkölcsi személyiségünk nem marad érintetlen, ha ezek az elköteleződések módosulnak. Mi magunk vagyunk az, amit hiszünk és vallunk, ami a meggyőződésünk.

E megállapítás valódi súlyát a következő, további körülmény adja meg. Tegyük fel, hogy két ember ugyanarról a cselekedetről, ugyanazon tények figyelembevételével, egymásnak ellentmondó erkölcsi ítéletet alkot. Vitájukat el lehet dönteni, ha van valamilyen magasabb elv, amelyet mindkettő érvényesnek tart, amely azonban csak az egyik ítélettel egyeztethető össze. Ha a legközelebbi érvényes elv mibenlétében sem értenek egyet, a vita még mindig racionálisan eldönthető lesz, feltéve, hogy mindketten elfogadják érvényesnek egy magasabb elvet, amellyel csak az egyik alacsonyabb szintű elv egyeztethető össze. És így tovább, egészen addig, amíg el nem jutunk erkölcsi hitvallásuk legvégső elveiig. Ha ezek is kölcsönösen kizárják egymást, akkor már nem áll rendelkezésre olyan még magasabb elvegyüttes, amely közös alapul szolgálhatna a nézeteltérés racionális leszűkítéséhez. S ugyanígy áll a dolog a végső hitek és vélekedések terén is.

Így tehát az erkölcsök, vallások, világnézeti meggyőződések pluralizmusa nagyon radikális különbségeket is magában foglalhat. Előfordul, hogy a társadalomban egymás mellett létező két erkölcsi életfelfogás, vallásos hit vagy világnézet nem rendelhető alá közös elveknek, melyeket minden fél elfogad. Ilyen esetekben az egyikről a másikra való áttérés nem lehet racionális meggyőzés következménye, hanem felér egy konverzióval. Nem egy esetben valóban megtérés útján, az érvelési lánc átszakításával következik be. Szemben azokkal az esetekkel, amikor a nézeteltérés ugyanazon végső elvek, értékek, hitek vagy meggyőződések talaján áll elő, ezekben az esetekben *radikális nézeteltérésről* célszerű beszélnünk.

Azt találjuk tehát, hogy az erkölcsi elvek, a vallásos hitek és világnézeti meggyőződések a személy meghatározó részét alkotják; s módosításuk gyakran a személyiség gyökeres, konverziószerű átalakulását feltételezi. Ezért az, hogy az állam miként bánik magukkal az egyénnel, nem független az erkölcsi felfogásukban, a vallással kapcsolatos hiteikben, világnézeti meggyőződéseikben mutatkozó különbségek kezelésétől. Ha a polgárok egy részétől azt kívánja, hogy egy kényszerítő intézkedés önkéntes

elfogadásához adják fel személyiségük magvát, essenek át alapvető konverzió, akkor nem kezeli valamennyi polgárát egyenlő erkölcsi személyként.

Az irodalomban szokásos megkülönböztetéssel *privát* meggyőződésnek, hitnek, életeszeménynek fogom nevezni azokat a tételeket, amelyek pluralista társadalomban nem minden normális ember számára hozzáférhetők. Egy tételről akkor mondom, hogy valakinek a számára nem hozzáférhető, ha igaz vagy hamis voltának eldöntéséhez olyan bizonyítékok mérlegelésére volna szükség, melyeket az illető konverzió nélkül nem fogadhat el érvényes bizonyítéknak.

Joseph Raz írja, kétségbe vonva, hogy a hozzáférhető és nem hozzáférhető megkülönböztetése értelmes határt vonna: „A többi ember kétkedhet benne, hogy látta-e a centurio, amint Jézus kiszáll a sírjából. De egyetértene abban, hogy ha látta, akkor ez bizonyíték — bár talán nem konkluzív bizonyíték — a Feltámadásra.”¹⁶

Azt hiszem, ez nem így van, s Raz példája jól szemlélteti, hogy mi a különbség hozzáférhető és nem hozzáférhető között, ahogyan e kifejezéseket itt használjuk. A Feltámadás nem a földi élet folytatása, átmeneti megszaktás után. Nem olyan, mint amikor egy ember a klinikai halál vagy a tetszhalál állapotából magához tér. A feltámadt Jézus nincs alávetve a földi élet biológiai és fizikai törvényeinek. Létezése magasabb, földöntúli létezés.

Ezért nemcsak az a kérdés, hogy egyáltalán látta-e a sírból kilépő Jézust a római katona (a hagyomány szerint nem látta: aludt). Ha látta volna, még mindig eldöntetlen lenne, hogy *mit* látott. A szó vallási értelmében feltámadt-e Jézus, vagy evilági értelemben magához tért tetszhalott állapotából? A földi élet folytatódásának vagy a földöntúli élet kezdetének bizonyítéka, hogy elhagyta sírját? Ez az igazi rejtély, amelyet meg kellene oldani. Ám ennek a rejtélynek a vonatkozásában a sírjából fölkelő Jézus látványa semmiféle bizonyítékkal nem szolgál. Csak annak a számára bizonyítja Jézus feltámadását, aki már *hisz* a Feltámadásban. Aki nem hisz a földi élet törvényein túli, magasabbrendű életben, annak számára bármit bizonyíthat ez a tapasztalat, csak azt nem, hogy az Isten fia feltámadt. Ha nem tér meg, akkor számára a Feltámadás hozzáférhetetlen eszme marad: hívővé kell válnia ahhoz, hogy a sírba tett testtel kapcsolatos tapasztalatokat a Feltámadás érvényes bizonyítékainak fogadhassa el.¹⁷

Az ilyen, nem mindenki számára hozzáférhető tételek többé-kevésbé összefüggő halmazait nevezem *privát* ideológiáknak. (Privát ideológia lehet egy vallás, egy erkölcsi életeszemény, egy világnézet, egy vallási, világnézeti, erkölcsi elemeket ötvöző kultúra.)

*Publikus*aknak nevezem a minden normális ember számára hozzáférhető ítéleteket. Valamely ítéletről akkor mondom, hogy hozzáférhető egy ember számára, ha igaz vagy hamis voltának eldöntéséhez nincs szükség olyan bizonyítékok szemügyre vételére, melyeket az illető konverzió nélkül nem fogadhat el érvényes bizonyíték gyanánt. Az ilyen kijelentések összessége alkotják a publikus ideológiákat. Pluralista társadalomban az az ideológia publikus, melynek tételei bárki számára hozzáférhető, függetlenül attól, hogy milyen privát eszmények, meggyőződések, hitek, milyen privát kultúra elkötelezettje.

Nos hát, az állam nem bánik egyenlőkként a polgáraival, ha olyan korlátozásnak veti alá őket, melynek igazolása nem áll meg anélkül, hogy az egyik privát ideológiát igazabbnak, helyesebbnek, jobbnak ne ismernék el a másikkal. S ezzel az egyenlő méltóság elvét át is alakítottuk az *állam semlegességének elvévé*:

- (4) Autoritativ döntés igazolása nem függhet olyan megállapítástól, mely szerint az egyik — pluralista társadalomban nem minden normális ember számára hozzáférhető — erkölcsi életeszmény, hit, meggyőződés magasabb rendű, mint a másik.

Nem szükséges, hogy az igazolás explicit módon tartalmazzon efféle állítást. Az állam már akkor sem bánik egyenlőkként a polgáraival, ha egy autoritativ döntés igazolása tartalmaz valamilyen nem publikus argumentumot, amely nélkül nem áll meg. Mert ha privát érvekre hivatkozik, akkor ezzel kizárta a mindenkire egyformán kötelező intézkedés vitájából azokat, akik számára a szóban forgó argumentum nem hozzáférhető. Tehát:

- (5) Autoritativ döntés igazolása nem függhet olyan érvektől, melyek nem publikusak, azaz pluralista társadalomban nem minden normális ember számára hozzáférhető.

Belátható, hogy (5) valójában benne foglalatik (4)-ben. Hiszen egy argumentum felhasználása feltételezi, hogy azt igaznak fogadják el. Ami viszont feltételezi, hogy a vele össze nem egyeztethető állítások hamisak. Így hát, ha egy autoritativ döntés igazolása egy nem publikus állításra épül, az magában foglalja, hogy az ezt tartalmazó ideológia magasabb rendű azoknál a nem publikus tanoknál, amelyek az állítást kizárják. Mivel azonban (5) a semlegességi feltétel nagyon fontos vonatkozását mondja ki, s mivel ugyanakkor sokkal inkább vitatják, mint az általánosabb, (4) tételt, ezért célszerűnek tűnik olyan módon összefoglalni a semlegesség elvét, hogy (5) explicit módon szerepeljen benne.

(6) Autoritatív döntés igazolása nem függhet olyan megállapítástól, hogy egy privát ideológia magasabb rendű, mint a másik, vagy — ami ennek speciális esete —, hogy egy privát ideológiai tételt igaznak fogadnak el, s következőképpen a tagadását hamisnak minősítik.

A semlegességi elvnek sokféle értelmezése és igazolása ismeretes. A fentiek ahhoz az elgondoláshoz állnak legközelebb, melyet Ronald Dworkin fejtett ki a nyolcvanas években. „Liberalizmus” című, nagyhatású cikkében Dworkin még a liberalizmus legalapvetőbb elveként vezeti be a semlegesség elvét, és azt javasolja, hogy a liberálisok erre alapozzák az egyenlőség ideálját.¹⁸ Néhány évvel később, „Mivel nem azonos a liberalizmus?” című írásában már elutasítja ezt a konstrukciót.¹⁹ Dworkin itt amellelt érvel, hogy a liberalizmus helyes interpretációjának a polgárok egyenlőként való kezelését kell alapul vennie, s arra építve megindokolnia a semlegesség követelményét. Itt ezt az összefüggést próbáltam meg feltárni, erősen támaszkodva az egyenlőként való kezelés Dworkin adta értelmezésére.

A következő öt szakaszban néhány ellenvetést veszek szemügyre. Célom nem csupán az, hogy megmutassam, hogyan védhető meg a semlegesség itt adott értelmezése a tipikus ellenérvekkel szemben. Azt remélem, hogy eközben világosabbá válik, min alapul, mit kíván és mit zár ki az állam semlegességének elve.

5. A KÖVETKEZMÉNYEK VAGY AZ IGAZOLÁS SEMLEGESSÉGE

Egy fontos ellenvetést már ismertettem a 2. szakaszban, két hadviselő állam és egy kívülálló harmadik viszonyának példáján: *A* és *B* háborúban áll egymással. A háborúban részt nem vevő *C* hagyományos külkereskedelmi partnere *A*-nak, de *B*-nek nem. Mikor marad semleges *C* a konfliktusban: ha leállítja *A*-ba irányuló szállításait, vagy ha nem? Az áruszállítványok leállítását *A* győzelmi esélyeit csökkentené, fenntartása esetén viszont *B* kilátásai romlanának. Bármit tesz *C*, mindenképpen befolyással lesz a háború kimenetelére.

Ez a nehézség megfogalmazható egy államnak és polgárainak viszonyában is. Tegyük fel, hogy a polgárok egy része (*A*) olyan életideált vall magáénak, mely a zéró növekedéshez, a kisüzemi technikák uralmához, a falu és a kisközösségek elsőbbségéhez kötődik. A többi polgár (*B*) életeszményének megvalósulása a gazdasági növekedést, a nagyüzemi technikák elterjedését, a tömegfogyasztás felülkerekedését és az urbanizációt feltételezi. Vegyük adottnak, hogy a növekedésre, iparosodásra és urbanizációra való áttérés egy ideje már folyamatban van, és az állam (*C*)

különböző költségvetési, településfejlesztési, ipartámogatási politikákkal segíti.

A helyzet pontosan ugyanaz lesz, mint háborús példánk esetében. Ha *C* tovább folytatja növekedés- és iparosodás-serkentő politikáját, *A* egyre hátrányosabb helyzetbe kerül. Ha *C* felhagy ezzel a politikával, *B* kilátásai fognak romlani. *C* nem tehet olyat, amivel ne befolyásolná *A* és *B* egymáshoz viszonyított esélyeit.

Vegyük észre: ez az ellenvetés a semlegesség egy másik értelmezését támadja, nem azt, amelyre mi jutottunk a jelen munkában. *C* semlegesége az itt bírált felfogásban azt jelentené, hogy intézkedései (vagy azok elmulasztása) nincsenek hatással az *A* és *B* közötti érdekkonfliktusra: az intézkedések a *következmények* tekintetében semlegesek.²⁰ Mi viszont az intézkedések semlegességét *igazolásuk* semlegességeként határoztuk meg.

A következmények semlegességének feltételét az állam akkor sérti meg, ha intézkedésének hatása nem egyformán kedvező minden érdekelt számára. Az igazolás semlegességének feltételét az állam akkor sérti meg, ha az intézkedést azzal igazolja, hogy a hatás az egyik érdekelt csoport privát életeszménye szerint kedvező.

A kétféle feltétel logikailag független egymástól. Az állam eljárása kielégítheti a következmények semlegességének feltételét, miközben az igazolás semlegességének követelményét sérti. Vagy eleget tehet az utóbbinak, miközben megsérti az előbbi.

Természetesen lehetséges, hogy az állam mindkét semlegességi feltételnek egyszerre eleget tegyen. Ha például az iskolarendszer kialakulásától fogva minden — egyházi és világi, községi és alapítványi — iskolát egyformán az ott tanuló diákok számának arányában támogat, akkor a támogatás kielégíti a következmények semlegességének feltételét. S ha azért igazodik a fejkvóta-szabályhoz, mert nem kíván állást foglalni abban a kérdésben, hogy milyen szellemű iskola jobb, és milyen szellemű iskola rosszabb, akkor az igazolási semlegesség feltételével sem ütközik össze.

Ugyanígy előfordulhat az is, hogy az állam mindkét semlegességi feltételt egyszerre megsérti. Ha például ösztönző szabályok kibocsátásával és anyagi erőforrásokkal támogatja a zéró növekedésre való áttérést, akkor működésének következményei nem lesznek semlegesek. S ha abból a megfontolásból jár el így, hogy az üdvösség, Buddha tanítása szerint, a rusztikus élet és a meditáció gyümölcse, akkor megsérti az igazolás semlegességének elvét is.

De ha a zéró növekedést olyan indok alapján támogatja az állam, mely független a polgárok vallási megosztottságától — például abból a megfontolásból, hogy a növekvő gazdaság gyorsuló ütemben meríti ki a társadalom rendelkezésére álló erőforrásokat —, akkor az igazolási

semlegesség feltételének eleget tesz, jóllehet intézkedései a következmények tekintetében változatlanul nem lesznek semlegesek.

Így tehát az igazolás semlegessége koherens követelmény lehet akkor is, ha a következmények semlegessége nem bizonyul általánosan teljesíthető feltételnek. Az ellenvetés egyszerűen nem az igazolás semlegességére vonatkozik. Ha mégis összefüggésbe hozható vele, úgy csak közvetve, az alábbi módon.

Amennyiben a következmények semlegessége nem általánosan teljesíthető feltétel, akkor az igazolás semlegessége nem minden esetben járhat együtt a következmények semlegességével. S ezért fel kell tennünk a kérdést: nem kevés-e az igazolás semlegessége önmagában? Nem túlságosan gyenge feltétel-e? Ez a voltaképpeni ellenvetés, melyet a fenti érv az igazolás semlegességének elgondolásával szemben fölvet.

Nos, az igény, hogy az állam intézkedései mind igazolásuk, mind következményeik tekintetében legyenek semlegesek, egyenértékű azzal a kívánalommal, hogy senki semmilyen (sem abszolút, sem viszonylagos) hátrányt ne szenvedjen el állami intézkedések következtében. Ez, először is, teljesíthetetlenül szigorú feltétel.²¹

Vannak életmódok, amelyek összeegyeztethetetlenek egymással; vannak kollektív erőforrások, melyeket — nem lévén tetszés szerint oszthatók — lehetetlen egyenlően elosztani. Vannak továbbá helyzetek, amikor az általános jólét zsugorodása csak úgy tartóztatható fel, ha meghatározott csoportok nem részesednek arányosan belőle.

Azt kell tehát mondanunk: senki nem formálhat jogot rá, hogy az állam pontosan ugyanolyan esélyeket biztosítson az ő életeszmenyének, mint mindenki másénak a megvalósítására.

Ez a megállapítás olyan benyomást kelt, mintha a következmények semlegessége megnyerő, csak éppen többnyire nem teljesíthető ideál volna. Az esetek egy részében valóban így áll a dolog. Máskor azonban azt találjuk, hogy a következmények semlegessége nemcsak túlságosan szigorú feltétel: mint ideál sem vonzó. A mindenkori status quo fenntartását kívánja az államtól, függetlenül attól, hogy a status quo egyébként elfogadható-e.

Ha a társadalom egyenlőtlen esélyeket kínál különböző vallások, világnézetek és életvitelek virágzása számára, a következmények semlegessége megtiltaná az államnak, hogy bármit tegyen a kiinduló egyenlőtlenségek csökkentése érdekében. Hiába szólnának komoly indokok valamely kulturálisan körülhatárolt, hátrányos helyzetű csoport pozitív megkülönböztetése mellett; semleges állam ilyen lépést soha nem tehetne.

Így tehát nem tartozik a minden releváns helyzetben teljesíthető és minden releváns helyzetben vonzó feltételek közé, hogy az állam műkö-

dése egyáltalán ne módosítson az előnyök és hátrányok elosztásán. A következmények semlegessége tipikus esetben nem kielégíthető követelmény, az esetek egy részében pedig nem is volna kívánatos, hogy teljesüljön.

Ebből azonban nem következik, hogy ne volna értelmes dolog megkövetelni, hogy *bizonyos típusú hátrányok* senkire ne háruljanak az állam működéséből. Ilyen követelményt állít föl a diszkrimináció tilalma. Ilyen követelményt tartalmaz a semlegesség elve mint az igazolásbeli semlegesség feltételének megfogalmazása.²²

Ez a feltétel nem üres: sokféle állami intézkedés, sokféle autoritatív döntés van, amely összeegyeztethetetlen vele. S mellette még más elvek is működnek, melyek további intézkedések kizárására használhatók. Ezek együtt határozzák meg, hogy mit nem tehet az olyan állam, mely tiszteletben tartja polgárainak egyenlő méltóságát.

6. A SEMLEGESSÉG ELVÉNEK SEMLEGES IGAZOLÁSA

Többen is megfogalmazták a követelményt, hogy magát a semlegességi elvet is semleges módon kell igazolni.²³ Ha ez a feltétel nem teljesül, ha a semlegesség igazolása nem semleges a különböző erkölcsi életemények, vallások, világnézetek, kultúrák között, akkor a semlegesség is csupán egyike a versengő ideáloknak, melyek vitájában az államnak nem volna szabad állást foglalnia.²⁴

Két különböző argumentum ismeretes, mely szerint a semlegesség elve számára nem adható semleges igazolás. Az egyik így foglalható össze:

A semlegességi követelmény igazolása sokféle végső előfeltevésen nyugodhat. Alapulhat szekpticizmuson, mint a vallási tolerancia Pierre Bayle-től és Montaigne-től Voltaire-ig: nem tudhatjuk, hogy a vallás és az erkölcs dolgaiban mi igaz vagy helyes, tehát legjobb, ha az állam egyik tant sem helyezi a többi fölébe. Vagy alapulhat az erkölcsi, kulturális sokféleség pozitív értékének hangsúlyozásán, mint Humboldt liberalizmusa. Vagy a morális és intellektuális haladásba vetett hiten, mint John Stuart Mill elköteleződése a szólásszabadság mellett. Vagy az autonómia végső értéké emelésén, mint Kant etikája és politikai filozófiája. Vagy James Mill kételyein a törvényhozók és kormányférfiak erkölcsi emelkedettségét illetően. Vagy, mint Dworkinnál, az egyenlő méltóság kanti eredetű eszméjén.

A semlegesség így kialakított doktrínái azonban nemcsak előfeltevésekben különböznek egymástól. Más és más alapokból a semlegesség fogalmának más és más szubsztantív értelmezései következnek, és az

eltérő interpretációk nem ugyanazokat a korlátokat állítják az államhatalom felhasználására vonatkozó, autoritatív döntések elé. Ez pedig azt jelenti, hogy a semlegesség igazolása nem semleges.

Az eljárás, amely a semlegesség elvét semleges módon igazolná, közömbös kellene legyen e koncepcionális különbségek iránt. Az összes lehetséges koncepciónak egyszerre kellene következnie belőle, ami azt jelentené, hogy vagy tartalmatlan, vagy inkonzisztens.

Eddig az argumentum. Vizsgálata során mindenekelőtt azt kell tisztáznunk: milyen típusú semlegességi feltétel megsértésére utal, amikor azt állítja, hogy a semlegesség igazolása maga nem lehet semleges?

Könnyűszerrel észrevehetjük, hogy a *következmények* semlegességéről van szó. Az érv lényege az, hogy más és más igazoló doktrínák más és más semlegességi elvet s ennek megfelelően más és más tiltó szabályokat vonnak maguk után, és így más és más struktúrát adnak az állam intézkedéseinek, melyek ennélfogva más és más módon osztják majd el a polgárok között a társadalmi együttműködés előnyeit és hátrányait.

Számunkra azért fontos ez a megállapítás, mert az következik belőle, hogy a most vizsgált argumentum nem érinti a semlegesség fentebb kifejtett koncepcióját. Az egyenlő méltóság elvére alapozott semlegességi elv, mint láttuk, az *igazolás* semlegességének családjába tartozik. Az igazolás semlegességének feltétele, mint ugyancsak láttuk, független a következmények semlegességétől: akkor is teljesülhet, ha az utóbbi nem teljesül. Ez természetesen érvényes a semlegesség elvének igazolására is. Ha a különböző igazoló elméletek a következmények tekintetében nem semlegesek, ez egyáltalán nem zárja ki, hogy az igazolás tekintetében semlegesek legyenek, s a semlegesség itt kifejtett koncepciójának koherenciájához csupán erre van szükség. A vizsgált argumentumból tehát nem következik, hogy az igazolási semlegesség családjába tartozó koncepciók inkohereusak. Ennél többet itt nem kell mondanunk róla.

Ismeretes azonban egy másik érv is, amely már magát az igazolásbeli semlegesség koherenciáját vonja kétségbe. Ez a következőképpen hangzik. A pluralista társadalomban együtt létező privat ideológiákat két nagy osztályba sorolhatjuk. Az elsőbe tartoznak azok, amelyeket *toleránsoknak* nevezhetünk, a másodikba az *intoleránsoknak* nevezhető ideológiák.

Toleráns egy ideológia, ha tudomásul veszi és helyesli a modern társadalmak ideológiai pluralizmusát. Minden toleráns ideológia különbséget tesz aközött, hogy másokat a meggyőzés eszközével próbálunk rávezetni tévedésükre, s hogy erőszak vagy fenyegetés útján kényszerítjük őket életelveik, hitük, meggyőződésük feladására. Az előbbi összefér a toleranciával, az utóbbi nem.

Intoleráns egy ideológia, ha az ideológiai pluralizmust rossznak, tudomásulvételét helytelennek tartja. Az intoleráns ideológiák nem tesznek különbséget meggyőzés és kényszerítés között. Felfogásuk szerint a más hiten vagy meggyőződésen lévő emberek nem csupán tévednek, de egyszersmind eltévelyedésben leledzenek, és minden eszköz jó, hogy az igaz útra visszatereljék őket.²⁵

Toleránsak, példának okáért, azok az ideológiák, melyek az autonómiát alapvető értéknek tekintik, tehát abból indulnak ki, hogy az emberek szabad önmegvalósítása, a jó életről vallott felfogásuk önálló kialakítása és a saját eszményeik szerinti élet lehetősége legfőbb javaink közé tartozik. Az ilyen nézetek szerint annyira fontos, hogy az egyén a saját belátása szerint, szabadon alakíthassa életét, hogy jobbnak kell tartanunk, ha téves ideálokat követ, de autonóm személyként, mint ha a helyes tanhoz igazodik, de kényszer vagy manipuláció következtében.²⁶

Intoleránsak, példának okáért, azok az ideológiák, melyek az üdvözítő életet tekintik alapvető értéknek, és az üdvözülésnek egyetlen módját ismerik el, azt, ha az egyén az igaz hitet vallja, és annak előírásai szerint rendezi be az életét. Az ilyen tanok szerint a kárhozatal elkerülése mindennél fontosabb, s ezért jobb, ha az egyén az igaz hitet követi, még ha nem is önként, mint ha önállóan alakítja hitét, de hamis útra tér.

Nos, az állam semlegességének elve bármely toleráns ideológiával összefér, azonban összeegyeztethetetlen minden intoleráns ideológiával. Az intoleráns ideológiákból az következik, hogy az államnak nem szabad semlegesnek maradnia a különböző privát ideológiák vitájában. Így a semlegesség elve egyike a versengő privát ideáloknak; tehát a benne foglalt tilalom saját magára is vonatkozik: az államnak éppúgy nem szabad elköteleznie magát a semlegesség, mint bármilyen más privát ideál mellett. Ha mégis megteszi, akkor nem lesz semleges a különböző privát ideológiák vetélkedésében. Egyszóval: ha eleget tesz a semlegesség követelményének, akkor nem jár el semleges módon, ha pedig nem teszi eleget, akkor még úgy sem jár el semleges módon. Az állam semlegességének elve önromboló elv; logikai lehetetlenség megfelelni a benne foglalt normáknak. Így szól az argumentum.

Mit válaszolhatunk erre az ellenvetésre? Való igaz: a semlegesség elve összhangban van a toleráns ideológiákkal és ellentmond az intoleráns ideológiáknak. Vegyük azonban észre, hogy az elv megindoklásához nincs szükség azokra a privát ideológiákra, amelyekkel harmonizál. Bár az autonómia elvét a politikára alkalmazva elnyerhetjük az állam semlegessége elvét, míg az üdvözülés elsőbbségének elvéből a semlegesség elvének tagadása következik, de a semlegesség elve igazolható az autonómia

magánerkölcsi elve nélkül is. Sőt, igazolásakor semmiféle sajátos privát ideológiához nem kell folyamodnunk.

Elegendő azt a *politikai rendszert* alapul venni, melyet valamennyien elfogadunk: az alkotmányos demokráciát. Adva van ez az intézményrendszer mint empirikus hatalmi berendezkedés. Ez a kiindulópont. De, mint láttuk, a politikai hatalom — minden politikai hatalom — erkölcsi igazolásra szorul. Az alkotmányos demokrácia bármely elfogadható igazolásának számot kell adnia a benne foglalt egalitárius törekvésről, tehát tartalmaznia kell az egyenlő méltóság politikai elvét vagy egy azzal egyenrangú másik elvet. Az egyenlő méltóság elve és a modern társadalmak pluralizmusának ténye pedig együttesen maga után vonja az állam semlegességének követelményét.

Ezt a politikai elvet mindenkinek el kell fogadnia, aki az alkotmányos demokráciával azonosul. Nem azért kell elfogadnia, mert olyan magánerkölcsi felfogást vall, amelyből — ha azt a politikára alkalmazzák — következik az állam semlegességének elve. Azért kell elfogadnia, mert lojális a demokratikus rendszer iránt. Akkor is el kell fogadnia, ha az konfliktusban van magánerkölcsi felfogásának politikai konzekvenciáival. Ragaszkodhat hozzá, hogy magánéletét a saját erkölcsi életfelfogása szerint rendezze be. Törekedhet arra, hogy a meggyőzés és mozgósítás kényszermentes eszközeivel a politikában is elsőbbséget szerezzen a saját erkölcsi nézeteinek. Arról azonban le kell mondania, hogy olyan autoritativ döntéseket vigyen keresztül, melyeket mások csak akkor fogadhatnak el kötelezőnek, ha egyszersmind helyesnek, érvényesnek, igaznak ismerik el az ő privát nézeteit is. Ez az ára az alkotmányos demokrácia elfogadásának.

Még néhány szót arról, hogy ezt a megállapítást hogyan kell érteni. Kétféleképpen is érthetjük, amit akkor veszünk észre, ha egy pillantást vetünk John Rawls kései — „Az igazságosság egy elmélete” című, összefoglaló művét 10-15 év után követő — cikkeire.²⁷

Rawls szerint az alkotmányos demokráciák intézményrendszere az idő múlásával fokozatosan magához idomítja a keretei között együtt létező privát ideológiákat. Az intoleráns ideológiák lassacskán margón kívülre szorulnak vagy levedlik intoleranciájukat.

A marginalizálódás jelenségét a rasszizmus politikai sorsával illusztrálhatjuk. A századelő tájkán a vezető demokratikus államokban a fajelmélet még szalonképes véleménynek számított. Ma viszont komoly politikai tényező egyszerűen nem engedheti meg magának, hogy mint rasszista lepleződjön le. Vannak ugyan rasszista — vagy legalábbis a közönség egy részének faji előítéleteivel játszó — politikusok, de ha nem kívánnak bojkott alá kerülni, akkor szemérmesen takargatniuk kell rasszista hajlandóságukat.

Az intolerancia fokozatos levedlésére a katolicizmus több évszázados fejlődése szolgál kézenfekvő példával. A reformációval szemben a római egyház még az egyedül legitím keresztény egyházként kívánta elismertetni magát. Galileivel szemben még igényt tartott rá, hogy természettudományos kérdésekben kimondja a végső szót. Azóta mindkét törekvéséről visszavonult. Egyre szűkül azon szekuláris kérdések köre, melyek kapcsán a katolikus egyház kizárólagosságot igényel a maga álláspontjának. Bizonyos kérdésekben tudomásul veszi, hogy együtt kell léteznie más felfogású közösségekkel. Más kérdéseket ma már egyszerűen nem tekint a vallásra tartozónak. Bár a folyamatot meg-megszakítják időleges visszaesések, helyi anomáliák, egészében mégis azt mondhatjuk: a katolicizmus az idő múlásával hozzáidomul az élet szekularizálódásához.

Rawls szerint az ilyen változások nyomán a modern, alkotmányos demokráciákban létrejön egy közös politikai kultúra, amely minden mértékadó privát ideológiában benne foglaltatik. A privát ideológiák egy sor erkölcsi, vallási, világnézeti kérdésben továbbra is egymást kölcsönösen kizáró állásfoglalásokat tartalmaznak ugyan, de a politika alapelveinek terén egybevágnak a következményeik. Más és más indokok alapján, de valamennyi az állam semlegességének elvéhez vezet. Ezt nevezi Rawls átfedőlegesen konszenzusnak (overlapping consensus). A magyar politikában liberális minimumnak, a liberális közmegegyezés minimumának nevezik.

Ezen az okfejtésen belül két önmagában is képviselhető gondolatot különíthetünk el. Az egyiket Joseph Raz elemezte végig.²⁸ Eszerint az alkotmányos demokrácia politikai elveinek igazolásához lényegében csak arra volna szükség, hogy rámutassunk a közös politikai kultúrára, a minden privát ideológiában benne foglalt közös — publikus — részre. Az elméleti igazolás ennek a közös kultúrának a belső összefüggéseit tárja fel, a benne foglalt vélekedések összhangját vizsgálja és teszi egyszersmind tökéletesebbé. Igaz, a koherencia megteremtése érdekében olyan megvilágosító alapeszmét is felállít, melyeket a közösség intuíciói kifejtve nem tartalmaznak. Az „igazságosság mint fair eljárás” (justice as fairness) koncepciója Rawls szerint ilyen, a konszenzuson túllépő alapeszme. Csakhogy ez az elgondolás „nem az igazságosság igaz koncepciójaként lép föl, hanem olyan koncepcióként, mely a szabad és egyenlő személyeknek tekintett polgárok tájékozott és önkéntes politikai megegyezésének alapjául szolgálhat”²⁹. Egyszóval, a „justice as fairness” tanát nem azért indokolt elfogadni, mert igaz, hanem azért, mert *összhangban van* a közös politikai kultúra intuícióival, s azokat jól rendezi és világítja meg. Ezt Raz felszíni megalapozásnak (shallow foundations) nevezi³⁰, arra célozva,

hogy az igazolás a politikai közvéleményben empirikusan adott egyetértést veszi alapul.

A demokrácia iránti lojalitáson, mely érvelésünk sarkköve, érthetjük azt, hogy a polgárok a demokratikus közmegegyezés iránt lojálisak: nem vitatják a demokratikus rend által előnyben részesített politikai kultúrát, adottnak fogadják el annak legfontosabb tételeit. Ha így értjük a fentieket, akkor mi is a felszíni megalapozás eljárását követtük. Csakhogy ezzel az eljárással szemben súlyos kifogások emelhetők.

Mindenekelőtt, a felszíni megalapozás nem kínál alkalmas eszközöket a *kritika* számára. Csak annak a bírálatahoz ad mércét, amit a létező konszenzus is kifogásol. Magát ezt a konszenzust csak annyiban tudja bírálni, amennyiben belsőleg ellentmondásos. A társadalmi valóságot és a rá vonatkozó vélekedéseket egyszerre bíráló, filozófiai kritika ezen az úton nem válhat lehetségessé.

További komoly nehézségnek látszik, hogy az átfedőleges konszenzus kimutatása mint megoldás függ attól: milyen széles ténylegesen a demokratikus politikai kultúra elfogadottsága. Rendkívül valószínűtlen, hogy az államnak és polgárainak viszonyával kapcsolatos konszenzus valaha is kiterjedjen minden egyazon időben létező privát ideológiára. De ha vannak ideológiák, melyek kívül esnek a konszenzuson, akkor külön indoklásra szorul, hogy ezek miért hagyhatók figyelmen kívül. S mihelyt ez a kérdés fölmerül, a közös politikai kultúrára való hivatkozás már nem lehet elegendő. Hisz ilyen körülmények között éppen az szorul megindoklásra, hogy miért lehet a többség (de nem mindenki) közös politikai kultúrája alapján mindenkire kötelező politikai elveket felállítani.

Rawls írásaiban azonban benne rejlik egy másik értelmezés lehetősége is. Ebben a felfogásban nem az átfedőleges konszenzus létrejöttének tényére kerül a hangsúly, hanem a demokrácia alapvető politikai intézményeire és társadalmi alapjaira. Tény, hogy a demokratikus intézmények és a nekik megfelelő társadalmi viszonyok nyomást gyakorolnak a kereteik között burjánzó ideológiákra és fokozatosan kiszűrik a velük durva konfliktusban lévő eszméket. Tény, hogy ennek következtében a demokrácia legjobb igazolása meglehetősen jól fedi a kialakuló közmegegyezést, és elfogadtatásának gyakorlati folyamatában építhet a közös politikai intuíciókra. De nem az tünteti ki vetélytársaival szemben, hogy összhangban van a közös vélekedésekkel, hanem az, hogy a demokrácia mibenlétének *igaz interpretációja*. Aki ezt az értelmezést elveti, annak nem elég arra rámutatnia, hogy a politikai konszenzust nem fedi. Azt kell bizonyítania, hogy a demokratikus intézmények és a demokratikus társadalom alapvető jellemzőiről nem ad számot. Egy ilyen teória akár összeütközés-

be is kerülhet a konszenzussal, s még mindig erős érvek szólnak amellett, hogy el kell fogadni.

Talán ebbe az irányba mutatnak Rawls olyan megállapításai, mint hogy az ő elmélete a demokratikus társadalom „alapstruktúrája számára” ad igazolást,³¹ vagy hogy az „alapvető intuitív eszmék”, melyekből kiindul, „az alkotmányos demokrácia politikai intézményeibe és ezek értelmezésének publikus hagyományába vannak ágyazódva”.³²

Mi ezt a második értelmezési lehetőséget követtük. Nem építettünk az átfedőleges konszenzus tényére. Átvettük Rawls-tól azt a gondolatot, hogy a demokratikus intézmények működése szelekciós nyomást gyakorol a privát ideológiákra. De érvelésünk nem az intézmények nyomása következtében létrejövő, közös politikai kultúra posztulálásán nyugodott. Nem úgy jutottunk el a semlegesség elvéhez, hogy rámutatással meghatároztuk mint a közös politikai kultúra részét vagy koherenciájának feltételét.

Abból indultunk ki, hogy a demokratikus intézményekbe és a nekik megfelelő társadalmi rendbe be van építve egy ellenállhatatlan erejű, egalitárius nyomás. Az alkotmányos demokrácia minden kielégítő igazolásának számot kell adnia a nyomás működéséről: magában kell foglalnia az egyenlő méltóság elvét vagy egy ezzel egyenértékű elvet, s ennek folytán a diszkrimináció tilalmát és az állam semlegességének normáját.

Azt állítottuk: aki a demokráciát elfogadja, annak — ha következetes önmagához — ezeket az elveket is el kell fogadnia. Nem okvetlenül szükséges, hogy privát ideológiája összhangban legyen velük. Szükséges viszont, hogy konfliktus esetén tudomásul vegye: az állam a demokratikus hatalomgyakorlás igazoló elveinek ad elsőbbséget bármely privát ideológiával szemben (a politika tartományában, természetesen).

Ez az értelmezés nem tartalmazza premisszái között az átfedőleges konszenzus hipotézisét. Számot ad arról, hogy az emberek privát ideológiái és a demokrácia publikus normái konfliktusba keveredhetnek egymással. Túlmegy a felszíni megalapozáson, az uralkodó politikai kultúra tényeinek pusztá számbavételén. A konszenzustól független, mélyebb megalapozást ad a demokratikus hatalomgyakorlás elveinek. De nem olyan megalapozást, amely bárminemű privát ideológiát feltételezne. Nem a jó élet valamilyen átfogó, etikai felfogását alkalmazza a politikára. Önmagában megálló politikai elmélet ez, mely az állam természetét, a demokrácia mibenlétét és az autoritás igazolásának szükségességét veszi alapul.

Az így kialakított elmélet két dolgot őriz meg Rawls-ból: a politikai morál autonómiájának (a magánetikától való függetlenségének) eszméjét, és azt a gondolatot, melyet Rawls, Kantot idézve, úgy fejez ki, hogy a

helyes elsőbbséget élvez a *jóval* szemben, azaz, a politikai igazságosság elvei konfliktus esetén maguk mögé utasítják a jó élet etikai felfogását.³³

Rawls egy másik kritikusa, Ronald Dworkin azt az alapeszmét támadja meg, mely ebben a második változatban is megmarad. *Diszkontinuitási stratégiának* nevezi a politikai morál autonóm megalapozására tett kísérletet.³⁴ Kimutatja, hogy az egyenlő méltóság és a semlegesség politikai elvei szoros összefüggésben vannak egy átfogóbb, etikai koncepcióval, melyben a jó élet ideálja magában foglalja az igazságosság feltételeinek teljesülését. A politikai elvek legjobb igazolása ezeket az összefüggéseket tárja fel. Ezt nevezi Dworkin *kontinuitási stratégiának*.³⁵

Nem vagyok biztos benne, hogy Dworkin distinkciója valóban ellenvetésnek tekintendő. A két megközelítés nem okvetlenül zárja ki egymást. Mindkettő jogosult lehet, más és más kérdések vonatkozásában. A kontinuitási stratégia azt vizsgálja, hogy mi az az átfogó etikai elmélet, mely a legjobban alkalmazható az alkotmányos demokráciára. Termékeny eljárás lehet azok egymás közötti vitáiban, akik ezt az etikát elfogadják. De nem alkalmas a demokrácia politikai elveinek megvédésére azokkal szemben, akik ezt az etikát elvetik. A velük folytatott vitákban a diszkontinuitási stratégiát célszerű előnyben részesíteni.

Az alkotmányos demokrácia politikai elvei különböző etikai felfogásokkal nem egyformán jól illeszkednek. Konfliktusban vannak az intoleráns, paternalista, tekintélyelvű etikai koncepciókkal, és jól harmonizálnak azokkal, melyek alapvető értékként kezelik a toleranciát és a személy autonómiáját.

Minél következetesebben törekszik valaki politikai és etikai nézeteinek összehangolására, annál inkább magáévá kell tennie a tolerancia és az autonómia értékein nyugvó liberális etikát — ha egyszer az egyenlő méltóság elvén nyugvó liberális politikai elméletet elfogadja. Ez közvetlen folyománya annak a tételnek, mely szerint a *helyes* elsőbbséget élvez a *jóval* szemben. Hisz a *helyes* elsőbbsége maga után vonja a következményt, mely szerint a *jó* mibenléte függ attól, milyen életmódok egyeztethetők össze az igazságosság politikai kívánalmaival. Ily módon a liberális politika feltételez egy liberális etikát, amellyel kölcsönösen vonzzák egymást. A liberális politika kiválasztja az etikai koncepciók sokaságából az autonómia tiszteletén és a tolerancián nyugvó liberális etikát. A liberális etika pedig szélesebb megalapozást nyújt a liberális politika számára. Ezeket az összefüggéseket hivatott feltárni a kontinuitási stratégia.

Ahhoz azonban, hogy a liberális politikai elveket — alkotmányos demokrácia alapelveit — megvédjük, nincs szükség ezekre az összefüggésekre. A politika elvei önállóan is igazolhatók nem valamilyen átfogóbb

etikai tan sajátos következményeiként, hanem csupa politikai körülményt alapul véve: az állam természetét, a demokrácia mibenlétét és az autoritás igazolási igényét. Ezt a semleges igazolást teszi lehetővé a diszkontinuitási stratégia.

Ebben a tekintetben a semlegesség elvének fenti értelmezése és igazolása Rawls nyomdokain halad. Az így meghatározott elv eleget tesz az igazolásbeli semlegesség követelményének: premisszái között semmiféle privát ideológia tételei nem szerepelnek. Ezt kellett kimutatnunk.

7. VANNAK-E NEM RADIKÁLIS NÉZETELTÉRÉSEK?

Az itt következő ellenvetés veleje az, hogy a privát ideológiákat gyakorlatilag lehetetlen kiküszöbölni a publikus vitákból. Hogy megszabaduljunk tőlük, ehhez nem elég elvetni minden olyan igazolást, mely explicit módon tartalmaz vagy logikailag feltételez privát kijelentéseket. Ennél jóval szigorúbb feltételnek kellene teljesülnie.

Csak olyan indoklás alapján volna szabad autoritatív döntéseket hozni, melyet ésszerűen érvelő ember nem vethet el.³⁶ Nemcsak a radikális nézeteltéréseket kellene zárójelbe tenni. Ki kellene zárni a tetszőleges nézeteltérés közepette hozott döntéseket, ha a rendelkezésre álló érvek nem teszik lehetővé a vita konkluzív lezárását. Ez viszont azt jelentené, hogy megbénul a döntéshozatal demokratikus rendje, hiszen a többségi döntések nagyobbrészt általános egyetértés híján születnek, és semmi alapunk feltételezni, hogy az egyetértés kizárólag valamelyik fél ésszerűtlen gondolkodása miatt hiányzik. A többségi elv éppen arra való, hogy nézetkülönbségek esetén ne az uralkodó, ne az arisztokrácia, ne a teokrácia, a bürokrácia vagy a plutokrácia akarata döntsön, hanem az összesség akaratát legjobban megközelítő akarat.

Igaz, a politikai viták résztvevői gyakran pengetnek érzelmi húrokat racionális érvek sorakoztatása helyett; szívesen beszélnek homályos metaforákban jól definiált fogalmak helyett; szeretnek példázatokkal dobálózni a probléma elemzése helyett. Ám ha mindenki maradéktalanul eleget tenne az ésszerű vita ideális szabályainak, az egyetértés akkor sem lenne eleve biztosítva.

Vegyünk szemügyre egyetlen, viszonylag könnyen átlátható esetet. Magyarországon 1989 és 1992 között szinte megszakítás nélkül folyt a vita arról, hogy kell-e Budapesten világiállítás. Az egyik legfőbb ellenérv így hangzott: a világiállítás több mint százmilliárd forint összegű beruházást kívánna. Hazai magánbefektetők ennek csak egy töredékét lennének képesek rendelkezésre bocsátani. A külföldi tőke nem mutat komoly

érdeklődést. Fennáll tehát a veszély, hogy csaknem a teljes ráfordítást a kormánynak kellene állnia. A költségvetési hiány azonban máris a túrési határon van. A világkiállítás tehát pénzügyi katasztrófával fenyeget; a törvényt a parlamentnek nem szabad megszavaznia.

Mivel sem a költségvetés súlyos állapotát, sem a hazai magántőke gyengeségét senki komolyan nem vitatta, ezért a külföldi érdeklődés vált a kritikus kérdéssé. Az expo hívei így válaszoltak ellenlábasaiknak: amíg a parlament nem szavazza meg a világkiállítási törvényt, a külföldi befektetők nem is mutathatnak komoly érdeklődést, hisz a halogatás azt bizonyítja, hogy a magyar állam szándéka nem komoly, s az üzlet rendkívül bizonytalan.

Persze, nyomós érvek hangzottak el ezzel a válasszal szemben, de nem olyan bizonyítékok, amelyek egyértelműen kizárták volna, hogy az expopárti argumentáció igaz lehet. Politikai döntéseket előkészítő vitákban ilyen, megdönthetetlen erejű érvek többnyire nem is adhatók elő. Hisz a vitatkozók nem olyan eseményekről tesznek jóslatot, melyek tőlük függetlenül fognak bekövetkezni. A vita maga is része az eseményláncnak, amely a tárgyát teszi. A döntés meghozatala előtt a várt eredmények még nem ismertek. A döntés és körülményei viszont hatással vannak a bekövetkezendő eredményekre. Hozzájárulnak a jóslat beteljesüléséhez, vagy eltértenek a megvalósulás pályájáról.

Tegyük fel, hogy a külföldi befektetők a világkiállítási törvény elfogadása után sem jelentkeznek kellő számban (úgy tűnik, ez a helyzet). Az expo ellenzői számára ez azt bizonyítja, hogy nekik volt igazuk. A tervezet híveit azonban a befektetési kedv változatlan gyengesége nem kényszeríti tévedésük belátására. Azt válaszolhatják bírálóiknak, hogy a nyilvános viták hevesége, a döntési folyamat túlságos elhúzódása apasztotta el a külföldi tőke érdeklődését. Nem az ötletben volt a hiba, hanem az ellentábor akadékoskodásában, mely a bizonytalanság leplébe burkolta az expo ügyét.

Így tehát a nézeteltérések állandó kísérőjelenségei a politikai döntéshozatalnak, és nem csupán azért, mert a felek makacsul figyelmen kívül hagyják az ésszerű vita ideális szabályait. Az autoritatív döntésekkel kapcsolatos nézeteltérések tipikus esetben olyan természetűek, hogy egyik félnek sem áll módjában kényszerítő erejű, konkluzív bizonyítékokat felsorakoztatni.

S itt érkezünk el az érvelés döntő pontjához. A konkluzív bizonyítékok hiánya azt jelenti, hogy a tétel és bizonyítékai között logikai hézag van, s ezt az űrt személyes mérlegelés töltheti be. Azaz, a felek szubjektív ítéletétől függ, hogy mennyire tartják meggyőzőnek a rendelkezésre álló

bizonyítékokat, mekkora súlyt tulajdonítanak nekik, és ennek megfelelően merre billentik el a mérleget.

A vita résztvevőit nemcsak helyzetük, pártállásuk, érdekeik, korábbi tapasztalataik befolyásolják a bizonyítékok súlyának mérlegelésében. Ítéletük függ erkölcsi felfogásuktól, meggyőződéseiktől, kulturális felkészültségüktől is. Egyszóval, a privát ideológiák azokban a nézeteltérésekben is benne vannak, amelyek látszólag a publikus térben osztják meg a közönséget.

Egy újabb példa meg fogja világítani, hogy mire gondolok. Az abortusz jogi szabályozásáról zajló vitában nagyon sokféle érv hangzik el. A tiltás hívei egyebek között arra is hivatkoznak, hogy a terhességmegszakítás nem kockázatmentes művelet; súlyos egészségkárosodással, sőt, akár a nő halálával is járhat. A tiltás ellenzői nem állítják, hogy ez az állítás hamis; azonban az érvet nem tartják eléggé nyomósnak. A művi abortusszal járó mortalitás nem magasabb, mint bármely műtét halandósági kockázata, és alacsonyabb, mint a szüléssel kapcsolatos halálozási arányszám, s ez a tény a megengedő szabályozás hívei számára elégséges ahhoz, hogy ne tulajdonítsanak jelentőséget az egészségügyi rizikó érvének.

Sőt, többet mondanak: felhívják a figyelmet arra, hogy a tiltás nem az összes abortuszok számát szokta csökkenteni, csupán a legális abortuszokét. Az illegális műtétekkel járó mortalitás pedig jóval magasabb, mint a legális műtéteké. Ezt az érvet viszont a tiltás hívei találják könnyűnek; legalábbis azok, akik azért vannak az abortusz ellen, mert a magzatot fogantatástól emberi személynek, a terhesség megszakítást pedig emberölésnek tartják. Az emberölés legalizálását semmi nem igazolhatja; az sem, ha a tiltásnak nincs mód érvényt szerezni.

Így hát, jóllehet a felsorakoztatott tények az adott esetben mindkét oldalon publikusak, jelentőségük mérlegelése nem publikus meggyőződésektől is függ.

Ezért a semlegességi feltétel nemcsak azokat a döntéseket zárna ki a megengedett autoritatív döntések köréből, melyek kiiktatását helyesnek tartanánk, hanem elviselhetetlenül sokat. Éppen eleget ahhoz, hogy a demokratikus döntéshozatal működésképtelenné váljék. Csak a legszélesebb egyetértés fennállása esetén lehetne határozni olyan ügyek egész soráról, melyeket demokráciákban a többségre bízunk: költségvetésről, adókról, honvédelemről, közoktatásról, egészségügyről, településfejlesztésről és így tovább.

Ha ez igaz, úgy a semlegesség normája nem csupán a politikai rendszer megbénításával fenyegetne, hanem a demokrácia egyik fontos normatív elvével kerülne összeütközésbe. Azzal az elvvel ugyanis, hogy a közös

ügyeket, az alkotmány korlátai között, a többség jogosult eldönteni. Maga a népképviselési elv válnék kétségessé.

Ezt a nehézséget kétféleképpen próbálhatjuk meg elhárítani. Az egyik lehetőség az volna, hogy elhatároljuk egymástól azt a tartományt, ahol a semlegességet illeti meg az elsőbbség, és azt, ahol a többségi szabályt. Például az egyik osztályba soroljuk az egyéni életvitel szabályozását, a másikba a kollektív erőforrások fölötti rendelkezést. Ha a magánélet terén nem lehetséges semleges autoritatív döntés, az államnak le kell mondania a beavatkozásról. Közügyek kapcsán azonban ezt egyszerűen nem teheti meg. Hiába alkotnak a polgárok kölcsönösen összeegyeztethetetlen erkölcsi ítéleteket például a nukleáris elrettentés stratégiájáról, az állam nem háríthatja el magától a döntés kötelezettségét.³⁷

Sajnos, ez az egyszerűnek tűnő megoldás távolról sem egyértelmű. Egyfelől, nem minden kezelhető magánügyként, ami az egyéni életvitel része. Gondoljunk bele, mi történnék, ha elfogadnánk, hogy az állam soha nem foglalhat állást az emberek személyes életfelfogását érintő kérdésekben. Akkor, példának okáért, az abortuszról való döntést, fogantatástól a magzat világra jöttéig, a nő lelkiismeretére kellene bízni. Akinek az erkölcsével összeegyeztethetetlen a terhesség megszakítása, az a legkorábbi időpontban is tartózkodni fog tőle. Akinek az erkölcsi felfogása azonban nem tiltja, az a terhesség utolsó napján is megöletheti a magzatát. Nincs komoly ember, aki ezt a szélsőségesen megengedő álláspontot elfogadná. Mégis, ez következne a javasolt elhatárolásból.

Másfelől az is súlyos következményekkel járna, ha a döntési kényszerre hivatkozva megengednék, hogy közügyekben a semlegesség feltételét sértő döntéseket hozzon a többség. Ez a megoldás nemcsak azt tenné lehetővé, hogy az államnak katonapolitikája vagy költségvetési politikája legyen. Megengedné például, hogy egyházi felügyelet alá helyezték az állami iskolákat; hogy egy bizonyos nemzeti kultúreszményt hivatalos rangra emeljenek; hogy a kormány hamisnak nyilvánítson különféle tanokat, és terjesztésüket tilalom alá vonja; és még sok minden más megengedne, ami azonnal eszünkbe jut, ha arról van szó, hogy minek a kizárására való az állam semlegességének elve.³⁸

Ez a kísérlet tehát nem éri el a célját; valami mással kell próbálkozni. A rendelkezésünkre álló másik eljárás abban áll, hogy közelebbről szemügyre vesszük az ellenvetést, s tisztázzuk, vajon a semlegesség feltételét sértő esetek univerzuma valóban olyan végzetesen táguló-e, mint ahogyan az érv sejteti.

A vizsgálatra szoruló állítás a következő: a politikai döntést kívánó nézeteltérések, még ha látszólag a publikus téren belül maradnak is, az esetek többségében nem függetlenek a privát ideológiák ellentéteitől.

A kérdés nyilvánvalóan az, mit fed a „nem függetlenek” kifejezés. Ugyanarról van-e szó, mint az igazolásbeli semlegesség esetében?

A semlegesség elve az olyan döntéseket zárja ki, melyeknek indoklása nem áll meg valamilyen nem publikus tétel nélkül: vagy explicit módon tartalmaz, vagy logikailag feltételez egy vagy több privát kijelentést. A függés tehát itt erős, *logikai* természetű.

Az ellenvetés ezzel szemben olyan döntéseket minősít nem semlegesnek, melyeknek indoklása nem teljesen konkluzív; melyek esetében tehát a bizonyítékok személyes mérlegelésétől is függ, hogy az indokokat igaznak fogadjuk-e el. Az argumentum szerint a mérlegelést, egyebek között, a becslést végző személy privát eszményei, hitei, meggyőződései is befolyásolják.

Ezt nincs okunk kétségbe vonni. Ám vegyük észre: a szóban forgó befolyás nem abban áll, hogy a mérlegelő személy felismeri a döntés igazolásának valamilyen szükségszerű feltételét, s belátja a feltétel és a döntés közötti kényszerítő erejét, logikai összefüggéseket. Az ítéletalkotását befolyásoló privát tételek nem szerepelnek explicit módon a döntés igazolásában, sőt, az nem is feltételezi őket. A függés itt gyenge, *pszichológiai* természetű.

Az egyik esetben a nem publikus tétel része az igazolásnak, akkor is, ha nincs kimondva. Aki a döntést helyesli, annak a szóban forgó tételt is helyeselnie kell. A másik esetben a nem publikus tétel nem része az igazolásnak. A döntés helyes volta nem feltételezi, hogy az adott privát tétel is helyes vagy igaz, akkor sem, ha a döntéshozó személy szerint azért helyesli a döntést, mert a kérdéses tétellel is egyetért.

Az egyik esetben a bizonyíték része a privát ideológiának, amelyből az igazolásban szereplő, nem publikus tétel is származik. A másik esetben a bizonyíték is és a bizonyított tétel is publikus, csupán arról van szó, hogy összefüggésük nem kényszerítő erejű, s ezért teret enged a szubjektív mérlegelésnek, melybe privát argumentumok is betüremkedhetnek.

Az előbbi esetben a bizonyítás nem mindenki számára hozzáférhető, nem mindenki vizsgálhatja előzetes konverzió nélkül, hogy a tétel igaz-e vagy hamis. Az utóbbi esetben a bizonyítás mindenki számára hozzáférhető, jóllehet a bizonyítékok nem annyira erősek, hogy racionálisan eljáró embereknek is ne hagynának teret a szubjektív mérlegelés számára.

Így tehát az ellenvetés legfontosabb része nem áll meg. Abból, hogy egy nézeteltérés nem zárható le konkluzív bizonyítékokkal, azaz a rendelkezésre álló bizonyítékok teret hagynak a szubjektív mérlegelés számára, nem következik, hogy ahol ilyen nézeteltérés van, ott valamennyi álláspont szükségképpen magában foglal privát tételeket.

De ha ezt az állítást lefejtjük az ellenvetésről, akkor a maradék nem lesz elegendő a semlegességi elv megingatásához. Az állam semlegessége nem feltételezi, hogy az autoritatív döntések teljes egyetértésben születnek. Megengedi a nézeteltérés közepette zajló döntéshozatalt, ha a határozat nem tartalmaz (kimondva vagy logikailag feltételezve) a közösség egy része számára hozzáférhetetlen kijelentéseket.

Ha ugyanis ilyeneket nem tartalmaz, akkor azt sem vonja maga után, hogy a többség privát ideológiája helyes, míg a kisebbségé helytelen. Nem kényszeríti arra a kisebbséget, hogy ha a rendelkezésnek aláveti magát, egyszersmind a saját eszményeinek, hitének, meggyőződéseinek alacsonyabbrendű voltát is elfogadja. Nem érinti a kisebbség erkölcsi státusát, a kisebbséget alkotó egyének személyi integritását, egyenlő méltóságukat. És a semlegesség elvének csak akkor kellene működésbe lépnie, ha ilyen következmények állnának elő.

Nincs tehát szükség kiegészítő megkülönböztetésekre, melyek korlátoznák a semlegességi elv hatályát, hogy magát az elvet kezelhetővé és a többségi szabállyal összeegyeztethetővé tegyék. Az elv pótlólagos megszorítások nélkül is kezelhető és kellő teret hagy a többségi döntések számára.

8. LÉTEZNEK-E PUBLIKUS ÉRVEK?

Ebben a szakaszban a következő ellenvetést szeretném megvizsgálni: a privát és a publikus argumentumok megkülönböztetése csak látszólagos. A valóságban nem létezik publikus argumentum. Minden argumentum csak egy bizonyos kultúra összefüggéseiben belül lehet érvényes vagy érvénytelen. Minden kultúra a saját, belső szabályai szerint határozza meg, hogy mi számít benne igazolt kijelentésnek, és mi számít releváns bizonyítéknak. Nem létezik külső, semleges álláspont e különböző szabályrendszerek független értékelésére.

A vallás világképe is egy sajátos világkép, meg a szekuláris filozófiáé is. A mítoszé is, meg a tudományé is. A jó élet etikájáé is meg a politikai elvéké is. Ha az autoritatív döntések igazolása során zárójelbe kell tenni a vallási, mitikus vagy etikai argumentumokat, de nem a filozófia, a tudomány vagy a politikai gondolkodás érveit, akkor az állam ugyanolyan elfogultan jár el, mint ha a fordítottja lenne előírva.

A semlegességi elve azon a feltételezésen nyugszik, hogy különbséget lehet tenni mindenki számára és nem mindenki számára hozzáférhető, az egyetemesen és a csak korlátozottan hozzáférhető kijelentések között.

Az ellenvetés ezt a megkülönböztetést vonja kétségbe. Nézzük meg közelebbről, hogyan.

A 4. szakaszban azt mondtuk: korlátozottan hozzáférhető egy kijelentés, ha a társadalomnak vannak ésszerűen gondolkodó tagjai, akik az igaz volta melletti érveket csak akkor tudják releváns érvekként megvizsgálni, ha már konverzió mentek keresztül. Amiből az következik, hogy az egyetemesen hozzáférhető kijelentésekről teljesülnie kell a következő két megállapítás valamelyikének: 1. a vizsgálatukhoz szükséges háttér-állításokat minden normális ember eleve elfogadja, vagy 2. a háttér-állítások maguk is vizsgálat tárgyává tehetők, azaz bárki konverzió nélkül eljuthat hozzájuk.

Az első feltételt a common sense elégíti ki. A common sense körébe tartoznak mindenekelőtt a köznapi észlelésre vonatkozó, megfigyelési kijelentések. Ezek igazság-feltételei mindenki számára ugyanazok, mivel minden normális ember, bármely rasszhoz tartozzék is, ugyanolyan percepció-s apparátussal rendelkezik; valamennyien ugyanúgy észleljük a világot. Ugyanazok az igazság-feltételei az észlelt jelenségek empirikus összefüggéseiről tett kijelentéseknek is, mivel ezeket azonos pszichofiziológiai mechanizmusok segítségével tanuljuk meg. Ugyanaz a köznyelvek fogalmi sémája, mely a tapasztalatot a gondolkodási műveletek számára rendezi. A nyelv szerkezetébe ugyanazok a logikai szabályok ágyazódnak be, melyek segítségével igaz kijelentéseket más igaz kijelentésekké alakítunk át.

Végezetül, minden kultúrában közös a common sense-re jellemző racionalitás. Bármilyen kultúra szervezze az emberi életet, két alapvető érdek mindenképpen működni fog: a kölcsönös megértés érdeke, valamint a környezet fölötti kontroll érdeke. Ez a két érdek határozza meg a racionalitás két invariáns normáját. Egyrészt a deduktív érvek és a tapasztalati bizonyítékok iránti fogékonyság követelményét. Másrészt a viselkedés célszerűségének követelményét; azt tehát, hogy különbséget kell tenni a célnak megfelelő és az alkalmatlan eszközök között, s hogy az egyaránt alkalmas eszközök közül a hatékonyabbat kell választani.

A második feltétel teljesülésének paradigmái az elméleti-kísérleti tudományok. A tudományok mind az észlelés, mind az észleletek fogalmi rendezésére saját apparátusokat hoznak létre: műszereket, mesterséges nyelveket. Ezek elfogadása egy sor elméleti hipotézisen nyugszik, melyek nem részei a minden ember számára megkerülhetetlen common sense-nek. Ezért a tudomány kijelentései az 1. feltételt nem elégítik ki. Eleget tesznek viszont a 2. feltételnek.

A tudomány nem ismer el olyan tételt, amely ne volna kritika tárgyává tehető. Minden kijelentést ellenőrzésre szoruló hipotézisnek tekint; soha

nem mondja, hogy egy hipotézis végérvényesen beigazolódott. Természetesen nem lehet mindent *egyszerre* megkérdőjelezni. De *mindent* meg lehet kérdőjelezni úgy, hogy más háttérkijelentéseket átmenetileg érintetlenül hagyunk.

A tudományos elméletek oly módon vannak megszerkesztve, hogy új és új következményeket lehessen levonni belőlük, melyek új és új cáfolási kísérletre adnak alkalmat. Ezeket a műveleteket bárki elvégezheti, aki a tudomány módszereit elsajátítja, s megtanulásuk a minden normális emberben benne lakozó értelemnél nem kíván többet.

Nos, az ellenvetés ezeket a leírásokat vonja kétségbe. Tagadja, hogy léteznék univerzális, minden normális ember számára egyaránt hozzáférhető common sense. Abból indul ki, hogy az emberi észlelés szerkezetét nem önmagukban a percepciók apparátus sajátosságai határozzák meg; az észleleteket a nyelv fogalmi sémája tagolja. A különböző nyelvek pedig nem ugyanazokat a klasszifikációs határokat jelölik ki; más és más színárnyalatokat rendelnek egyazon név alá, más és más módon csoportosítják az élő fajokat, az élő és élettelen létezőket, az állapotokat, eseményeket és cselekményeket.³⁹

Továbbá, a common sense nem válik el a mindennapi életet vezérlő egyéb kulturális képződményektől, a mítoszok, mágikus hiedelmek, vallások „teóriáitól”. Mindez együtt, egységes egészként alkotja az ember világképét. Attól függően, hogy milyen „teóriák” szövődnek belé, más és más lesz a common sense logikája, a racionalitás benne foglalt kánonja. Nem létezik egyetlen, univerzális common sense; annyi common sense van, ahány átfogó kultúra.⁴⁰

Másodszor, az ellenvetés tagadja, hogy a kritikai stratégia valóban elkülönítené a tudományt a korlátozottan hozzáférhető kulturális rendszerektől. Akárcsak a common sense megfigyelései, a tudományos megfigyelések is függenek az elmélet nyelvétől, logikájától és hipotéziseitől. Nem létezik az elméletek fogalmi sémája által még nem tagolt, invariáns tapasztalat, amely két tudományos teória között ugyanaz volna, s így lehetővé tenné az összehasonlításukat.⁴¹

A kritikai módszer, ezek szerint, addig lehet sikeres, ameddig egyazon elmélet keretén belül kell két versengő hipotézis között választani. Mihely két, radikálisan különböző elméleti paradigma verseng egymással, az összehasonlítás számára nincs közös mérce. Nem létezik olyan tapasztalat, amely független volna a rivális elméletek apparátusaitól, s amely semleges döntőbíró lehetne közöttük. Nem létezik az elméletektől független, invariáns logika és racionalitási kánon. Amikor az egyik elméleti paradigmáról a másikra átváltunk, akárha az egyik világból a másikba lépünk át.⁴²

Ha ezek a megállapítások helytállóak, akkor nemcsak két tudományos elmélet viszonyára lesznek igazak, hanem a tudomány és a mítosz, a tudomány és a vallás teóriáinak viszonyára is. A tudomány csupán az egyik volna a sok, egymás közt összemérhetetlen világkép között. Nem állnának rendelkezésre független kritériumok, melyek alapján kijelenthetnénk, hogy a populációs genetikával kombinált evolucionizmus igaz magyarázatot ad a fajok eredetére, míg a teremtés dogmájának magyarázata hamis. Két tudományos elmélet vagy egy tudományos elmélet és mondjuk egy mítosz kijelentései ugyanúgy nem lennének összemérhetőek, mint ahogy két nem tudományos világkép kijelentései sem.

Ezek szerint a common sense és a tudományos elméletek státusa nem különböznék a korlátozottan hozzáférhető világértelmezési sémáktól. Vegyük azonban észre: az ellenvetés sokkal radikálisabb értelemben nyilvánítja hozzáférhetetlennek a common sense-t és a tudomány elméleteit (és *a fortiori* minden világértelmezési sémát), mint ahogyan mi beszéltünk hozzáférhetetlen állításokról.

Mi azt mondtuk: valamely kijelentés hozzáférhetetlen egy ember számára, ha az csak abban az esetben tekintheti a mellette felhozható bizonyítékokat relevánsoknak, ha előbb konverzió útján magáévá tette a háttér-feltevéseiket. Ez nem zárja ki, hogy a kijelentés érthető, tartalma felfogható legyen a számára. Nem zárja ki továbbá, hogy racionális magyarázatot adjon arra, hogy miért fogadják el más emberek ezt a kijelentést igaznak.

Az ellenvetés viszont egyszerre zárja ki a kijelentés igaz vagy hamis voltának ellenőrzését és tartalmának megértését. Ha két világértelmezési séma között annyira radikális különbség van, ahogyan az argumentum feltételezi, akkor az egyikben szereplő kijelentések le sem fordíthatók a másik kijelentéseire. A privát/publikus megkülönböztetés eltörlése a lehető legradikálisabb ismeretelméleti relativizmus hipotézisének nyugszik.

Így tehát az ellenvetés sorsa a radikális relativizmus megítélésétől függ. A radikális relativizmussal szemben azonban nagyon súlyos ellenvetések hozhatók fel. A következő, sztenderd érveket tartom különösen fontosnak.

Először, a rendelkezésre álló tapasztalati adatok nem igazolják az állítást, mely szerint az észlelés szerkezete a nyelv fogalmi sémájának függvényében változik. A színek, geometriai alakzatok észlelését nem módosítják a nyelvi klasszifikáció változásai. Inkább megfordítva: az észlelés struktúrája jelöli ki a nyelvi tagolás lehetőségeit. Ugyanaz a helyzet az arcmimika, az értelem-kifejezés észlelésével. Így tehát a radikális relativizmus empirikusan nem plauzibilis tanítás.⁴³

Másodsor, a radikális relativizmus nemcsak empirikusan valószínűtlen; logikailag sem koherens. A radikális relativista tétel az önromboló hipotézisek közé tartozik. Ha nem tudhatjuk, hogy az egyik teóriában szereplő, igaz kijelentésnek mi felel meg a másik teóriában, akkor azt sem tudhatjuk, hogy maga a radikális relativista tétel igaz-e. Hiszen ahhoz, hogy a radikális relativizmus igaz voltáról meggyőződjhessünk, tudnunk kell, hogy a két teórián belül tett kijelentések igazságértéke hogyan viszonyul egymáshoz. Ám ezt csak akkor tudhatnánk, ha léteznék valamilyen invariáns alap, amely az összehasonlítást lehetővé teszi. És éppen ezt tagadja a radikális relativizmus.

Két eset van. Vagy úgy áll a dolog, hogy T_1 teória kijelentései lefordíthatók T_2 teória kijelentéseire, azaz p_1 kijelentés azonos p_2 kijelentéssel, q_1 q_2 -vel, r_1 r_2 -vel, és így tovább. De ebben az esetben, ha p_1 igaz, akkor p_2 is szükségképpen igaz lesz, és így tovább, mivel a kijelentések tartalmát igazság-feltételeik határozzák meg. Mi több, ebben az esetben a két teória formális logikája sem különbözhet egymástól. A logika törvényei úgy jellemezhetők, mint olyan szabályok, melyek igaz kijelentéseket más igaz kijelentésekké alakítanak át. Ha tehát amennyiben p_1 és q_1 igaz, akkor r_1 is igaz, úgy nem lehetséges, hogy p_2 és q_2 ne vonja maga után r_2 -t (feltéve, hogy p_2 q_2 , illetve r_2 valóban p_1 , q_1 , illetve r_1 fordítása). Azaz, ha bármely két teória lefordítható egymásba, akkor a radikális relativizmus hamis doktrína.⁴⁴

Vagy úgy áll a dolog, hogy T_1 kijelentései nem fordíthatók le T_2 kijelentéseire. Akkor azok, akik T_1 -et beszélnek, egyszerűen nem értik p_2 -t, q_2 -t, r_2 -t stb., tehát T_2 kijelentéseit. De nem tudják, és a lefordíthatatlanság következtében nem is tudhatják meg, hogy mi az érthetlenség magyarázata. Legyen p_2 a következő kijelentés: „A repülő ló hangtalanul beszél.” Nem tudhatjuk, hogy ez a mondat azért tűnik-e nekünk értelmetlennek, mert T_2 a mi nyelvünktől radikálisan eltérő módon használja a „repülő”, a „ló”, a „hangtalanul” és a „beszél” kifejezést, vagy azért, mert T_2 használója hamis vélekedéseket fejez ki (azt hiszi, hogy a lovak repülnek és beszélnek; azt hiszi, hogy lehet hangtalanul beszélni). Ha ez a helyzet, akkor nem tudhatjuk, hogy a radikális relativizmus igaz doktrína-e.⁴⁵

Harmadszor, ha a radikális relativizmus igaz volna, akkor több következnék belőle, mint az az állítás, mely szerint a semlegesség megvalósíthatatlan ideál. Nem azt a konklúziót vonná maga után, hogy két kultúra között minden nézeteltérés privát természetű, hanem azt, hogy lehetetlen értelmes módon akár nézeteltérésről, akár egyetértésről beszélni. Soha nem tudhatnánk, hogy ha az egyik kultúrában szerepel egy p_1 kijelentés, akkor a másik kultúrában szereplő p_2 kijelentés p_1 fordítása-e. Ezért nem

tudhatjuk, hogy ami az egyik kultúrában igaz, az a másikban igaz, hamis vagy értelmetlen. Nem tudhatjuk, hogy ha az egyik fél azt mondja, hogy *p*, míg a másik azt mondja, hogy *nem-p*, akkor ellentmondanak egymásnak, egyetértenek, vagy valami egészen más dologról beszélnek.

Egyszóval, a radikális ismeretelméleti relativizmus inkohereus hipotézis; de ha koherens és igaz volna, akkor nem az következne belőle, hogy radikális nézeteltérések közepette az állam nem tud semlegesen dönteni, hanem az, hogy nem lehetne tudni, vannak-e egyáltalán radikális nézeteltérések. Ha viszont a radikális relativizmus nem tartható, akkor mint alaptalant el kell vetni azt az állítást is, mely szerint a common sense és a tudomány sem egyéb privát ideológiánál.

A semlegesség elve valóban nem kezeli egyformán a mítoszt, a vallást, a jó életre vonatkozó etikai tanokat egyfelől, illetve a common sense és a tudomány világertelemezési sémáit másfelől. Az előbbieket kizárja az autoritatív döntések legitim indokai közül, az utóbbiakat elfogadja legitim indokként. Ám ez nem olyan elfogultság, amely sértené a semlegesség feltételét. Nem egy bizonyos, korlátozott embercsoport, nem egy bizonyos, korlátozott életeszmény, vallási vagy kulturális ideál melletti elköteleződést jelent. Amellett kötelezi el az államot, hogy mindenkire érvényes döntéseit mindenki számára hozzáférhető érvekre alapozza. Röviden: polgárainak egyenlőként való kezelése mellett.

9. KÖVETKEZMÉNYEK

Ideje összefoglalni e dolgozat eredményeit. Értelmezésünk szerint az állam semlegessége a polgárok egyenlőként való kezelésének egyik feltétele. Ahol az emberek egymást kölcsönösen kizáró privát ideológiák elkötelezettjei, ott csak akkor vehet részt mindenki egyenlő félként a publikus vitákban, ha az ő személyes világképe nem minősül eleve alacsonyabb rendűnek a többinél. Ebből következik, hogy autoritatív döntés nem alapulhat olyan állításokon, melyek szerint az egyik ideológia jobb, igazabb, helyesebb, mint a másik. Ami viszont magában foglalja, hogy a döntés indoklása nem tartalmazhat és nem feltételezhet korlátozottan hozzáférhető kijelentéseket. Ezek a tételek teszik a semlegesség elv tartalmát.

Az itt adott meghatározás az igazolás semlegességét várja el az autoritatív döntésektől; nem teszi szükségessé azt, amit a következmények semlegességének nevezhetnénk. Amikor az állam semlegességét mint a polgárok egyenlőként való kezelésének egyik feltételét igazoltuk, nem támaszkodtunk semmiféle sajátos, privát ideológiára. A demokrácia

politikai moráljának autonóm elveire építettünk, nem a jó élet valamilyen átfogó etikai koncepciójára.

Végezetül azt találtuk, hogy az állam semlegessége elfogult a common sense, a tudomány (és más szekuláris tanok, így a világi politika) érvei javára; ám ez nem a semlegességet sértő elfogultság. A semlegesség elve a demokratikus igazolási módokat tünteti ki, azokat tehát, melyek bárki számára hozzáférhetők.

Külön elemzést kívánna megmutatni, hogy milyen bánásmódokat rostál ki, és milyeneket enged át a szűrőn a semlegesség elve. Itt részletes érvelésre nem vállalkoznék, de azért futólag megemlítek néhány fontosabb példát.

A *szólásszabadság* törvényes kereteinek kijelölésére nyilvánvalóan alkalmazható a semlegesség elve. A szólás joga a vélemények, meggyőződések, hitvallások, értékítéletek szabad kifejezéséhez fűződik; ahhoz a vitához és versengéshez tehát, amelyben a semleges államnak nem szabad állást foglalnia. Ha az állam azon az alapon tilt valamely közlést, hogy az hamis, erkölcstelen vagy eretnek nézeteket hirdet, akkor összeütközésbe kerül a semlegesség elvével.

Ez a megállapítás minden további nélkül igaz a radikális nézeteltérések esetére. De mi a helyzet a nem radikális nézetkülönbségekkel? Mondhatjuk-e, hogy az állam eleget tesz a semlegesség követelményének, ha minden ésszerűen gondolkodó ember számára bizonyítható módon hamis vélemények terjesztését tiltja meg? Csak akkor mondhatnánk, ha szabad vita nélkül el lehetne dönteni, hogy valamely nézetkülönbség radikális-e vagy sem. Ám ez lehetetlen. Csak a vita szabadságának feltételei között derülhet ki, hogy egy nézeteltérés gyökerei mennyire mélyre nyúlnak. Az állam nemcsak a radikális nézeteltérések bírója nem lehet: nem lehet bíró abban a kérdésben sem, hogy mely véleménykülönbség radikális, és melyik nem az.

Ezért minden megszorítás nélkül leszögezhetjük: a közlés és kifejezés semmilyen korlátozása nem alapulhat a továbbított üzenet merőben tartalmi vizsgálatán. Elfogadható korlátozásnak a tartalom értékelésétől független indokra kell támaszkodnia. Ilyen indok, ha a közlés megtétele felidézi a személyi és vagyoni biztonságot fenyegető erőszak határozott és közvetlenül jelenlévő veszélyét. Nem ilyen indok, ha a veszély a megszólítottak nézeteinek és érzelmeinek közvetlen cselekvést nem indukáló befolyásolásában áll.⁴⁶

Az *abortusz* jogi szabályozása több rendben is érinti a semlegesség elvét. Olyan kérdésről van szó, melynek kapcsán erős világnézeti és erkölcsi meggyőződések csapnak össze. Hívőket és nem hívőket gyakran áthidalhatatlan nézetkülönbség választ el a magzat státusának megítélé-

sében; így például a katolikus egyház hivatalos álláspontja szerint a magzat fogantatástól teljes értékű emberi személy, míg számos laikus álláspont határozottan tagadja a magzat személy voltát.

Van egy másik vetülete is a radikális nézetkülönbségeknek. Valamennyien elfogadjuk, hogy az emberi élet önmagában és önmagáért tiszteletet érdemel (megkülönböztetve az élet objektív értékét az élő személyt megillető jogoktól). De nincs egyetértés abban, hogy mit kíván tőlünk ez a norma, s mi a viszony közte és más erkölcsi értékek között.

Nos, a semlegesség elve nem engedi meg, hogy az állam olyan érvek alapján döntsön a magzat erkölcsi és jogi státusáról, melyek valamilyen korlátozottan hozzáférhető világnézethez kötődnek. Így például kizárja a törvényhozás folyamatából azt az indokot, mely szerint Isten a fogantatás pillanatában ruházta föl a magzatot halhatatlan emberi lélekkel.

Ami pedig az élet mint objektív érték védelmét illeti: a semleges államnak tartózkodnia kell minden olyan eljárástól, mely hivatalos rangra emeli és rákényszeríti a terhes nőre az élet tiszteletének egy bizonyos — az övétől esetleg radikálisan különböző — felfogását. Csak olyan szabályozás lehet semleges, mely nem zárja ki, hogy a nő az élet végső kérdéseivel kapcsolatos, saját meggyőződése alapján döntsön. Ami magában foglalja, hogy — amennyiben a törvény a terhesség korai szakaszában nem terjeszti ki a magzatra a személyt megillető jogokat — a törvényhozó nem határozhat meg erkölcsi feltételeket, s nem kötheti ezek teljesüléséhez az abortusz engedélyezését. A feltételek rögzítésével ugyanis az állam megszabná az élet tiszteletének egyedül helyes koncepcióját, és életre szóló következményekkel büntetné azokat, akiknek magatartása kívülreked ezen a koncepción.

A *hitoktatás* ügyében a semlegesség elve minden olyan rendezést kizár, mely azon a meggyőződésen nyugszik, hogy erkölcsileg érett polgárokat csakis valamely — vagy éppen egy bizonyos — vallás szellemében lehet nevelni. Tiltja azokat a megoldásokat, amelyek a hitoktatást állami iskolában az órarend részévé teszik, és/vagy egyházaknak, vallási közösségeknek felügyeleti jogot ad a világi oktatás fölött.

Ugyanígy konfliktusban van a semlegesség elve azzal, hogy az iskola egy bizonyos, a társadalomban korlátozottan elfogadott családi erkölcsöt tanítson növendékeinek. Ellenben nincs összeütközés a semlegességi elv és az iskolai szexuális felvilágosítás között. A felvilágosítás biológiai és orvosi ismereteket kínál, és nem szólít fel semmilyen meghatározott életmódra. Igaz, kételyeket ébreszthet a nemi erkölcs olyan koncepciói iránt, melyek kifejezetten feltételezik az emberek tudatlanságát. Azonban kinek-kinek a lelkiismeretére bízva, hogyan oldja meg a feszültséget: kitarthat-e tradicionalista felfogása mellett, vagy más meggyőződést tesz

magáévá.⁴⁷ Semmilyen hit elkötelezettjei nem formálhatnak jogot arra, hogy a felfogásuk szerinti életvezetés esélyeit csökkentő, semleges és igaz ismeretek ne terjedjenek el.

De nemcsak az a kérdés, hogy egy-egy vitás ügyben milyen megoldásokat zár ki a semlegesség elve, hanem az is, hogy milyen *intézményes eljárások* segítségével lehet az elvnek érvényt szerezni. A semlegesség technikáiról itt ugyanúgy csak futó megjegyzéseket tehetünk, mint normatív tartalmáról. Azzal a meglehetősen elterjedt — bár inkább csak hallgatólagosan feltételezett, semmint tudatosan vizsgált — vélekedéssel szeretnék foglalkozni, mely szerint a semlegesség elvének intézményi megfelelője a publikus és a privát *szétválasztása*.

A legegyszerűbb megoldás kétségek nélkül az, ha a privát ideológiáknak megfelelő magatartásokat az állami beavatkozás köréből kivont magánszférába utalják. Ha az állam távol tartja magát ettől a tartománytól, akkor vélhetően nem sértheti meg a semlegesség követelményét sem. Így tehát önként kínálkozik az állítás, mely szerint a semleges államnak, Michael Walzer kifejezésével élve, „az elválasztás művészete” (the art of separation) szerint kell berendezkednie.⁴⁸ Amennyiben a szétválasztási eljárás következetesen végigvihető, úgy a semlegesség elve, mintegy mellékesen, határozott kritériumot ad a magánszféra és a nyilvános sféra jogi megkülönböztetése számára is.

Azonban, véleményem szerint, ez a megoldás nem vihető végig. Tudomásul kell venni, hogy a morális episztemológia privát/publikus megkülönböztetése nem vág egybe a jog privát/publikus megkülönböztetésével. A két fogalompár viszonya bonyolultabb, és így a semlegesség feltétele is bonyolultabb viszonyban van a magánszféra és a publikus sféra felosztásával, mint első megközelítésben gondolnánk.

Kézenfekvő, hogy az intézményes elválasztás legyen a megoldás a lelkiismereti kérdések, a személyes életstílusok és kulturális vonzalmak területén. Az elválasztás művészete azonban nem univerzális módszer az állam semlegességének biztosítására. Igaz, azok a helyzetek, melyekben kifogástalanul működik, rendkívül fontosak a modern, szekuláris és demokratikus politika kialakulása szempontjából. Az állam és az egyház elválasztása oly hangsúlyos szerepet játszott a demokratikus államok fejlődésében, hogy hajlamosak vagyunk azonosítani a semlegesség intézményi megvalósulásával. Vannak azonban helyzetek, melyekben az elválasztás technikája nem visz közelebb a semlegességi feltétel teljesüléséhez. Lássunk néhány jellegzetes példát.

Gyakori szokás, hogy a magánszférába utalt társulások mintegy másodlagosan közfunkciókat vállalnak magukra: egyházak vagy világi alapítványok iskolákat, kórházakat, szociális intézményeket működtetnek és így

tovább. Az elválasztási stratégia szigorú alkalmazása minden ilyen teherátvételt tiltana, ami ugyan járható, de nagyon célszerűtlen megoldás volna. A magániskolák tiltása szűkítené az oktatás pluralizmusát, a karitatív tevékenységek tiltása megfosztaná a szociális támasz esélyétől azokat, akiket az állam képtelen elérni, vallási vagy más közösségek azonban megtalálnak. Ha azonban az állam átenged közfunkciókat magánszervezeteknek, akkor indokolt lehet anyagi támogatásban is részesítenie őket. Ezért fölmerül a kérdés: mikor semleges a támogatás.

Nos, nyilvánvalóan akkor, ha ugyanolyan mennyiségű és minőségű szolgáltatásért ugyanakkora költségvetési juttatás jár, függetlenül a szolgáltató szervezet világnézeti jellegétől. Például az iskolák a falaik között tanuló diákok számának arányában, a szociális otthonok az ápoltak számának arányában kapnak támogatást, akár egyházi, akár világi jellegűek.

Felületes megközelítésben úgy tűnhet föl, mintha ezzel a megállapítással perspektívát váltottunk volna: mintha észrevétlenül áttérnénk az igazolás semlegességéről a következmények semlegességére. Azonban nem erről van szó. Nem azért kell az államnak bármilyen világnézeti magániskolát vagy szeretetszolgálatot egyformán támogatnia, mert így egyiket sem hozza a többihez képest kedvezőbb vagy kedvezőtlenebb helyzetbe. Az indok az, hogy az állam nem nagyra értékelt privát szellemiségük alapján támogatja a magániskolákat és szociális létesítményeket, hanem azért, mert azok közfunkciókat vállalnak át (amennyivel több diák jár magániskolába, annyival kevesebb gyerek taníttatásáról kell az államnak gondoskodnia). Ezért a tehermentesítésért fizet az állam. Ebből a szempontból azonban bármely két magánintézmény egyforma, ha ugyanannyi embernek ugyanazt a szolgáltatást nyújtja, mintegy az állam helyett — és az állam csakis erre lehet tekintettel. A fejkvóta-rendszer tehát azért semleges, mert az intézmények ideológiai értékelésétől független kritériumon nyugszik.

Ha nem az igazolás, hanem a következmények semlegességét volna hivatott biztosítani, akkor nem létezhetne olyan indok, melynek alapján az állam eltérhetne tőle. Ha azonban az itt ismertetett indok alapján alkalmazzák, akkor további megfontolások, speciális esetekben, elfogadhatóvá tehetik a normától való eltérést. Azaz, a fejkvóta-rendszer fent ismertetett igazolása összeegyeztethető az előnyös megkülönböztetés eljárásaival; feltéve, hogy azokat szintén semleges módon igazolják.

Semleges indok az előnyös megkülönböztetésre, ha egy magánszervezet valamely közfunkciót a többinél hatékonyabban teljesít, és tevékenységét állami szervezetek sem végeznék hasonló hatékonysággal. Semleges indok, ha egy magánszervezet a múltban diszkriminációs eredetű hátrányokat

szenvedett el, és a múltbeli diszkrimináció következtében még mindig az átlagosnál rosszabb helyzetben van. Semleges indok, ha a hátrány ugyan nem múltbeli jogsértés következménye, kiegyenlítését mégis elvont igazságossági szempontok vagy jelentős kollektív (nemcsak a kedvezményezett csoportnak jutó) előnyök motiválják. Kivált etnikai, kulturális, nemzeti, vallási vagy faji kisebbségek megkülönböztetett kezelését igazolhatják az igazságosság és/vagy a társadalmi előnyök szempontjai.

Végezetül, vannak állami intézmények, melyek rendeltetésüknél fogva nem vonulhatnak vissza a privát ideológiák sokféleségétől és vitáitól. Mindenekelőtt az oktatás és nevelés intézményei ilyenek. Nem kielégítő megoldás a semlegesség követelményére, ha az állami iskola hallgat az ország vallási és kulturális, erkölcsi és világnézeti hagyományairól. Az a közoktatás, amely e javakat nem tárja a diákok elé, legfőbb feladatát nem végzi el, nevezetesen azt, hogy kompetens polgárokat neveljen, akik otthonosan mozognak pluralisztikus politikai közösségükben. A megoldás ezen a téren csakis a sokféleség elfogulatlan bemutatása lehet.

Ez sok mindent kíván; így — párhuzamosan is használható — alternatív tankönyveket és szöveggyűjteményeket; a hagyomány rokon-szervező értelmezését, melynek nem az a célja, hogy a radikális világnézeti ellentétekben igazságot tegyen, hanem az, hogy átfogó képet adjon az egyetemes és a nemzeti kultúra történetéről. Ebben a keretben indokolt oktatni azokat a vallási ismereteket, melyeknek minden művelt állampolgár birtokában kell legyen, ha hívő, ha nem. A versengő irányzatok végső vitakérdéseiben a világnézetiileg semleges iskola nem kész válaszokat sulykol a növendékekbe, hanem arra tanítja meg őket, hogy miként közelíthetnek a radikális nézeteltérésekhez: mi számít a vitában érvnek, mi számít sikeres ellenérvnek, hogyan lehet a másik fél álláspontját tisztelve, kulturált vitában megvédeni a saját véleményünket, hogyan kell a pluralizmus tényéről gondolkodni, hogyan lehet a tőlünk idegen világszemléletbe behelyezkedni. Egyszóval, az ideológiailag semleges oktatás két, egymást kiegészítő perspektívája a tradíció és a dialektika.

Ennyit a semlegesség intézményi technikáiról.

10. A SEMLEGES ÁLLAM ÉS AZ IDEÁLOK

E munka 5–8. szakaszában olyan ellenvetéseket vettünk szemügyre, melyek szerint a semlegesség teljesíthetetlen feltétel. Hátramaradt egy fontos argumentum, mely nem azon a címen veti el a semleges állam eszméjét, hogy az kivihetetlen, hanem arra hivatkozva, hogy erkölcsileg elvetendő. A semleges állam, úgymond, az erkölcsi kérdések iránt közönyös

állam: ő maga semmiféle ideál mellett nem köteleződik el, polgárait pedig morális és ismeretelméleti székszisre neveli. A modern társadalmak sokak által kárhoztatott hedonizmusa és etikai elbizonytalanodása a semleges állam műve volna.⁴⁹

E konzervatív érv alapos megvitatása messze túlvezet a jelen dolgozat kérdésfeltevésén. Vizsgálni kellene, először is, hogy jól írja-e le a konzervatív kritika a modern társadalmak erkölcsi állapotait; másodsor, hogy ha a leírást elfogadjuk, helytálló-e a magyarázat, megalapozottak-e az államnak tett szemrehányások; harmadsor, hogy ha az államnak része van a feltételezett erkölcsi válság előidézésében, összefügg-e ez a semlegességre való törekvéssel. És csak ezután, negyedszerre merülne föl a kérdés, hogy a semlegesség *helyes értelmezésének* megfelelően korlátozott államra — vagy más szóval, a semlegességi feltétel helyes értelmezésére — vonatkoztatható-e egyáltalán a konzervatív kritika. Mi most csak az utolsó kérdésre vethetünk egy futó pillantást; a többi e munka megközelítésében nem tárgyalható.

Mindenekelőtt vegyük észre: maga a semlegesség nem erkölcsileg közömbös célszerűségi szabály, hanem fontos morális elv. Igaz, nem az átfogó etikából levezetett, hanem az autonóm politikai morál területén megalkotott követelmény. Mindazonáltal egy morális elmélet konstitutív része, egy olyan elméleté, mely arról szól, hogyan kell és hogyan nem szabad bánnia az államnak az emberekkel mint egyenlő méltóságú polgáraival.

Másodsor, ez a politikai morál szoros megfelelésben van a személy autonómiájára és a toleranciára épülő liberális etikával. Bár attól függetlenül is igazolható, a kölcsönös vonzódás rendkívül erős; a semleges állam legjobb heteronóm (a politika körén kívül megalapozott) igazolását a liberális etika adja, és megfordítva, a semleges állam a magánéletben leginkább a toleráns és az egyén autonómiáját tiszteletben tartó magatartásoknak kedvez.

Harmadsor, a semlegesség elve nem azt követeli az államtól, hogy legyen szkeptikus a végső erkölcsi elvekkel, kulturális értékekkel, vallási hittételekkel vagy világnézeti meggyőződésekkel szemben. Nem feltételezi, hogy mivel ezek tekintetében a közösség megosztott, ezért nem tudható, hogy helyesek-e vagy helytelenek, érvényesek vagy érvénytelenek, igazak vagy hamisak; nem állítja, hogy ami privát perspektívából tudásnak tűnik, arról publikus perspektívából bebizonyosodik, hogy nem tudás. Ebben a kérdésben nem kell állást foglalni ahhoz, hogy az autoritatív döntések igazolása során megkövetelhezzük a privát kijelentések zárójelbe tevését. A semlegesség elve ugyanis nem ismeretelméleti, hanem politikai önkorlátozást ír elő. Azért rendeli el a zárójel alkalmazását, mert az állam

csak így kezelheti minden polgárát egyenlőként — tetszőleges politikai vita egyenrangú résztvevőiként, ha a privát érveknek nem tulajdonít jelentőséget, akár igazak ezek, akár nem.

Negyedszer, a semlegesség feltétele nem azt kívánja az államtól, hogy morális kérdésekben minden körülmények között legyen néma. Csupán azt írja elő, hogy radikális nézetkülönbségekben ne foglaljon állást. Ha tehát egy kérdésben morális egyetértés uralkodik, vagy ha a morális nézeteltérések nem radikálisak (a háttérben mindenki által osztott, közös alapelvek húzódnak meg), az állam megszólalhat. Ösztönözheti a polgár-erények gyakorlását: az együttérzést, a szolidaritást, a patriotizmust. Felléphet az emberi élet iránti tisztelet védelmében. Támogathatja a mássággal szembeni türelem terjedését. Célul tűzheti ki, hogy mérséklődjenek a kirívó társadalmi egyenlőtlenségek.

Mi több, így *kell* cselekednie, hogy megfelelhessen a tágabb politikai morálnak, melynek a semlegességi elv fontos alkotó eleme, s amely nélkül a modern demokrácia nem igazolható.

A semleges állam, ha méltó az elv lényegéhez, nem lehet közönyös állam.

JEGYZETEK

¹ Az oktatási törvény első koncepciói tartalmaztak egy mondatot az állami és önkormányzati iskolák világnézeti semlegességéről: „A központi állami, illetve önkormányzati nevelés, oktatási intézményekben a nevelés és oktatás a világnézeti semlegesség elvén működik.” (1. fejezet, [4] szakasz.) 1992. január 15-én a Művelődési és Oktatási Minisztérium új koncepciót hozott nyilvánosságra, melyből ez a mondat kimaradt. Helyébe a következő fordulat került: „A nevelési, nevelési-oktatási intézményekben a nevelés és oktatás a lelkiismereti szabadság és a különböző világnézetűek közötti megbékélés alapján szerveződik.” (6.)

² Az Alkotmánybíróság 30/1992. (V. 26.) AB sz. határozata, mely a szólás és kifejezés szabadságának törvényi korlátozásáról szól, megnevezi és érvelésében nagy súllyal használja fel az „ideológiai semlegesség” elvét mint olyan normát, melyet a véleménynyilvánítás szabadságának állami korlátozása során tiszteletben kell tartani. Bár az „ideológiai semlegesség” fordulatot a Magyar Köztársaság Alkotmánya nem tartalmazza, az Alkotmánybíróság mégis úgy foglал állást, hogy a fogalom benne van az alaptörvényben; a szöveg közvetve fejezi ki, azáltal, hogy minden ideológiai utalást töröltek belőle. „A szabad véleménynyilvánításhoz való jog a véleményt annak érték- és igazságtartalmára tekintet nélkül védi. Egyedül ez felel meg annak az ideológiai semlegességnek, amelyet az Alkotmánynak az 1990. évi XL. törvénnyel való módosítása azzal fejezett ki, hogy törölte az Alkotmány 2.-ából az 1989 októberében — éppen a pluralizmus példájaként — szerepeltetett fő eszmei irányzatokat is.”

³ A szexuális felvilágosítás kérdésében, mely az abortusz problémájával mind erkölcsileg, mind gyakorlatilag szorosan összefügg, a semlegesség szempontja máris hangot kapott. Büky Dorottya szabad demokrata képviselő interpellációjára válaszolva Andrásfalvy Bertalan művelődési és oktatási miniszter a parlament 1992. február 25-i ülésén kijelentette, hogy ha

a szexuális és családtervezési oktatási programot „elrendelném, kövelezővé tenném, az egyfajta — ugye — objektívnek és semlegesnek mondott, de tulajdonképpen keményen felvilágosult materialista felfogásnak az elrendelését és kötelező tanítását jelentené”. Ezzel összhangban mondja a miniszter, hogy „nem az iskola és a tanár magánügye a családi életre nevelés, hanem ebben a kérdésben a szülőé, a kiskorú gyermek gyámjáié a döntő szó. Ő a megrendelő az iskolában, és a felvetett kérdés igen szoros összefüggésben van világnézetével és erkölcsi kérdésekkel, amelyben (sic!) a döntés az egyén alapvető személyiségi jogainak körébe tartozik.” (Az Országgyűlés üléseinek jegyzőkönyve, 15431–15432.)

- ⁴ A közjogi méltóságok támadását büntetéssel fenyegető törvény tervezetéről lásd Babus Endre: Az elnöki faló = *Heti Világgazdaság*, 1991. március 16, 25. o. A nemzeti jelképek büntetőjogi védelmével kapcsolatos tervekről lásd Sereg András: Nemzeti jelképek — törv. védve. *Népszabadság*, 1992. február 5, 4. o. és Mr.Á.: A kormány törvényjavaslata a nemzeti jelképekről. *Magyar Hírlap*, 1992. március 21, 5.o. A javaslat szerint „aki a Magyar Köztársaság Himnuszát, zászlaját, címerét sértő vagy lealacsonyító kifejezést használ, vagy más ilyen cselekményt követ el, vétség miatt egy évig terjedő szabadságvesztéssel, közérdekű munkával vagy pénzbüntetéssel sújtható”.
- ⁵ A parlament február 25-i ülésén Sasvári Szilárd fideszes képviselő megkérdezte Andrásfalvy Bertalan minisztert: „Mi indította Önt arra, hogy a legújabb törvénykonceptióból elhagyja az állami és önkormányzati iskolák világnézetű semlegességét szavatoló pontot, és egy semmire sem kötelező mondatra cserélje föl?” Andrásfalvy válasza: „Világnézetű semlegesség nem létezik.” (Az Országgyűlés üléseinek jegyzőkönyve, 15422–15423.) Néhány hónap múlva, egy sajtóinterjúban a miniszter mást mond: „Az oktatás világnézetű semlegességét senki nem akarja megszüntetni.” (*Népszabadság*, 1992. június 20.) Vö. Tömörly Ákos: Hites könyvszakértők (Világnézet az iskolában). *Heti Világgazdaság*, 1992. augusztus 8., 66–68.o.
- ⁶ J. Waldron: Legislation and Moral Neutrality. In: R.E.Goodin és A.Reeve (szerk.): *Liberal Neutrality*. London—New York 1989, 63.o. „A semlegesség fogalmának tartományá” Waldron szerint e két határ — a beavatkozó és a beavatkozni nem képes harmadik fél esete — között terül el.
- ⁷ J.Raz: *The Morality of Freedom*. Oxford 1986, 120 kk o.
- ⁸ Ugyanott.
- ⁹ Hasonló érveléssel próbálkoztam az egyenlőség fogalmával kapcsolatban *Vannak-e emberi jogaink?* c. könyvemben. 2. kiad., Párizs 1987, 3. fej.
- ¹⁰ Az erős megfogalmazás következik az állam utilitarista elméletéből, mely definíció által azonosítja a jót és a rosszat az egyének kellemes, illetve kellemetlen pszichikai állapotával. Ugyancsak az erős megfogalmazás következik azokból a deontológiai elméletekből, melyekben az egyén morális jogai teszik a legalapvetőbb normákat.
- ¹¹ A gyenge megfogalmazás összeegyeztethető az állam komunitárius elméleteivel.
- ¹² Az utilitarizmussal szembeni egyik legfőbb ellenérv, hogy vagy kifejezetten paternalista szellemű doktrína, vagy legalábbis nem állít korlátot a paternalista törekvések elé. Lásd B. Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass, 1985, 108. kk old.
- ¹³ Vö. J.Rawls: Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, 76. évf. (1980), 524 kk o.
- ¹⁴ Részletesebben írtam erről *Vannak-e emberi jogaink?* c. könyvemben, 82–87.o.
- ¹⁵ Az egyenlő figyelem és tisztelet (equal concern and respect) elvéről lásd R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*. London 1977, 180 kk és 272 kk o.
- ¹⁶ J. Raz: Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence. *Philosophy and Public Affairs*, 19. évf. (1990), 40.o.

- ¹⁷ Ez az érv egybevág azzal, amit Hume ír a csodák bizonyítékairól: „... tegyük fel, hogy minden író, aki csak Anglia történetével foglalkozott, egyetért abban, hogy 1600. január 1-jén Erzsébet királynő meghalt, hogy halála előtt és után látták őt az orvosok és az egész udvar, ahogy ez ilyen nagy méltóságú személyekkel rendszeren történik, hogy örökösét elismerte és uralkodóvá nyilvánította a parlament, és hogy, miután Erzsébet egy hónapon át a sírjában feküdt, újból megjelent, újból trónra lépett, és három évig kormányozta Angliát. Be kell vallanom: csodálkozással töltene el a különös körülmények ilyen mennyiségű összeműködése, de a legcsekélyebb hajlandóságot sem érezném arra, hogy higgyek egy ilyen csodás jelenségben. Nem kételkednék a királynő színlelt halálában és az azt kísérő, nyilvános eseményekben, csupán annyit állítanék, hogy e halál látszólagos, hogy nem volt és nem is lehetett valóságos. Hiába szállnának vitába velem, rámutatva, hogy milyen nehéz, sőt lehetetlen egy ennyire fontos ügyben becsapni az egész világot, hiába emlékeztetnének e híres királynő bölcsességére és józanságára, arra, hogy milyen jelentéktelenek sőt semmiek e szájalmas ötlettel remélhető előnyök; meghökennék mindezekben, de mégis azt válaszolnám, hogy az emberi aljasság és ostobaság túlságosan megszokott jelenségek, és inkább hiszek abban, hogy ezek összeműködése a legrendkívülibb tényeket idézte elő, mint hogy megengedjem a természet törvényeinek ily nyilvánvaló megsértését.” D.Hume: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, X/2.
- ¹⁸ R. Dworkin: *Liberalism*. In: S.Hampshire (szerk.): *Public and Private Morality*, Cambridge 1978.
- ¹⁹ R. Dworkin: *What Liberalism is not?* In: *New York Review of Books* 1983. január 20, 47–50.o.
- ²⁰ A következmények semlegességének koncepcióját talán Alan Montefiore fogalmazta meg a leghatározottabban. Vö. Montefiore (szerk.): *Neutrality and Impartiality*, Cambridge 1975, 3–30, és 199–245.o.
- ²¹ A következmények semlegességének kivihetlenségéről lásd P. Neal: *Liberalism and Neutrality*. *Polity* 17. évf. (1985), 664–684 (Neal úgy véli, hogy a semlegesség általános kivihetlenségét mutatta ki); valamint P. Jones: *The Ideal of the Neutral State*. In: Goodin és Reeve (szerk.): *Liberal Neutrality*, 25–27.o.
- ²² A következmények és az igazolás semlegessége közötti különbségről és az utóbbi választásának indokairól ld. J. Waldron: *Legislation and Moral Neutrality*, 66 sk o. (Waldron a „szándékok semlegessége”-ről beszél, ami nem pontos megfelelője az igazolás semlegességének: a törvényhozói szándék lehet semleges, miközben a törvény egyedül tartható igazolása nem az, és megfordítva).
- ²³ Pl. B. Ackerman: *Social Justice in a Liberal State*, New Haven–London 1980, 11 sk és 355 kk o., valamint Ch. Larmore: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge–New York–London 1987, 52 kk o.
- ²⁴ John Rawls írja *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* c. cikkében (*Philosophy and Public Affairs*, 14. évf. (1985), 245 k): „Mint átfogó erkölcsi ideálok, az autonómia és az egyéniség alkalmatlanok az igazságosság politikai koncepciója számára. Bármilyen fontosak a liberális gondolkodás számára ezek az átfogó ideálok, ahogyan Kantnál és John Stuart Millnél találkozunk velük, ha az alkotmányos rendszer egyedül megfelelő alapjaiként mutatják be őket, túlságosan messzire terjeszkednek. Ebben az értelmezésben a liberalizmus nem lesz más, mint egy újabb szektárius tan (another sectarian doctrine).”
- ²⁵ Lásd R. Hare: *Freedom and Reason*. Oxford 1963, 157–185.o.
- ²⁶ Lásd R. Lindlay: *Autonomy*. Atlantic Highlands, N.J. 1986, 82–90.o.
- ²⁷ Rawls e tárgyba vágó, legfontosabb cikkei a már idézett *Justice as Fairness*, valamint a *The Idea of an Overlapping Consensus*. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7. évf. (1987), 1–25.o.

- ²⁸ Raz: *Facing Diversity*.
- ²⁹ Rawls: *Justice as Fairness*, 229.o.
- ³⁰ Raz: *Facing Diversity*, 8.o.
- ³¹ Rawls: *Justice as Fairness*, 238.o.
- ³² Rawls: ugyanott, 225.o.
- ³³ J. Rawls: *The Priority of Right and Ideas of the Good*. 1987. Előadás, kézirat.
- ³⁴ R. Dworkin: *Foundations of Liberal Equality*. Tanner Lectures on Human Values XI. köt., Salt Lake City 1990, 16–22.o.
- ³⁵ Ugyanott.
- ³⁶ Lásd T. M. Scanlon: *Contractualism and Utilitarianism*. In: A. Sen és B. Williams (szerk.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge-London-New York 1982, 111.o.
- ³⁷ T. Nagel: *Moral Conflict and Political Legitimacy*. *Philosophy and Public Affairs*, 16. évf. (1987), 233 sk o.
- ³⁸ Hasonlóképpen érvel S. Casey: *Thomas Nagel's Defence of Liberal Neutrality*. *Analysis*, 52. évf. (1992), 41–45.o. A kritika érzésem szerint nem végzetes Nagel koncepciójára, mivel az megvédhető az itt ismertetett és bírált stratégia elvetése esetén is.
- ³⁹ Lásd B. L. Whorf: *Language, Thought, and Reality*. Boston–New York 1954, 213.o.
- ⁴⁰ P. Winch: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London 1958, 87 kk, 100 kk o.
- ⁴¹ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J. 1979, 322–333.o.
- ⁴² T. S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. 2. kiad. Chicago 1970, 120.o.
- ⁴³ Lásd B. Berlin és P. Kay: *Basic Color Terms*. Berkeley, Cal. valamint M. H. Bernstein: *The Influence of Visual Perception on Culture*. *American Anthropologist*, 77. évf. (1975), 774–798.o. Az érzelemkifejezések észleléséről lásd M. Clynes: *Sentics, The Touch of Emotions*. New York-London 1977. Idézi S. Lukes: *Relationality and Relativism*. Cambridge, Mass. 1982, 261–305.o.
- ⁴⁴ W. Newton-Smith: *Relativism and the Possibility of Interpretation*. Hollis-Lukes: *Rationality*, 106–122.o.
- ⁴⁵ K. Walton: *Linguistic Relativity*. In: G. Pearce és P. Maynard (eds.): *Conceptual Change*. Dobrecht 1973, 4.o.
- ⁴⁶ Ez az érvelés természetesen John Stuart Millt követi. Lásd. Mill: *On Liberty*, 1–2.fej. Ide vezethető vissza az Oliver Wendell Holmes bíró által megalkotott „clear and present danger test” a szólásszabadság büntetőjogi korlátozásáról. Vö. T. M. Scanlon: *A Theory of the Freedom of Expression*. In: R. Dworkin: (szerk.): *The Philosophy of Law*. Oxford 1977, 153–171.
- ⁴⁷ Ugyanígy nyilatkozott a Strasbourgi Emberi Jogi Bíróság a Kjeldsen, Busk és Madsen ügyben. Lásd Bán Tamás: *A diszkrimináció tilalma az Európai Emberi Jogi Egyezményben*. *Acta Humana*, 5–6.sz. (1991), 43.kk old.
- ⁴⁸ M. Walzer: *Liberalism and the Art of Separation*. *Political Theory* 12. évf. (1984), 315–330.o.
- ⁴⁹ Lásd például A. Bloom filozófiai bestsellerjét: *The Closing of the American Mind*. New York 1987.