

KIS JÁNOS

A semlegesség megközelítései

*Gondolatok Bragyova András, Huoranszki Ferenc
és Paczolay Péter vitacikkéről*

A semlegesség fogalma meghatározó szerepet játszik a politikai liberalizmus modern interpretációjában. Létjogosultsága azonban vitatott. Nemcsak a liberális politika bírálói vitatják. Magukat liberálisnak valló szerzők is kétségbe vonják, hogy konzisztens módon alkalmazható fogalom volna.

Három álláspont rajzolódik ki a kérdésben. Az elsőt úgy nevezném: a semlegesség erős koncepciója. Ez két tétel egyidejű elfogadásában áll. Az egyik azt szögezi le, hogy az *államnak* semlegesnek kell lennie (a semlegesség valamilyen működő definíciója értelmében) a jó élet egymással összeegyeztethetetlen felfogásainak versenyében. A másik tétel szerint a *politikai elméletnek*, mely az állam semlegességének követelményét körülhatárolja és igazolja, szintén semlegesnek kell lennie a jó élet versengő felfogásai között. Az erős koncepció mértékadó képviselője John Rawls.

A második álláspontot a semlegesség gyenge koncepciójának nevezhetjük. Ennek képviselői helyeslik az állam semlegességének tételét, de a politikai elmélet semlegességének tételét elvetik. Felfogásuk szerint a liberális állam semleges kell legyen, de az elmélet semlegességére törekedni nem kívánatos. A semlegesség maga ugyanis nem semleges követelmény, hanem a politikai liberalizmus morális előfeltévesein nyugszik. Ezeket a morális elveket kell kifejtenuk, hogy megindokolhassuk, miért kell a liberális államnak semlegesnek lennie, s miért helyes a liberális államot választani az alternatív politikai berendezkedésekkel szemben. A gyenge koncepció legjelentősebb képviselője Ronald Dworkin.

A harmadik álláspont a semlegesség elvetése. Ez a felfogás a gyenge koncepciónál erőteljesebb kifogást emel az elmélet semlegességének tétele ellen. Nem csupán azt tartja, hogy az elmélet semlegességére nem kívánatos törekedni; az ilyen törekvés, a tagadó álláspont szerint, szükségképpen önellentmondáshoz vezet. A semlegesség igazolása nem lehet semleges a semlegesség-párti és a semlegességet elutasító politikai elméletek vitájában. Ha pedig ezt a megállapítást a politikai gyakorlat semlegességére alkalmazzuk, akkor arra az eredményre jutunk, hogy az állam semlegességének tétele is inkonzisztens: mivel a semlegesség elvének igazolása nem semleges, ezért maga az elv sem az. A tagadás koncepciója tehát a semlegesség mindkét tételét elveti. A semlegesség inkonzisztenciájának gondolatát Brian Barry fejtette ki a leghatározottabban. A tagadás álláspontján van Joseph Raz is.

Ha el akarjuk dönteni, hogy célszerű-e összekötni a liberális politikai elméletet a semlegesség gondolatával, okvetlenül állást kell foglaljunk ebben a vitában. Át kell gondolni, védhető-e a semlegesség erős koncepciója, s ha nem, meg lehet-e állni a gyenge koncepciónál, vagy óhatatlanul el kell mennünk a teljes tagadásig.

A *Politikatudományi Szemle* 1992. évi 2. számában megjelent tanulmányom közvetlenül csupán az állam semlegességével foglalkozik. Bár körülpogatója, nem fogalmazza meg kellő élességgel a kérdést, hogy a liberális állam semlegességének posztulálása szükségessé teszi-e a liberális politikai elmélet semleges alapokon való kifejtését is. Így hát mindenképpen továbbgondolásra szorul.

A folyóirat 1993. évi 3. számában közreadott vitacikkek segítségemre voltak ebben, s ezért hálás vagyok szerzőiknek – Bragyova Andrásnak, Huoranszki Ferencnek és Paczolay Péternek. Két érveket továbbvitelére készítették. Az egyikre Huoranszki írása adott alkalmat; válaszomat ezen kezdeném. Sem erről, sem a másik két írásról szólva nem foglalkoznék azokkal a gondolatokkal, melyek nem kapcsolódnak az itt körvonalazott kérdésekhez. Szolgáljon melegségemre, hogy válaszom így is illetlenül hosszúra nyúlik.

A GYENGE KONCEPCIÓ NEHÉZSÉGEI

Huoranszki az imént bevezetett szóhasználat szerint a gyenge koncepció védelmében érvel. Egyfelől azt indítványozza, hogy az állam semlegességét a semleges *gyakorlatokkal* azonosítsuk. Semlegesen jár el az állam, a javasolt definíció értelmében, ha jóllehet módjában állna valamilyen tevékenységbe beavatkozni, mégis tartózkodik a beavatkozástól. A semleges gyakorlat nem olyan jellemzője az államnak, mely vagy megilleti, vagy nem: az állam több vagy kevesebb tevékenységet hagy érintetlenül, nagyobb vagy kisebb mértékben semleges. A kérdés most már az, hogyan tudjuk kiválasztani a tevékenységek azon körét, melyek vonatkozásában az államnak sem-

leges gyakorlatot *kell* követnie. Ha azzal az igénnyel lépünk föl, hogy semleges alapokon nyugodjék maga az elmélet is, mely igazolja a semleges gyakorlat kötelezettségét egy bizonyos körben (míg más tevékenységek vonatkozásában csupán megengedi – vagy egyenesen tiltja – az állam semleges tartózkodását), akkor, Huoranszki szóhasználatával, az „elvi semlegesség” álláspontján vagyunk. Ezt nevezném én a semlegesség erős koncepciójának.

Nos, Huoranszki az elvi semlegességet kivihetetlen eszmének tartja. Mít jelentene ugyanis a semleges gyakorlatokat igazoló semlegessége? Vagy azt, amit Thomas Nagel úgy fejez ki, hogy az igazolás nem hivatkozhat olyan állításokra, melyek nem publikusak, azaz a mellettük felhozható bizonyítékok nem mindenki számára hozzáférhetők. Vagy azt, amit John Rawls mond: hogy az igazolás premisszái között nem szerepelhetnek az élet egészét (a politikán túli tartományait is) átfogó erkölcsi megfontolások. Huoranszki szerint mindkét követelmény megvalósíthatatlan.

Ami a nem publikus argumentumokat illeti, Nagel alappéldáját a vallási tételek és a mellettük felhozott bizonyítékok adják; az ilyen típusú állításokat szeretné kiküszöbölni az állami gyakorlat igazolásából. Csakhogy ezek, mondja Huoranszki, általában nem kifejezhetetlen, misztikus élmények. Közölhetők, mások számára hozzáférhetővé tehetők. Meglehet, az effajta (például a különféle csodákra vonatkozó) állítások egytől egyig hamisak; meglehet, a leírt megfigyelések tévesek vagy nem következnek belőlük a segítségükkel megalapozott vallási tétel – de ennek semmi köze ahhoz, hogy másokkal közölhető, értelemmel felfogható érvekről van-e szó. A publikus és nem publikus különbsége tehát nem ott húzódik, ahol Nagel szeretné, az ő meghatározása értelmében példának okáért az ontológiai istenértv publikus, tehát semleges – az állami gyakorlat igazolásában felhasználható – argumentum volna. Márpedig, írja Huoranszki, „a semlegességről alkotott intuíciónkkal igencsak szemben áll az az elképzelés, hogy állam és egyház viszonyának meghatározásakor az ontológiai istenértvre támaszkodjunk”.

Nem valósítható meg az a Rawls-i követelmény sem, hogy az igazolás legyen mentes a morál körébe tartozó ítéletektől. Hisz amikor a liberális elmélet azt kívánja az államtól, hogy sokkal több életformát vegyen tudomásul, mint mondjuk a keresztény hitelvek szerint berendezett állam, ezzel állást foglal az életformák pluralizmusa és a pluralizmussal elkerülhetetlenül együtt járó személyes autonómia mellett. Ahol pluralizmus van, ott az ember kénytelen autonóm lenni, legalább abban a minimális értelemben, hogy tudja: az ő életfelfogása csak egy a lehetséges felfogások sorában. Vagyis, ha életmódját a szó szoros értelmében nem is választotta, hanem egyszerűen csak követi a környezetétől készen kapott mintát, elvben választhatna más életet is. A semlegesség liberális elve tehát az autonómia morális igenlését feltételezi, azaz nem semleges az autonómia-párti és autonómia-ellenes koncepciók vitájában.

Ám az elvi semlegesség lehetetlenségéből nem következik, hogy semleges állam sem lehetséges. Hisz az állam semlegességét Huoranszki az igazolás semlegességétől eltérő módon s attól függetlenül, mint semleges gyakorlatot (mint a beavatkozástól való tartózkodást) határozta meg. S ezért a liberális elmélet semlegessége elleni érvek hatálya nem terjed ki a liberális állam semlegességére. Mód van megállni a semlegesség gyenge koncepciójánál.

Eddig Huoranszki okfejtése. Nem törekedtem rá, hogy érveinek teljes körét visszaadjam. Azt remélem, hogy fő állításait híven foglalom össze, s így észrevételeim nem lesznek tárgyitalanok. Két kérdést szeretnék megvizsgálni. Először azt, hogy sikeres-e a semleges gyakorlat Huoranszki adta definíciója. Azaz, sikerült-e kimutatni, hogy a semleges gyakorlat kielégítően definiálható a semleges igazolás feltételétől függetlenül. Ezen múlik, hogy a javasolt elgondolás meg tud-e állni a semlegesség gyenge igenlésénél, nem siklik-e szükségképpen tovább az erős tagadáshoz. Másodszor pedig azzal foglalkozom, hogy az elvi semlegesség lehetetlensége mellett felhozott érvek konkluzívak-e.

Lássuk tehát a semleges gyakorlat fogalmát. Véleményem szerint a beavatkozástól való tartózkodás fontos eleme a liberális elméletnek, de nem azonos azzal, amit semlegességnek nevezünk. Ha a tartózkodás gyakorlatát semlegességnek nevezzük el, csupán új nevet adunk a korlátozott állam ideáljának, de a semlegesség követelményének értelmezéséhez és igazolásához nem jutunk közelebb.

Először is, a beavatkozást nem mindig ítélnék semleges természetűnek. Képzljünk el két államot, melyek minden tekintetben ugyanazt a gyakorlatot folytatják, kivéve a következőket. Az egyik tartózkodik a közvetlen erőszakot kiváltó faji uszítás üldözésétől, viszont zaklatja a faji egyenlőség és tolerancia védelmében alakult szervezeteket. A másik büntetőeljárást indít a felheccelt tömeg közepén lincselésre uszító hordószónok ellen, és nem avatkozik be a polgárjogi szervezetek békés tevékenységébe. A Huoranszki javasolta definíciónak mindkét állam eleget tesz. Mi több, mindkettő ugyanolyan mértékben teljesíti a tartózkodás követelményét, csak nem ugyanazon a területen. Azonban nincs liberális, aki a semlegesség elvét értelmesnek tartja, és elfogadná, hogy a két állam egyaránt semleges gyakorlatot követ. Ha pedig így van, akkor az állam tartózkodó magatartása nem elégséges feltétele a semlegességnek.

Másodszor, a beavatkozó gyakorlat nem mindig sérti a semlegesség követelményét. Képzljünk el egy liberális államot, ahol különféle – egyházi és világi – magániskolák működnek. Az állam nem marad tétlen; valamennyi iskolát anyagi támogatásban részesíti. A támogatás minden esetben a beiratkozott tanulók létszámával arányos; nem függ attól, hogy az egyik iskola a vallás szellemében nevel, a másik pedig laikus világnézetre oktat. Senki nem mondaná, hogy ez az eljárás nem semleges a hit és nem-hit kérdéseiben. Egyszóval, a tartózkodó

magatartás nem csupán nem elégséges, nem is szükséges feltétele a semlegességnek.

Harmadszor, ha az állami beavatkozás fogalmát nem szűkítjük le a tiltásra és az elvonásra-újraelosztásra, hanem ide soroljuk a szabályozás gyakorlatát is, akkor azt találjuk, hogy alig van olyan magánviszony vagy tevékenységi kör, melynek aktív befolyásolásától az állam tartózkodhatnék. A liberális társadalomfelfogás a családot egész biztosan a magánélet sérthetetlen szentélyének tekinti; de ez nem jelenti, hogy a családi viszonyokat ne szabályoznák egyre bonyolultabb jogi rendelkezések. A piacgazdaság, liberális elmélete szerint, nem működik hatékonyan, ha a tulajdonosok nem rendelkezhetnek szabadon a vagyonukkal, s ha nem köthetnek egymással szabadon – az állam bevonása nélkül – szerződéseket; de a tulajdonlás és a szerződéskötés gyakorlata jogi szabályozást feltételez, s a piac jogi infrastruktúráját az állam teremti meg és tartja fenn. Nos, még ha a magánszféra állami szabályozása magában foglalja is az állami beavatkozás korlátozását, a tartózkodó gyakorlat csak akkor lesz semleges, ha a szabályozás, mely előírja, szintén semleges. A szabályozás semlegessége azonban nem definiálható be nem avatkozásként, mert az a szabályozástól való tartózkodást jelentené. Egyszóval, a semleges gyakorlat fogalma a semlegességnek valamilyen más – a be nem avatkozástól megkülönböztetett – fogalmától függ.

Ha a semleges gyakorlat fogalma használható fogalom, akkor meghatározása során más stratégiát kell követni, mint amit Huoranszki választott. Ő a semleges gyakorlatot egy olyan tulajdonságával definiálja, mely a *viselkedések* területére tartozik. Azonban a semlegesség követelményének sokféle viselkedés felelhet meg, míg más esetekben ugyanilyen típusú viselkedéseket nem találunk semlegesnek. Tehát az elhatárolás kritériumait nem a viselkedés körében célszerű keresnünk, hanem a viselkedést értelmező *jelentések* tartományában. Az egyik kézenfekvő lehetőség a cselekvésben (vagy az attól való tartózkodásban) megnyilvánuló *szándék* semlegessége volna. A másik a cselekvés (vagy az attól való tartózkodás) lehetséges *igazolásának* semlegessége. A magam részéről úgy gondolom, jó érvek szólnak amellett, hogy ne a szándék, hanem az igazolás semlegességét részesítsük előnyben; ezzel az alternatívával azonban a jelen írásban nem foglalkozom, hanem mindjárt áttérek a Huoranszki vitacikke által felvetett második kérdésre. A probléma körülményeiben kezdeném.

Akik az elvi semlegesség eszméjét inkoherensnek tartják, úgy érvelnek, hogy a politikai elméletek egy része magában foglalja a semlegesség normáját, más elméletek viszont a tagadását tartalmazzák; tehát a semlegesség követelménye nem semleges a kétféle elmélet között. Ez az ellenvetés úgy hárítható el, ha az elvi semlegeséget olyan kritériummal sikerül meghatározni, melyet maga a semlegesség elve is kielégít, mely tehát nem vezet inkonzisztenciához, ha önmagára alkalmazzuk. Ilyen kritériumokat javasolt Nagel és Rawls.

Ha ezek a kritériumok nem működnek, akkor visszajutunk oda, hogy az elv – önmagára alkalmazva – inkonzisztens. Ezt mutatja ki Huoranszki, ha érvelése sikeres. De úgy vélem, nem egészen az.

Először – kissé részletesebben – a publikus és nem publikus érvek Nagel-féle megkülönböztetéséről. Igaz-e, hogy a vallási eredetű érvek a publikus argumentumok családjába tartoznak? Huoranszki az ontológiai istenérvet említi példaként, s azt mondja: „Ez az érv logikai természetű, par excellence publikus; senki nem vehetné ellen, hogy valamilyen magánideológia döntene Isten létének kérdésében, és mindabban, ami létéből életformákra vonatkozóan következik”. (Az én kiemelésem. – K. J.) Az ontológiai istenérv azonban – akár érvényes, akár nem – egyetlen vallást sem tüntet ki más vallásokkal szemben. Nem következik belőle, hogy bármelyik igaz volna, míg a többi hamis. Nem igazolja egy bizonyos vallás erkölcsi életfelfogását. Ha az összes lehetséges monoteista vallás erkölcsi előírásainak van valamilyen közös része, mely ugyanakkor nem foglaltathatik benne semmilyen laikus etikában, még ez az univerzális valláserkölcse sem következne az ontológiai istenérvből.

Állításom nem az, hogy a vallás valami irracionális dolog, hogy nem lehet a védelmében bárki számára hozzáférhető érveket felsorakoztatni. Lehetséges racionális vita a vallás alapkérdéseiben. De tisztán kell látni, hogy milyen kérdésekben. Filozófiai analízis tárgya lehet, hogy az olyan állítások, mint „Isten elküldte közénk egyszülött fiát”, „Jézus megváltotta az emberiséget” stb. *értelmesek-e*, nem abszurdak-e. Kimutatható, hogy értelmesek. Ám, hogy *igazak* is, azt racionális érveléssel nem lehet bizonyítani. Igazságigényük alátámasztására az elvont, filozófiai érvelés nem elegendő. Nem elég kimutatni, hogy egyfelől van az a (racionális eszközökkel is vizsgálható) meggyőződés, mely szerint Isten létezik, másfelől adva vannak az élet tényei és egzisztenciális gondjai, s hogy az előbbi segítségével az utóbbiak jól értelmezhetők. Ezen az úton legfeljebb a vallásos világszemlélet helyes volta mellett lehet érvelni; amellett nem, hogy a Józsué nevű történelmi személyiség, miként magáról állította, valóban Isten fia volt, s hogy kereszthalála az emberiség megváltásának aktusa. De a történelmi tények hozzáadása sem segít. Nem az a kérdés, hogy élt-e Jézus. Nem az a kérdés, hogy meghalt-e a keresztfán. Mégcsak nem is az, hogy a harmadik napon eltűnt-e sírjából. Hanem az, hogy Isten fia volt-e, hogy kereszthalála a megváltás cselekménye volt-e, hogy eltűnése feltámadás – a síron túli élet kezdete – volt-e.

A keresztény vallásnak bizonyítékai vannak az igenlő válasz mellett. E bizonyítékok történelmi eseményekkel kapcsolatosak. Az Újszövetség történelmi-kritikai olvasói sok esetben kétségbe vonják a kérdéses eseményekről szóló beszámoló hitelességét. De ha csak arról volna szó, hogy a dolgok valóban úgy történtek-e meg, ahogy az evangélisták állítják, akkor adataik talán nem minden esetben helytálló, ám mindenképpen hozzáférhető, publikus adatok volnának.

A nehézséget nem az okozza, hogy tévesek lehetnek. A nehézség abból ered, hogy a hívők és nem hívők számára egyaránt hozzáférhető, történeti események önmagukban nem vallási bizonyítékok. Hogy Jézus Isten fia és megváltó, ezt a történeti eseményekhez kapcsolódó *csodák* bizonyítják.

A csoda több egy rendkívüli természeti jelenségnél. Több az olyan természeti jelenségnél is, melyet ismereteink alapján nem vagyunk képesek megmagyarázni. A csodák: *jelek*, melyek által Isten közli az emberrel akarátát. Paradigmájuk az égő csipkebokor, melyet a láng nem emészt el, s melyből ugyanakkor emberi nyelven beszélő hang szól. A vallási tanok különleges érvényét az adja, hogy csodajelek erősítik meg a hitelességüket: nem csupán a véges ember értelmezi így világának tényeit, hanem maga Isten tesz kinyilatkoztatást.

A csoda azonban nem olyan tény, mely hívő és nem hívő számára egyaránt hozzáférhető volna. Ami a hívő számára csoda, a nem hívő számára nem az. Tapasztalatuknak, persze, van közös része. Mindketten láthatják, hogy a bokor ég, de nem válik hamuvá a lángokban. A nem hívő azonban arra fog gondolni, hogy bekenték az ágakat valami tűzálló folyadékkal, majd az egészet leöntötték benzinnel és meggyújtották. Ha bebizonyosodik, hogy senki nem járt ott, ha sem szigetezőanyag, sem benzinnek nincs nyoma, a nem hívő azt fogja gondolni, hogy olyan – ismeretlen – természeti jelenséggel van dolga, *mintha* előbb tűzálló folyadékkal vonták volna be a bokrot, majd benzint öntöttek volna rá. Nincs magyarázata rá, hogy ez miként lehetséges emberi beavatkozás nélkül, de nem ez az egyetlen természeti jelenség, melyre a szokásos módon nem tud magyarázatot adni. Nemcsak mindennapi életünkben fordul elő az ilyesmi: a tudomány is ismeri azt a jelenséget, hogy egy elfogadott elmélet bizonyos tényeket nem képes megmagyarázni, hanem tudomásul veszi őket mint anomáliákat, s a jövőbeli kutatásra bízva, hogy megtalálja a magyarázatot.

Persze, ha a bokor nemcsak ég, anélkül, hogy elégne, ha nemcsak hangokat ad, de a hangok jól azonosítható szöveget alkotnak, ha a szöveg jóslatokat tartalmaz, ha a jóslatok senki által nem várt eseményeket jeleznek előre, s ha mégis rendre beteljesülnek, ez nagyban megnöveli annak az értelmezésnek az erejét, hogy nem valami természetes anomáliáról van szó, hanem isteni jelről. Csak-hogy a körülmények ilyen egybeesése nem következik be annak számára, aki nem hisz. Ahhoz, hogy a puszta anomália csodává, szimbolikus jelenséggé, isteni üzenetté váljék, annak az embernek, aki tapasztalja vagy mások közléséből hírt vesz róla, hívővé kell válnia. A csoda nem olyan tény, mely hit nélkül is adva volna.

De van-e lényegbevágó különbség a vallásos hit és bármely tudományos hipotézis között? Végül is, a spektroszkópon megfigyelt adatok csak annak a számára utalnak elektronok pályamódosítására, akik elfogadják az atom szerkezetének Bohr-féle elméletét, mely szerint a viszonylag nagy tömegű, pozitív töltésű mag körül, nagyjá-

ból ellipszis alakú pályákon kisebb tömegű, negatív töltésű elektronok keringenek, a különböző pályák energiaszintje nem egyforma, s amikor egy elektron magasabb energiaszintű pályáról alacsonyabb energiaszintű pályára ugrik át, akkor az atom elektromágneses energiát bocsát ki. Aki Bohr hipotézisét nem teszi magáévá vagy nem ismeri, az csak vonalakat, felvillanásokat lát. Ha a feltámadás nem hozzáférhető annak, aki nem hisz, nem ugyanilyen hozzáférhetetlen-e a pályát módosító elektron is annak, aki maga a Bohr-féle atomelméletet nem fogadja el?

Több oka is van, hogy a hitet nem kezelhetjük sajátos hipotézisként. Ezek részint ismeretelméletiek. Az elméleti tudományok – akárcsak a vallás – olyan létezőkről tesznek állításokat, melyeket nem tudunk megfigyelni. De szigorú megfelelési szabályok révén kötik össze teoretikus fogalmaikat kísérleti fogalmaikkal. Ily módon az elméleti tételek és a kísérleti megállapítások közötti összefüggés rendszeres, ellenőrizhető. A csodák esetében nincsenek efféle megfelelési szabályok. Az a jelenség lesz csoda, amit a vallási közösség története során elfogadott annak. Az a próféta lesz igazi próféta, akinek sikerül elismertetnie magát. Továbbá, a tudomány kísérleti állításai – elvben – bárki által megismételhetők. A csoda nem az. S nem abban az értelemben, hogy a közösség történetének részeként a múlthoz tartozik, a múlt pedig nem hozható vissza. A történetírás tényei sem állíthatók elő még egyszer. De akárkivel előfordulhatnak lényeges szempontokból hasonló tények, s azokkal a múltbeli tényekről szóló beszámolók összevethetők. A vallási tanokat megalapozó csodák azonban nem akárkivel esnek meg; nem minden közösség tagjaival fordulhat elő, hogy csodát látnak, az ilyen közösségen belül sem mindenkit ér ez a kegyelem, és nem minden rendkívüli személyes tapasztalatot ismer el a közösség autentikus kinyilatkoztatásnak. A csoda nem kontrollálható jelenség.

A mi szempontunkból azonban az ismeretelméleti különbségeknél fontosabb egy morális természetű sajátosság. A tudományos hipotézist a kutató igaznak (vagy hamisnak) tartja, de személyiségének erkölcsi magva nem függ attól, hogy a hipotézis igaz-e (vagy hamis). A szakmai kérdések tétje az, hogy milyen a világ, nem az, hogy ki a tudós. A hit azonban olyasvalami, ami a személyiség lényegéhez tartozik. A hívő ember egész erkölcsi önmeghatározása múlik azon, hogy kételkedés nélkül hihet-e, vagy a kételyeivel való viaskodást be tudja-e építeni hitéletébe. S a nem hívő ember számára nem kevésbé lényeges, hogy tartható-e a meggyőződése, mely szerint a hit szükségtelen, az élet alapkérdéseire vallás nélkül is jó választ lehet adni. Ez a sajátosság indokolja, hogy a hitbéli igazságok kérdésében az államnak semlegesnek kell lennie, azaz nem hozhat olyan, minden alattvalójára kötelező rendelkezést, mely csak valamilyen vallásos hitelv elfogadása (vagy tagadása) alapján igazolható.

Az így értelmezett semlegesség nem inkohérens követelmény: maga a semlegesség elve is eleget tesz neki, hiszen elfogadásához

sem egy vallás igaz voltának, sem az adott vallás (vagy általában a hit) hamis voltának állítására nincs szükség.

Nem szeretnék hasonló részletességgel foglalkozni Huoranszki másik érvével, mely szerint a semlegesség elve elkötelez az autonómia mellett, tehát morális értelemben nem semleges. Csupán a következőket szögezném le. Rawls nem azt követeli a semleges államtól, hogy morális kérdésekben legyen közömbös. Ő arról beszél, hogy a semleges állam döntései nem alapulhatnak az élet egészét átfogó morális koncepciókon. Az autonómia ideálja nem ilyen koncepció; nem azonos a jó élet egyik felfogásával a sok között. Nem úgy áll a dolog, hogy az egyik etika a cselekvő életet részesíti előnyben, a másik a szemlélődő életmódot, hogy az egyik az elérhető örömelek élvezését ajánlja, a másik az aszkézist, hogy az egyik a kultúra lehető legteljesebb elsajátítására ösztönöz, a másik a maximális természetközelségre – az autonómia pedig arra, hogy életünk minél nagyobb részét tegyük szabad választás tárgyává. Nincs olyan életmód, mely a lehető legtöbb választásban, döntésben, állásfoglalásban állna. Az autonómia csupán háttérfeltétele annak, hogy különböző életformák – a liberalizmus erkölcsi felfogása szerint – a jó élet alternatív megvalósulásainak minősülhessenek. A semlegesség elve valóban elkötelezi az államot az autonómia tisztelete és elősegítése mellett, ám ezzel nem kötelezi el a jó élet egyetlen sajátos koncepciója mellett sem. Igaz, kizárja azokat az életformákat, melyek a személy önfeladását feltételezik, melyek nem gyakorolhatók az önállóságról való lemondás nélkül. De nem azért, mintha a kiszolgáltatottság útján megszerezhető jókat vetné el, hanem azért, mert magát a személy kiszolgáltatását minősíti rossznak.

Megpróbálom összefoglalni, hogy mire jutottam. Vitánknek van egy negatív, és van egy pozitív tanulsága. A negatív tanulság abban áll, hogy a semlegesség gyenge koncepciója csak akkor tartható, ha az erős koncepció is az. Az állam semlegességét lehetetlen értelmesen definiálni a semleges igazolás feltétele nélkül; ha tehát az elméleti semlegesség – önmagára alkalmazva – inkoherens, akkor az állam semlegessége is inkoherens lesz. Ebből nem következik, hogy az erős koncepciót kell választani. Attól, hogy nem abszurd (ha a gyenge koncepció sem az), még lehet téves vagy célszerűtlen. Itt azonban nem foglalnék állást a két lehetőség között; a kérdés vizsgálatát későbbre halasztanám. Ugyanígy később szeretnék foglalkozni azzal is, hogy miként lehet egységes elméletbe integrálni a semlegesség Nagel-féle és Rawls-féle kritériumát.

ALKOTMÁNYJOGI ÉS POLITIKAI FILOZÓFIA

Mindeme bonyodalmakat meg lehetne takarítani, ha a semlegességgel kapcsolatos filozófiai kérdéseket zárójelbe tehetnénk. Ezt a lehetőséget Bragyova András és Paczolay Péter írása villantja fel. Az ő

megközelítjük a jogelmélet rétegeiben mozog. Az állam semlegességét az alkotmányosság tényeként kezelik. A filozófiai igazolás nehézségeivel nem foglalkoznak.

Az alkotmányjogász számára az alkotmány nem magasabb ideálok alapján megkonstruálandó normák együttese, hanem jogi adottság, melyet elemezni és interpretálni kell. Az alkotmány mindenképpen normatív érvényű, bármi legyen a politikai filozófia vitáinak kimenelete. Így tehát, függetlenül a filozófiai eredményektől, adott a legfőbb jogi norma erejével felruházott alkotmányszöveg, s minden körülmények között vizsgálható, hogy e textus helyes értelmezéséhez hozzátartozik-e az állam semlegességének elve, s ha igen, milyen döntések vannak összhangban vele, s melyek minősülnek – a semlegesség megsértéseként – alkotmányellenesnek.

De ha a semlegesség elvének érvényessége a létező alkotmány értelmezésétől függ, nem tárgyaltanok-e akkor a politikai filozófia vitái? Nem úgy van-e, hogy akár magában foglalja a liberális politikai elmélet az állam semlegességének elvét, akár nem, a semlegesség a liberális állam működési korlátja lesz, ha része az adott alkotmányszöveg értelmezési hagyományainak, és nem lesz a liberális állam működési korlátja, ha nem tartozik hozzá ehhez a hagyományhoz, és nem is szöhető bele? Ha a válasz igenlő, akkor nem kell törődnünk a fenti trilemmával. Elintézhethetjük azzal, hogy zárójelbe tesszük. Egy korábbi írásomban (*Századvég*, 13. sz. 41. skk o.) már megpendítettem ezt a lehetőséget.

Cikkem hátralevő részében azt próbálom meg tisztázni, következik-e ez az örvendetes eredmény abból, hogy az állam semlegességét az alkotmányosság részének találjuk. Válaszom tagadó lesz, de azt remélem, a tanulság nem korlátozódik arra, hogy kiküszöbölünk egy rosszul feltett kérdést.

A semlegesség nem szerepel a Magyar Köztársaság alkotmányában megnevezett fogalmak között. Mint arra Bragyova András és Paczolay Péter is rámutat, ama háttérrelvek sorába tartozik, melyek segítségével az Alkotmánybíróság az alaptörvény szövegét értelmezi. Az érvelés egyszerűsége kedvéért tegyük fel mégis, hogy van olyan tételes alkotmánycikk, mely előírja az állam semlegességét. Következik-e ebből, hogy a semlegesség alkotmányos normája független a semlegesség filozófiai koncepciójától? Következik-e, hogy a semlegesség alkotmányos fogalmának értelmezése során figyelmen kívül hagyható (vagy erősebben: figyelmen kívül hagyandó) a semlegesség problémájának filozófiai elemzése? A semlegességi cikkely léte önmagában sem az igenlő, sem a tagadó választ nem tartalmazza. Hogy akár az egyik, akár a másik következze belőle, rendelkezniünk kell valamilyen határozott alkotmány-értelmezési elmélettel.

Az igenlő választ olyan elméletek foglalják magukban, melyek szerint az alkotmányszöveg értelmezése csupán két dolgot vehet figyelembe: azt, ami a szövegben a grammatikai elemzés szerint közvetlenül benne van, valamint azt, amit a szöveg megalkotóinak

eredeti szándékáról tudunk. Röviden: az alkotmányban szereplő kifejezések szótári jelentését, továbbá azt a jelentést, amit az alkotmányozók tulajdonítottak ezeknek (feltéve, hogy a történeti kritika szigorú kánonjait betartva sikerül rekonstruálnunk valamit az eredeti jelentésből).

Ezek az interpretációs kánonok látszólag semmi egyebet nem feltételeznek, mint az alkotmányértelmezési szigor és takarékosság követelményét. Látszólag nincsen szó többről annál az előírásnál, hogy az alkotmány normatív tartalmának meghatározása során kerülni kell mindent, ami szabadságot ad az értelmezőnek, hogy személyes erkölcsi meggyőződését összekeverje az alkotmány autoritatív rendelkezéseivel. Csakhogy az állítás, mely szerint az alkotmány értelmezése során kizárólag forráskritikai és (vagy) grammatikai elemzési módszereket szabad igénybe venni, igazolásra szorul; igazolásának pedig számot kell adnia az alkotmány mibenlétéről, autoritásának természetéről. Meg kell mutatnia, hogy az alkotmánynak az a teóriája, mely maga után vonja, hogy kizárólag az efféle pozitivisták módszerek lehetnek megengedhetők, jobb a rivális elméleteknél. Vagyis a forráskritikai és grammatikai módszerek kizárólagosságának tétele nem merőben módszertani tétel; ez is feltételez egy elméletet arról, hogy mi az alkotmány, miben áll és min alapul kitüntetett autoritása. Erre még röviden vissztérek.

Előbb azonban arról szeretnék mondani valamit, hogyan lehet egy alkotmányhely eredeti értelmét rekonstruálni. Első pillantásra azt gondolhatnánk, hogy a feladat (legalábbis elvben) különösebb nehézség nélkül elvégezhető. Meg kell vizsgálni, mit értett az elfogadott szövegen a betérjesztője. Vagy mit értettek rajta azok, akik igennel szavaztak. Vagy mindazok, külön-külön, akik a szavazásban részt vettek.

A gyakorlatban, persze, az eljárás roppant nehézségekbe ütközik. El kell dönteni, hogy milyen források jöhetnek számításba. Csak azok a megnyilatkozások-e, melyek a szavazás előtti, hivatalos vita jegyzőkönyveiben szerepelnek, vagy azok is, melyek az alkotmányozók magánbeszélgetéseiben hangzottak el, melyek levelezésükből, újságcikkeikből, memoárjaikból olvashatók ki? Számítanak-e az alkotmány elfogadását (esetleg évekkal) követő nyilatkozatok, vagy csak az alkotmányozási aktust megelőző nyilatkozatok jöhetnek szóba? Hogyan lehet megismerni azoknak a véleményét, akik a szöveg vitájában nem szólaltak meg? Hogyan kell választani egyetlen személy különböző időpontokban tett, egymásnak ellentmondó nyilatkozatai között? Szabad-e felhasználni a kor filozófiai, jogi és publicisztikai irodalmából meríthető értelmezési lehetőségeket? Bármilyen kiadványra szabad-e hivatkozni vagy csak azokra, melyeket az alkotmányozók bizonyosan olvastak? S mi a helyzet azok nézeteivel, akik az alkotmányozó testületnek nem voltak tagjai? Olyan személyekre gondolok, mint az alkotmányozók jogi tanácsadói. Nekik nem volt meghatalmazásuk sem javaslatok betérjesztésére, sem a vitában való

felszólalásra, sem a szavazásban való részvételre, mégis fontos szerepet játszottak az alkotmányozási folyamatban. Nemelegyszer ők voltak a vitára és szavazásra bocsátott cikkelyek voltaképpeni szerzői, és mindenképpen többet tudtak ezekről, mint az alkotmányozási folyamat legtöbb hivatott résztvevője. Az ő interpretációjuk számításba jön-e? Ha nem: milyen alapon részesítjük előnyben velük szemben azt az alkotmányozót, aki csak a kezét emelte fel, de az elfogadott szöveget esetleg nem is olvasta? Ha igen: milyen alapon részesítjük előnyben azt a szakértőt, aki részt vett a szöveg előkészítésében, azzal a szakértővel szemben, aki abban nem vett részt, de az előbbinél sokkal nagyobb tudású alkotmányjogász volt?

Az igazi, elvi természetű nehézségekbe azonban akkor ütközünk bele, ha mindezen kétségeket valahogy sikerült eloszlatnunk. Tegyük fel, hogy a szavazás összes résztvevőjének szövegértelmezéséről pontos képünk van, s ennek kialakításakor csak olyan külső forrásokat vettünk igénybe, melyek használatát a legszigorúbb kánonok is megengedik. Még mindig nyitva áll a kérdés: hogyan juthatunk el az alkotmányozó atyák személyes nézeteitől az elfogadott szöveg hivatalos jelentéséhez? A törvényalkotás intézményes aktus; az alkotmányt nem egyének valamilyen halmaza hozza, hanem az arra jogosult testület, meghatározott eljárási szabályok szerint. A cselekmény alapja nem a betérjesztő, nem az igennel szavazó többség, és még csak nem is az eljárásban részt vevő egyének összessége, hanem maga az alkotmányozó testület. Hogyan juthatunk el az eljárásban részt vevő egyének szövegértelmezésétől a testületnek tulajdonítható értelmezési szándékig?

A feladat nyilvánvalóan csak akkor végezhető el, ha létezik egyetlen kitüntetett összegzési szabály, mely a sok egyéni gondolathoz hozzárendel egy és csakis egy testületi szöveginterpretációt. Nos, hogy legalább egy ilyen szabály valóban lehetséges, az könnyen belátható. Ha a hivatalos értelmezést azonosítjuk az indítvány betérjesztőjének egyszemélyi felfogásával, és mindenki másét figyelmen kívül hagyjuk, akkor a hozzárendelés bizonyosan egyértelmű lesz. De az is belátható, hogy egynél több ilyen összegzési szabály létezik. Például működőképes volna az az eljárás is, hogy minden esetben az első hozzászóló felfogásával kell a hivatalos értelmezést azonosítani; vagy ha az nem kellőképpen egyértelmű, akkor a másodikéval, és még egy sereg további szabály is elgondolható. Ha azonban ez a helyzet, akkor a megoldáshoz még arra is szükség van, hogy legyen választási kritériumunk, mely az összegzési szabályok sokaságán belül kitüntet egyetlenegy. Meg kell indokolni, hogy miért a betérjesztő véleményét helyes előnyben részesíteni; vagy miért az első hozzászólóét; vagy miért az igennel szavazók azon legnagyobb köréét, melynek szövegfelfogása teljesen egybeesik; vagy miért az igennel és nemmel szavazók értelmezésének közös részét; vagy...

Az indoklás feladata pedig – mint korábban már jeleztem – óhatatlanul továbbvisz az alkotmányozás és az alkotmány szubsztan-

tív, politikai elméletéhez. Hisz akár a beterjesztő, akár bárki más nézeteinek előnyben részesítését csakis az igazolhatja, hogy ez felel meg az alkotmányos gyakorlat politikai ideáljának.

Más szóval, politikai ideálunk mibenlététől függ, hogy melyik értelmezési tehnikát kell a lehetségesek sokaságából kiemelni. Így tehát a kitüntetett összegzési szabály feltételez egy kitüntetett, tartalmas politikai elméletet. Nem bizonyos azonban, hogy a legjobb politikai elméletnek megfelelő szövegértelmezési kánon az alkotmány cikkelyeinek hiteles értelmét az eredeti intencióval azonosítja, s kizárja a később felmerülő, morális megfontolásokat.

Mi több, bizonyos, hogy ez a korlátozás tarthatatlan. Az alkotmányos rendelkezések értelmezése összetett valami; eredeti értelmezésük is az. Így például az emberi jogok minden deklarációja magában foglalta, hogy az emberek „természettől fogva egyenlők”, vagy „egyenlőnek születtek”. Ám ezek a megfogalmazások önmagukban nem döntenek el, hogy milyen vonatkozásokban köteles az állam egyenlőként kezelni polgárait, s melyekben nem. A nagy emberjogi deklarációk elfogadásának idején például még nem okozott gondot, hogy a politikai jogokat egyenlőtlenül osszák el az állam polgárai között; így a választójogot az önálló vagyonnal rendelkező háztartásfőkre korlátozták. Az alkotmányos demokráciák politikai fejlődésének fontos vetülete, hogy az egyenlőség eszméjének interpretációja egyirányú, megfordíthatatlan változást szenved. Tágul az „egyenlők” (az egyenlőként kezelendők) köre, szigorodnak a megkülönböztetési tilalmak. Ma már elképzelhetetlen, hogy a nőket és a vagyontalanokat kirekesszék a szavazásra jogosultak köréből. Hogyan kell értelmezni, ilyen körülmények között, az egyenlőség eredeti alkotmányos eszméjét?

Az egyik lehetőség, hogy kitartunk az egyenlőség olyan – szűk – értelmezése mellett, mellyel összeegyeztethető a nők és a vagyontalanok megfosztása a választójogtól. A másik lehetőség, hogy olyan – tágabb – értelmezést adunk az egyenlőség eszméjének, melynek fényében a választójog nem, vagyoni helyzet (valamint faj, bőrszín, vallási, etnikai, kulturális hovatartozás) szerinti korlátozása alkotmányellenes diszkriminációnak minősül. Az egyik esetben az alkotmányozó konkrét szándékához ragaszkodunk (és szembekerülünk az egész későbbi jogfejlődéssel), a másikban elvontabb intenciójához (és a már túlhaladott, konkrét megoldásait vetjük el). Választani kell a kétféle értelmezés között, s az eredeti joganyag nem ad kritériumot a választáshoz. Nincs más kritériumunk, mint az, hogy az alkotmányban is megtestesülő politikai morálnak mi a leghelyesebb elméleti interpretációja.

Kínálkozik egy harmadik lehetőség is: visszavonulni a legszigorúbb textualizmus álláspontjára. Azt mondani tehát, hogy az alkotmányoszöveg értelmébe nem foglalhatók bele sem az eredeti (s ma már túlhaladott) intenciók, sem a későbbi (de a szöveg elfogadásakor még

ismeretlen) megfontolások, hanem csakis az, ami grammatikai elemzéssel kivethető belőle.

Csakhogy ez a megoldás – nem megoldás. Egyrészt, nem felel meg a jogfejlődés valóságos gyakorlatának. Valahol csak az emberi jogok alkotmányos eszmévé váltak, az egyenlőség elvont eszménye bizony hivatkozási alappá lett a sérelmes megkülönböztetések ellen, segéd-eszközzé a rabszolgaság, a faj, nem, vallás, etnikai hovatartozás szerinti diszkrimináció kimutatására és alkotmányellenessé minősítésére. Másrészt, s itt érkeztünk el érvelésünk leglényegesebb pontjához, a sugalmazott takarékosági rendszabály csak a századelő Rechtsstaatjának ideáljához illeszkedik; tarthatatlan következményekre vezet, ha a modern alkotmányos állam koncepciójára alkalmazzák.

A Rechtsstaat a jog uralmát megvalósító állam, melyben a közhatalom működése a törvénynek és csak a törvénynek engedelmessé válik. A törvény mibenlétének azonban a Rechtsstaat gyakorlatában nincsenek tartalmi kritériumai: a jogszabály nem attól jogszabály, hogy összhangban van valamilyen jogon kívüli, morális elvekkel, hanem attól és csakis attól, hogy a megfelelő személy (vagy testület) a megfelelő eljárások után alkotta meg. Ennyiben a jog tartalma konvencionális. A Rechtsstaat a jog és a morál elválasztásának tételén nyugvó, jogi pozitívizmus ideális megvalósulása.

A modern, alkotmányos állam jellemzésére nem alkalmas ez a koncepció. A modern alkotmányosság meghatározó sajátossága, hogy az alkotmány nem csupán az államszervezetről intézkedik, hanem a polgárok emberi jogait is rögzíti, és kijelöli azt az instanciát (az Egyesült Államokban, Kanadában, Japánban és másutt a Legfelsőbb Bíróság ez a testület, Európa kontinentális országaiban az Alkotmánybíróság), melyhez a polgárok alkotmányos alapjogaik megsértése esetén jogorvoslatért folyamodhatnak. Az államszervezetre vonatkozó rendelkezések jó része valóban konvencionális, ahogyan a jogi pozitívizmus elvárja. Az alkotmányos alapjogok azonban nem konvencionálisak. Az emberi jogok fogalmai a politikai morál körébe tartoznak, etikai jelentésük van, melyet pusztán grammatikai elemzéssel lehetetlen kimeríteni: értelmezésük filozófiai vállalkozás, a politikai filozófiára tartozik. Ha ettől az interpretációs rétegtől megfosztjuk őket, az alapjogi tételek nem szolgálhatnak kellő védelemmel a sérelmes intézkedések ellen. Nem határoznak meg az államot (a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat egyaránt) korlátozó jogokat, legfeljebb valamiféle jogalkotási ideált, melyet a törvényhozás vagy követ, vagy nem, tetszése szerint. Nem azt mondják meg, hogy az államnak így és így *kell*, csupán azt, hogy így és így *kellene* bánnia a polgáraival.

Íme egy példa. Tegyük fel, hogy a parlament, a vesebetegségek növekvő gyakorisága miatt, a következő törvényt hozza: minden 16 évnél idősebb polgár egészségügyi adatait össze kell gyűjteni egy központi adatbankban, s ha egy ember veseátültetésre szorul, ki kell választani azt a személyt, akinek a veséje a beteg szervezetével a

leginkább kompatibilis, és végre kell hajtani az átültetést. Alkotmányos jogot sérti-e ez a törvény? Nem ismerek alkotmányt, mely kimondaná, hogy szervátültetés csak a donor önkéntes hozzájárulásával végezhető. A Magyar Köztársaság alkotmánya biztosan nem tartalmaz ilyen rendelkezést. Magában foglalja viszont az élethez és az emberi méltósághoz való jogot, valamint az alapvető szabadságokat. A kérdés tehát az: következik-e ezekből az elvekből, hogy az egyénnek kizárólagos joga van a teste (s így annak szervei) fölötti rendelkezésre? Grammatikai elemzésükből semmiképpen. A konklúzió levonásához arra van szükség, hogy határozott filozófiai koncepcióval rendelkezünk az emberi jogokra támasztott igény alapjáról, e jogok természetéről és jelentőségéről. Ha az alkotmány értelmezése nem támaszkodhat ilyen premisszákra, akkor a szervadási kényszer alkotmányellenessége nem mondható ki: a törvény nem helyezhető hatályon kívül, legfeljebb annyi állítható, hogy kívánatos lenne, ha a parlament visszavonná. Ám ez az alkotmányos demokrácia botránya volna.

Így tehát a modern, alkotmányos államok ideálja olyan szövegértelmezési kánonok javára szelektál, melyek magukban foglalják az emberi jogok filozófiai interpretációját. Ez az ideál határozott politikai morált tartalmaz, a polgárok mint egyenlő személyek iránti tisztelet morálját, s az alkotmány alapjogi tartományában – ahová a semlegesség elve is tartozik – a szövegértelmezés nem végezhető el annak a kérdésnek a megválaszolása nélkül, hogy miben áll e politikai morál legjobb filozófiai interpretációja. Ha a semlegesség alkotmányos követelmény, akkor tartalmának és hatályának meghatározásában fontos szerepet kell játszania a filozófiai doktrínának, mely az alapjogi rendelkezéseket igazolja és értelmezi.

Ez nem jelenti, hogy az alkotmányba minden beleolvasható, ami az emberi jogok vonzó filozófiai interpretációjából következik. Az alapjogok autoritatív értelmezésének intézményes hagyománya van, s az újabb értelmezéseknek nemcsak az adott problémáról kell számot adniuk: harmonikusan illeszkedniük kell a korábbi döntések sokaságához. A filozófiai interpretációnak nincs kötelezően tiszteletben tartandó időbeli dimenziója; a múltbeli interpretációk nem kötik. A jogi interpretációt viszont megkötik a múltban felhalmozódott precedensek. Ám ebből csak annyi következik, hogy a jogi interpretációhoz a filozófiai elemzés nem *elégséges*; hogy *szükséges* sem volna, azt megállapításaink nem tartalmazzák. A jognak abban a tartományában, melyet az alkotmány alapjogi része fed le, jog és morál pozitivista elválasztása nem vihető végig.

Innen érdekes tanulságok adódnak annak a vitának a számára, mely a hazai jogelméleti irodalomban a magyar Alkotmánybíróság „aktivista” szövegértelmezési stratégiájáról folyik. Ezekkel azonban most nem foglalkoznék. Csupán azt a tanulságot szeretném összefoglalni, mely a jelen írás kérdésére nézve következik a fentiekből. Ez abban áll, hogy a semlegesség elvének politikafilozófiai meghatározásával kapcsolatos nehézségek nem tehetők zárójelbe: szembe kell nézni velük.