

Szabadságunk garanciája: Az állam semlegessége

„Nem arról van szó, hogy győzzünk,
hanem hogy meggyőzzük egymást.”
(Lamennais)

Kis János könyve* bevezetőjében a politikai problémák filozófiai relevanciája és a (morál)filozófia alapkérdéseinek politikai involváltsága mellett érvel:

„...a filozófia bensőséges kapcsolatban van az- zal, amit elvi politikának, érvelő politikának ne- veztem. Aki a szellem ormairól közömbös tekin- tettel kíván lepillantani kora politikájára, ne fog- lalkozzék filozófiával.” (11. o.)

Bár én, mondjuk, a matematikai logika apoliti- kus képviselőit nem tiltanám ki a filozófusi pályá- ról, az kétségtelen, hogy a látszólag legabsztrak- tabb morálfilozófiai alapítételek – az emberi auto- nómia, az emberek egyenlő erkölcsi méltóságá- nak posztulátuma – közvetlen politikai (vagy poli- tikai) is interpretálható) konzekvenciákkal jár- nak, s magának az érvelési kötelezettségnek a fel- állalása egyféle filozófiai elkötelezettséget jelent a politikában: az irracionális tekintélytisztel- et, a reflektálatlan engedelmesség elutasítását valló kritikai racionalizmus mellett.

Am állampolgárként, egyazon politikai közös- ség tagjaként együtt kell élniük a különféle világnézeti, eltérő értékrendű, különböző kultúrájú és életfelfogású embereknek – vannak pluralista társadalmi berendezkedések, de hogyan lehetségesek, fogalmazhatnám át kantiasra a könyv „transzcendentális főkérdését”. Előrebo- csátom, hogy a szerzői által adott válaszok és ér- vek számomra meggyőző volta ellenére is ko- mely kétségeim maradnak az illetően, hogy egy akármilyen jól argumentált liberális álláspont el- fogadhatóbb lesz-e azok számára, akik nem egyszerűen a liberalizmust, hanem a bármely áll- láspont mellett érvelési kötelezettséget vetik el – márpedig Kis számára egyik legfontosabb szem- pont, hogy az ellentétes vélemény képviselője is belássa: a szabadelvű opció mellett szóló érvek intellektuális ereje egyszerűen lehetetlenné teszi intoleráns álláspontja fenntartását. Csakhogy igen nehéz sakkban legyőzni azt, aki csapd-le-csacsit játszik, intellektuálisan meggyőzni azt, aki a tnek és sérthetetlennek tekintett alapértékei mellett racionális érvelést is (nem beszélve egy esetleg ellentétes értékrend védelmezéséről) szentségtörésként és nemzetgyalázásként, rendőri ügyként kezelendő aberrációként értékeli, mivel a mindenkor „mi” alapértékeit csak átérezni lehet, s más, mint a reflektálatlan azonosulás, elképzel- hetetlen a közösség tagjai számára.

Úgy vélem, ezen attitűd jelenti az igazi kihí- vást a tolerancia mellett érvelők számára, mert az intolerancia mellett érvek – az egy szkeptikus fi- lozófus számára felfoghatatlan csodák „bizonyítá- sa” egyazon nyelvi játék részesei –, az egymást meghallgatni és megérteni képes gondolkodó lé- nyek közösségéé. Ebben a közösségben sem szükségzerű a társadalmi tolerancia és az állami semlegesség diadala, de legalább elgondolható.

A kötet első fele az „Elmélet” címet viseli: azon hagyományos „nagy filozófiai témák mo-

dem meg- vagy újrafogalmazását tárgyalja, melyek kétezer-öttszáz éve az európai filozófiai tradí- ció központi kérdései (lehetséges-e az igazság di- adalát logikán kívüli eszközökkel elősegíteni; az emberi élet értelme, értéke, és az emberi önren- delkezési jog érvényesülése, olyan határszituáci- ókban, mint az öngyilkosság vagy az eutanázia), illetve olyan, csak a legújabb korban felmerülő problémák vitatását, mint a multikulturaliz- mus/multinacionalizmus kérdése, illetőleg a tolerancia – pontosabban az állam semlegessége – kiterjeszhetősége az életformák pluralizmusá- nak olyan formáira, melyek a legősibb előítéleteket, tabukat érintik (homoszexualitás). Persze az elmélet és az „alkalmazások” frontvo- nala nem éles: a teoretikus témák közül a tradici- onális toleranciaelméletek újrarendelését jelentő *Erkölc, hit, tolerancia* című nyitófejezet közvet- lenül kapcsolódik az 1993-as „szektavitához”, amikor is a mindenne kiterjeszhető „destruktív” jelzővel kívánták kizárni a „nagy”, történelmi egyházak és a kormánypártok képviselői a szá- mukra teológiailag elfogadhatatlan (ez egy hitvi- tában teljesen jogos szempont) és politikailag nemkívánatos kisegyházakat az államilag elis- mert felekezetek közül (számomra a jó Jefferson- féle hagyományoknak megfelelően persze az vol- na a politikailag elfogadható, ha az államnak egyetlen egyház elismeréséhez vagy el-nem isme- rééséhez sem volna joga).

„Tanulmányomat a *szolidaritás gesztusának szántam. Azokkal kívántam közösséget vállalni, akiket a megbélyegzés és kizárás veszélye fenyegetett, három évvel az első szabad választások után, az új magyar demokrácia nagyobb dicsőségére.” (21. o.)*

A Kis János által képviselt „liberális megköze- lítés” e terepen halad a legbiztonságosabban: az érvek fő irányát Montaigne-től Millig, Locke-tól Constant-ig gondosan kijelölte az újkori sza- badelvű szellem minden reprezentánsa. Persze a tolerancia melletti klasszikus érvek kizárólag teo- retikus-teológiai vélemények – és közbünynt nem involváló rítusok – teljes szabadságáról szö- lnek, olyan mai vitatémákra való alkalmazásuk, mint például az abortusz, nemigen elképzelhető. Montaigne szkeptikus érve arról és csak arról szól, hogy a hitviták tárgyában való „véleményel- téréstünk nem oly nagy dolog, hogy azért le kelle- ne mérszárulnunk egymást”. Az abortusz tolerál- hatósága nem teológiai disputa számára – feltehetően Locke-hoz hasonlóan a türhetetlen, mert az emberáldozathoz hasonlatos közbünynt kategóriájába sorolná (vö. 34–35. o.). A korabeli francia „politikuskok” békeérve vonatkozásában megalapozottabbnak látom Kis kritikáját: való- ban, ha bizonyítható volna, hogy a kényszer, a másbitűekkel szembeni intolerancia éppúgy (vagy még inkább) biztosítani tudná a társadalom békéjét, akkor a nem önértékként, hanem csupán instrumentálisan igényelt tolerancia, mint a köz- nyugalom fenntartásának nem adekvát eszköze, könnyen elvethető.

A szkeptikus és a politikai-pragmatikus toleranciaelv nem is igazán veti fel azt a dilemmát, amit Kis „erős tolerancia” problémájának nevez: tudniillik, hogy én szilárdan meg vagyok győződ- ve valamely (leginkább vallási) véleményem igaz, minden emberre érvényes, sőt feltehetően egyedül üdvözítő voltáról, s mégsem jogos azon igényem, hogy ezen meggyőződésemet más em- berekkel – leszámítva a logikus érvelés eszközét – elfogadtassam. Montaigne a maga „mit tudom én?”-jét biztosan nem tekintette univerzálisan ér- vényes hitelnek, a „politikuskok” pedig nem tö- rődtek azzal, hogy a versengő hitek közül melyik

az igaz hit, csupán azzal, hogy híveik ne borítsák fel az állam rendjét. A Hosszú parlament hitvitái- ban először az independensok dolgozták ki a „hit- re kényszerítés lehetetlenségének argumentu- má”, amit Locke is változtatlan formában átvett. Míg meggyógyulhatok egy gyűlölt gyógyszer be- lém kényszerítése révén, lelkem nem nyerhet üd- vösséget egy kikényszerített konfesszió jó- vagy rosszvoltából, mert az inkvizíciónak hazudhatok hitet, de Istennek nem. Kis János ellenetése, hogy bizonyos rítusok betartatása, mint a vallási ortodoxia fenntartásának eszköze nem fér bele a locke-i érvrendszerbe. Kétségkívül csupán a szer- tartásokon való kényszerített (tehát képmutató) részvétel negatív példája szerepel a *Vallási tole- ranciáról* fit levelében, illetve a közbünynt invol- váló (emberáldozat, csonkítások, gyűjtogatás) szertartások tilalma.

A kelet-afrikai muzulmánok rituális leány- csonkító gyakorlatára alkalmazható a Locke-féle tilalom a közbünyntények vonatkozásában – és ez esetben én osztom a liberális felfogás ösének nem teljesen multikulturális felfogását. Az embe- ri/egyéni szabadságjogok és a kollektív jogok le- hetséges konfliktusáról még lesz szó a későbbiekben. Ha nem túlvilági, hanem e világi üdvösség-üdvözülés a kényszer téje, akkor Kis János szerint nem áll a locke-i érv. Csakhogy Locke-nál a gazdasági sikert nem a közhatalom kényszeríti ki, hanem a gazdaság öntörvényű működése az, amely dönt a sikeres és nem sikeres és világi választások túléléséről: nem azért igazsá- gos az amerikai földnek a fehér, angolszász pro- testánsok kezébe jutása, mert azok európaiak és keresztények, hanem mert ők többet tudnak termel- ni a kérdéses földdarabon. Ez is nagyon csú- nya intoleranciához vezet, ám ennek a logika- nak semmi köze az igazság (üdvösség) kikény- szerítése kérdéséhez. Nem a haladás érdekében alkalmazott kényszer (Locke-nak sem igen tulaj- donítható) tétel kritikája, hanem éppen a kény- szermentesség, a tökéletes vélemény szabadság, mint a tudás haladásának legbiztosabb módszere J. S. Mill *A szabadságról* című művének alapézi- se. Az emberi tudás tévedések és önkorrrekciók hosszú folyamatának terméke: egy hamisnak hitt nézet elhallgatása éppoly bűn az igazság érvényre juttatása szempontjából, mint egy nyilvánvaló igazság betiltása. Hisz az első esetben a hatalom megfoszt minket a képtelenség cáfolatának intel- lektuális örömetől, s attól, hogy mi magunk győződhessünk meg igaz vélekedésünk igazolha- tóságáról. Ez az argumentum fontos szerepet fog játszani a náci beszéd – állami – tolerálhatóságá- ról szóló tanulmányban: ha a társadalom képes intel- lektuálisan és morálisan visszautasítani a rassz- izmust, az hatékonyabb, mint a jogi szankciók az „önkényuralmi jelképek”, illetve a nemzeti-faji és vallási gyűlölség szítása ellen. Kis János fő ellen- érve a milli „Szabadságról” gondolatmenetével szemben egyrészt a klasszikus kritika nyomvonala- n halad, melynek lényege a haszonelvűséggel való összeegyeztethetőség problémája (igazság elhallgatása evidens közérdek – például inflációs pánik megakadályozása – érdekében), illetőleg is- mét a gyakorlatokra-rítusokra való kiterjeszhető- ség vitatása (mondjuk a teljes és a hűsös edények szeparálására vonatkozó előírások nemigen lehet- nek részesei annak a szabad vitának, melynek vé- ge az igazság diadala). Fontosabb Kis azon meg- jegyzése, hogy a klasszikus érvek „pragmatikus természetűek”, feltételeznek valamely közös célt (az állam belső békéjét, az igaz hit terjedését, tu- dásuk haladását), és kimutatják, hogy az intole- rancia nem szolgálhatja vagy egyenesen veszé- lyezteti a kitűzött cél megvalósítását”. (39. o.)

* Kis János: *Az állam semlegessége*. Affantisz, 1997. East-European Non-Fiction, 430. o.

Sőt, mint a békeargumentumnál már szó volt róla – s ez R. P. Wolffnak *Túl a tolerancián*, illetőleg *A liberalizmus nyomorúsága* című műveinek központi érve –, ha bizonyítható volna az intolerancia célszerű volta, akkor a tolerancia-érvek ezen típusa eslesne. Véleményem szerint a klasszikusok közül egyedül a cambridge-i platonistáknak sikerült a szellemi szabadságnak „szubsztantív”, nem instrumentális védelme, de olyan erős metafizikai előfeltevések folyományaként, melyek Locke, de különösképp Mill számára minden bizonnyal elfogadhatatlanok. A neoplatonizmusban az emberi természet méltóságát az isteni racionalitásban való participáció biztosítja, így aki egy más hiten lévő embertársát üldözi az ő hitéért, közvetlenül Istent (képmását) sérti, és ez a sacrilegium, nem pedig a szentségsértőnek tartott tanok hirdetése. Akinek nem áll rendelkezésre ilyen stabil platonikus világgép, annak más típusú érveket kell újragondolni a klasszikus kellektárból.

Nem kívánom végigkövetni az összes elemzést, a „károkozás” című elvi argumentumot azért emelném ki, mert a náci beszéddel kapcsolatos, úgymond ultraliberális álláspont ellenében ezt a milli érvet szokták idézni: feltéve, de meg nem engedve, hogy a fajelmélet szabad hirdetése is ozzájárulhat – például nyilvános cáfolata révén – az igazság győzelméhez, a másik milli kritérium, a másoknak való károkozás, mint az individuális szabadságának szakrális határa mércéjén biztos megbukik, mert az nehezen tagadható, hogy a holocaust sújtotta országokban mérhetetlen szenvedést okozhat a vérszokszak jelképeinek, szóhasználatának újraélesztési kísérlete.

A „károkozás” milli érve könnyen alkalmazható kurrens vitáink egy részében (pl. a dohányosok szabadsága önnön tüdejük tetszőleges rongálása, de egyetlen nem dohányosost sem veszélyeztethetnek), ám kétséges érvényessége mondjuk a dohányreklámok vonatkozásában: a vélemények piacát gazdagító-kínálatbővítő tévedések analógiájára biztosan tolerálható, ám ha igaz a fiatalok káros befolyásolását állító tétel, akkor a tiltás igazolható. Még élesebben vetődik fel a kérdés, ha életformáját nem csupán egyéni variánsnak, hanem az általános erkölcsi elvek egyetlen igaz inkarnációjának tekintő nézetek egymás mellett éléséről van szó: Kis példája szerint „Ha saját hite, meggyőződése szerint mindenki helyesen él, akkor a két csoport között nem csupán az az a különbség, hogy más és más – egyazon esetben nem egyesíthető – erkölcsi képviselnek. Hanem az is, hogy az aszkéták szükségképpen rosszallják a hedonisták életmódját, és viszont.” (47. o.) Azt hiszem, hogy a viszony nem szimmetrikus, és épp ez teszi feloldhatatlanná (vagyis a Kis János képviselte koncepciónál nehezebben megoldhatóvá) az ellentétes életstratégiák kohabitációját. Nyilvánvaló, hogy a vallási aszkézis képviselője kárhóztatja a világi hedonista életvitelt, de nem tud elképzelni egy épelméjű hedonistát, aki élvezetre akarná kényszeríteni önsanyargatásra hajlamos polgártársát. Ahogy az abortusz vagy az eutanázia szabadságáért küzdők sem azt szeretnék, hogy mindenki, a fentieket morálteológiai megfontolásból elutasítók is, gyakorolják a vallásierkölcsei alapon bűnösnek tekintett tettet, hanem csak azt, hogy vallásos világnézetük követelményeit ne tegyék meg általánosan kötelező, jogilag is szankcionált normákká. Míg a fundamentalista felfogás nem elégedett meg kevesebbel: a nem Korán-követő nő is hordjon csadort, a nem ortodox zsidó se üljön autóbá szombatban, a nem praktizáló katolikus se élheszen a születésszabályozás eszközeivel.

A premodern mentalitás tulajdonképpen jobban megoldotta (a maga módján) ezt a konfliktust: a gettólakó zsidóktól a keresztény állam nem követelte meg a maga normái elfogadását, a mohamedán országok keresztény lakói relatíve nagyobb biztonságban élhettek saját hitelveik szerint, mint egy iszlám fundamentalizmus által sújtott területen a turisták. Éppúgy nem merült fel az egyik modell adaptálhatósága a másik közösség számára: Kis példájában az a kérdés, hogy a középkori lovag miért nem kereskedhet, illetőleg hogy a zsidó kereskedő miért nem viselhet lovagi fegyverzetet, fel sem tehető (manapság a multikulturalizmus némely szélsőséges képviselője tulajdonképpen ezt a középkori idillt szeretné visszaállítani: a különböző kultúrák – mindegyik a maga virtuális gettójában – az átjárhatóság minden lehetősége nélkül jelenek egymás mellett, az indián a rezervátumban, a néger a vudu szertartás szerint etc.).

Kis János természetesen a készen kapott társadalmi szerepekkel szemben az individuum szabad választására teszi a hangsúlyt, s a különböző társadalmi szerepet szabadon választó emberek morális egyenlőségének kantiánus tételére. Értékválasztásával én személy szerint tökéletesen egyetértek, csak azon halovány ellentétet fogalmaznám meg, hogy a tradicionális közösségek többsége nem fogadja el öndefinícióként a szabadon választott gyülekezet minősítést (a multinacionalizmus tárgyalásakor ez Kis Jánosnál is fontos szempont lesz), nem tekinti evidenciának a szerző „személy”-definícióját, miszerint:

„Csak az ember alkothatja meg a maga egyedi életét, aki nem kész szerepmintákat követ, hanem megkülönbözteti magát a kívülről kapott szereplehetőségektől: aki nem speciális kiváltságok (és korlátozások) címzettje, hanem minden más emberrel azonos, általános jogok (és kötelezettségek) alanya, azaz az újkori filozófia terminológiájával élve: személy.” (51. o.)

Éppen ellenkezőleg szerintük, az autentikus közösség nem az individuum választása, hanem a beleszületettség és a reflektálatlan emotív azonosság természetes adottsága (lásd MacIntyre „After Virtue”-ja és egyenmely komunitárius gondolkodó). Tehát ha az erkölcsi autonómia és a kritikai szabadság alapján fogadjuk el a másik embernek a miéntől eltérő értékrendszerű életfelfogását és hitvilágát, akkor olyan elvből indulunk ki a tolerancia és a pluralizmus igazolásakor, amely principium egy organicista-traditionalista közösségkonceptió képviselője számára elvileg elfogadhatatlan. *Mi* mondhatjuk, hogy a darwinizmus és a történelmi Biblia-olvasás, a szexuális felvilágosítás és a felvilágosodás filozófiája pusztán ismeretnövelő tantárgy az iskolákban, ám aki csak úgy látja saját vallási világnézete továbbbővítését biztosítva – mint az iszlám fundamentalisták vagy Andrásfalvy exkultuszminiszter úr (ld. 413. o.) –, hogy bizonyos ismeretek és tudásanyag megszerzését tilalmassá teszi, azt nehéz lesz meggyőzni arról, hogy az alexandriai könyvtár elégetett könyveiért kár volt, hogy nem feltétlenül lesz kurva az a kislány, akinek elmagyarázzák, melyek az elsődleges és másodlagos nemi jellegek, és hogy milyen higiéniai előírásokat kell követni a szüzesség megőrzése mellett vagy helyett. Csak a liberális felfogás vallja (legszébben Condorcet 1792-es „Oktatási tervezetében”), hogy „A társadalomnak azt kell biztosítania, hogy a felnövekvő gyermek elsajátítsa anyai kritikai készséget és annyi ismeret az övétől különböző világokról, hogy képes legyen eredendő kötődéseit vizsgálat tárgyává tenni, és vagy tudatosan fenntartani, vagy tudatosan módosítani. Más szó-

val, az autonóm személylé válás minimális feltételeiről kell gondoskodni.” (55. o.)

Még nehezebb a toleranciafeltételek biztosítása, ha a tudás birodalmából átlépünk a tettek mezéjére: míg az abortuszal kapcsolatos morális aggodalmakat képes vagyok átézni, az már semmiképp sem felfogható vagy pláne elfogadható számomra, hogy miért kellene nekem a poklok kínját átélnem azért, mert egy némely polgártársam lelki komfortját zavarja, ha én nem kívánom a testi szenvedés és a morális megalázottság minden stációját végigjárni. Kis János érvelése mind e tanulmányban, mind az Eutanázia-cikkben kristálytisza – mindazok számára, akik nem tekintik a testi szenvedést (s nemcsak a magukét, ami természetesen szuverén jogok, hanem mások kínját is) valamiképpen megtisztító, üdvözülést elősegítő dolognak, mert ez utóbbiak egyszerűen nem hajlandók elfogadni az előnyök és a hátrányok súlyát mérlegelő logikát. Persze mondhatjuk Kis Jánosnak, hogy „A köztársaság csak úgy válhat politikai közösséggé, ha az emberi méltóság megbecsülése és a tolerancia a polgári erkölcsök részévé válik; ha a margón kívülré helyezi magát az, aki ezeken a normákon túlteszi magát.” (63. o.)

Ám ez a posztulátum mit sem változtat azon a tényen, hogy a politikai közösséget az „erkölcsök kikényszerítése”, a homogén morális (esetleg vallási) értékrend bázisán definiáló intoleráns nézetek nemcsak hogy nem kerültek margóra, hanem – Rousseau-val szólva – „az empirikus többségi akaratot” reprezentálják. A kötet vége felé szereplő „Szivárvány-teszt” ennek szomorú bizonyítéka, és a – klasszikus liberalizmus argumentumtárazatánál jobban kezelhető – „szekta” is. Vajon milyen eszközökkel kívánták kizárni az újabb, kisebb egyházak létrejöttét a nagy, történelmi felekezetek? Az állam határozza meg a még elfogadható teológiai tételeket, krisztológiai koncepciókat, s ami ebbe nem fér bele, az rendőrileg üldözendő? Már Cromwell is azt mondta a katolikusokat feljelentő puritánjainak: „Milyen eszközzel csábítják el hiveiteket a gaz katolikusok? – Hát a prédikációikkal. – Akkor prédikáljatok vissza nekik.” A „világi kar” segítségül hívása a hitvitákban csak az intellektuális gyengeség jele. Egyetlen esetben elképzelhető az állami beavatkozás számomra: ha azt a szabadságot, amit a történelmi egyházakból kilépő és valamely új szektához csatlakozni vágyó polgártársunk számára megkövetelünk, az eme szektából távozni kívánóktól meg szeretnénk vonni. Egyetértek Kis Jánossal abban, hogy alkotmányos alapelveink legfontosabbika forog veszélyben, ha az állam állást kíván foglalni a felekezetek közötti hitvitában, s az egyik fél mozgósítani tudja az állam erőszakhatalmát vetélytársai ellen. Innen már csak egy lépés, hogy filozófiai iskolákat, művészeti irányzatokat stb. is „destruktívnak” lehessen minősíteni, és ekkor ott vagyunk, ahol a XX. századi totalitarizmusok ránk szakadtak – vagy jobb (?) esetben valamely fundamentalista teokráciában találjuk magunkat. Csak az állam semlegességének alkotmányos alapelve zárhatja ki e történelmi tévutat.

Az állam semlegessége, Kis János könyvének címadó tanulmánya sokat finomodott érvrendszerében a Politikatudományi Társaságban tartott éven előtti előadás óta. Nagyon fontos az a történelmi felvezetés, mely az állam semlegességének követelményét a toleranciaelv továbbfejlesztéseként interpretálja. Ez a különbségtétel egyébként csak terminológiáját tekintve újítás: a XVIII. század végén Condorcet és Jefferson egyaránt azért vetették el az állam toleranciai kötelezettségének elvét, mert az feltételezi, hogy valami szerinte rosszat

kénytelen eltérni a politikai hatalom: ők a vallás- és vélemény szabadság korlátozhatatlanságának eszméjét tették a tradicionális toleranciaelv helyébe. Az állam nem megengedi a tévesnek tartott hit hirdetését, hanem nem engedheti meg magának, hogy hitbéli kérdésekben állást foglaljon. A mai, erősebb megfogalmazás ezt immár az életformák, életcélok szférájára is kiterjeszti: „Nem az állam dolga, és nincs is megengedve számára... hogy ideálokat állítson az egyének és a közösségek elé, és erővel kényszerítse ki ezek megvalósítását.” (74. o.) A liberalizmus eme neutralista felfogása áll minálunk a konzervatív kritika keresztjében: a nem erkölcsprédikátor állam úgymond szükségképpen erkölcsromboló. Az a semlegességet indokló posztulátum, hogy egy demokratikus állam polgárai egyetlen csoportját sem bélyegezheti meg nonkonformista hite vagy hitetlensége miatt, eleve elutasítatik: az erkölcsbíró állam létele épp az szolgálja, hogy megbélyegezze azt, aki kilóg a sorból. Az igazságosság procedurális szabályai helyett a „szubsztantív”, a lényegről döntő osztó igazságosság hívei nemigen fogják elfogadni ama rawlsi tételt, hogy „A modern társadalmakban nincs olyan világnézet, melyet értelmes emberek el tudnak fogadni, s amely ugyanakkor ne volna összeegyeztethető a liberalizmus politikai elveivel”

K... János a semlegességet bíráló nézetek közül azokat veszi sorra, melyek szintúgy értelmi érvekkel, a diszkurzív logika eszközével kritizálják a neutralista felfogást, mint például az inkoherencia érv (lehetetlen a semlegesség bevezetése semleges argumentációval – azaz eleve fel kell tételezni az állam világnézeti neutralitását a be nem avatkozás levezetéséhez), vagy a trivializálást állító érv, miszerint a semlegességi koncepció lefokozta a vallási hitek relevanciáját, amennyiben csak az illető vallási közösség számára tartja elfogadhatónak valamely tilalom betartását, például az abortusztilalmat a hívők vonatkozásában, ám a nem hívő választáspártiak esetében nem. Az alapkérdések ezen lényegi aszimmetriája (a fundamentalisták mindenkire rá akarják kényszeríteni dogmáik gyakorlati következményeit, amíg a szkeptikusok értelemszerűen nem szeretnék általánosan kötelezővé tenni a kritikus kételyt és az ebből származó megengedőbb gyakorlatot) nemcsak Kis János könyvében bizonyul feloldhatatlan dilemmának: a későbbiekben döntő érvelés, a tehervállalás arányairól és aránytalanságairól (nem súly: a b teher a másokon és mások által végzett abortusz tényének tudomásulvétele egy magzatvédő számára, mint a kényszerből kihordott terhesség egy megerőszkolt nőnek) csak annak szemében számít racionálisan diszkutálható dogmaként kezeli az élet szentségét a fogantatás pillanatától kezdve. Azaz kizárólag azok esetében, akik hajlandóak részt venni a racionális vitában a másik fél morális megbélyegzése, erkölcsi kommunikációja („gyilkosok”) nélkül.

Filozófiailag fontosabb a semlegességgel

szembeni komunitárius érv, mely ma egyre gyakrabban vetődik fel Magyarországon is: a közösségi célok, a közbiztonság és a kötelességek elűnének ama liberális berendezkedésben, mely csupán egyéni célokat, individuális választásokat ismer, és a politikai közösség tagjait összekötő szabályként csak az igazságosság formális reguláit és a személyes szabadság biztosítékait, az eljárás pártatlanságát tartja számon. A liberális válasz erre az ellenvetésre az lehet, hogy az igazságosság elveinek tiszteletben tartása éppúgy a közjót képviselheti a politikai közösség számára, mint bármely más, a komunitáriusok által igenelt tradicionális kollektív érték. Nehezebb Kis szerint a perfekcionista érvre adandó válasz, mely a versengő magánérdekek ideológiai semleges társadalmában nem látja biztosítottak olyan, nem valamely konkrét világnézethez kötődő értékek támogatását és fennmaradását sem, mint a művészetpártolás vagy a környezetvédelem. Kis a semlegesség olyan koncepcióját szeretné felvázolni, melybe belefér, mondjuk a művészetek állami mecenatúrája, a műemlék- és környezetvédelem. Magam is ezt tartom vonzó ideálnak, csak éppen attól tartok, hogy az én operabérletem állami dotációjával szemben vagy ugyanazok az érvek hozhatók fel, mint az egyházfinanszírozás vonatkozásában (a felekezeten kívüliek, illetőleg a heavy metal kedvelői miért finanszírozzák a hitéletet vagy az operarajongók hobbiját?), avagy mellette is olyan típusú megfontolások, melyek nem zárják ki olyan könnyen a vallási szertartások állami dotációját: egy gótikus katedrálisban tartott gregorián koncertre (mely mise keretében hallható) 90 százalékban áll az egyetemes, minden polgár számára érvényes érték meghatározása, azaz a művészetek támogatásának neutralista felfogásban is védhető pozíciója. Nehéz lehet kiszámítani azt a hányadot, ami csak a római katolikusok számára élvezhető a szertartásból, azaz aminek a semleges állam által tilos a támogatása. Persze a filozófiai fejtegetéseket nem érinti a százalékszámítás nehézsége: csak azt szerettem volna érzékeltetni, hogy a finoman felvázolt analitikus disztinkciók a napi élet durva törésvonalai mentén nem mindig látszanak világosan. Mondok egy köznapian triviális példát annak illusztrálására, hogy Kis János példatára és illusztrációi miatt tündöklik fel problémamentesen azon alapeseteket, melyekben a napi életben minden, csak nem konfliktusmentes az értékpreferenciák békés egymás mellett élése: az értékpluralizmus egyszerű esete a zenei ízlés különbözősége. Kislend a halk preklaszikusokat kedvelő filozófus elme egy diszkóba, és megállapítja, hogy ugyan semmi oka morálisan megbélyegezni a csápoló fiatalokat, ám ő személy szerint haldogtalan itt, hát hazamegy. Ám mit tesz jobb sorsra érdemes transzcendentál-filozófusunk, ha a diszkó költözik otthona mellé, és hangerejével egyszer s mindenkorra lehetetlené teszi mind a Bach-korolok élvezetét, mind az életformák pluralitásáról való toleráns elmélkedéseket? Márpedig az életstílusok és ízlések napi út-

közésének ezek a paradigmatis esetei: nem a Varázshegy és a kettős spirál hívei mérsárolják le egymást, manapság már nem is az antitritáriusok és a szentháromsághívők, hanem a másik hangosságát, ételeinek szagát, agresszívnek érzett stílusát a maga szomszédságában elviselni képtelen indulatok szabadulnak el. Persze a polgárokat nem köli az állam kötelező semlegesége, ám az igazságosság absztrakt szabályainak alkalmazása ezekben a könnyűnek ítélt, nem az erős (világnézeti) tolerancia tartományába sorolható esetekben sem triviális (például a szegregáció tilalmának klasszikus liberális elvét is lehet liberális ellenérvekkel gyengíteni: az életformák pluralitása magában foglalhatja a csendrendre vágyók életstílusának védelmét is) A társadalmi intolerancia ugyan nem semmisíti meg, de alaposan gyengítheti az egyenlő elismerés tézisének hatékonyságát, mely Kis megfogalmazásában így hangzik: „Az állam el kell ismerje, hogy a politikai közösség tagjaiként minden polgára mindenki mással egyenlő státussal rendelkezik.” (90. o.) Amiből következik, hogy az államhatalom képviselői publikus szerepük során egyetlen vitatott világnézetet, életmódot etc. sem helyteleníthetnek. Csak olyan értékeket támogathatnak, melyek nem rivalisai más értékeknek (például művészetek). Mivel „a művészetek mellett állásfoglalás nem vonja maga után, hogy más nézetek, melyek más kulturális formáknak kedveznek, alacsonyabb rendűek volnának”. (95. o.) Hacsak nem magával a művészetnek a definíciójával: a giccs vagy az akciófilmek kizárása az állami dotációból azért valamiféle értékítéleten alapul. A semleges államnak helyeselni sem szabad világnézeteket vagy életformákat, ha ezen véleménye maga után vonja más világnézetek stb. helytelenítését (97. o.), illetőleg tilos olyan gyakorlati előírások megszabása, melyek igazolása egyik vagy másik világnézet mellett vagy elleni állásfoglalást involvál (csak kérdés: vajon a monogám házasság egyedül legitim formaként való elismerése nem ilyen?).

A liberalizmus emberképe feltételezi az emberi természet szabadságát és racionalitását, s ennek folyamánaként a szabad és racionális választások egyedül emberileg elfogadható voltát. Ebből az antropológiai alapulból levezethető a kívánt liberális konklúzió, de csak ebből: ellentétes emberi természetfoglalomról (például az eredendő bűn dogmája, az ember végtelen mallebilitásának tézise) a tekintélyelvű dresszúra, a kívülről irányított drilla vezethető le. „A liberális elmélet szerint az embereket úgy kell kezelni, mint autonóm személyeket, akik képesek ésszerűen kialakítani, kritikailag felülvizsgálni és a gyakorlatban követni saját elgondolásaikat arról, hogy mi jó és értékes az emberi életben.” Ezen elvből dedukálható a humanista posztulátum, minden más ember választása értelmes voltának a feltételezése (101–102. o.): a modalitásokkal (kell, posztulátum) egyetértek. Talán csak kissé jobban oda kellene figyelni azon hangokra, melyek éppen a világi humanizmust te-

FILMSOROZAT AZ ÖRÖKMOZGÓBAN

Bertolt Brecht-műhely

A Goethe Institut Budapest támogatásával

Március 6., 20.30.

A fodsászalon misztériumai (1923). Rendezte: Bertolt Brecht és Erich Engel.

Uhu! Wampe vagy kié a világ? (1932). Rendezte: Slatan Dudow.

Március 7., 18.30.

Magánfilmek (1928/1929) Bertolt Brecht hagyatékából.

I háromszoros opera (1931). Rendezte: Georg Wilhelm Pabst.

Március 9., 18.30.

Ízületi étele (1947). Rendezte: Joseph Losay.

lyberberg Brechtnél lorgal (1953/93).

Történelmi részletek a Berliner Ensemble Puntilla úr és szolgálja, Matti

(1949). rendezte: B. Brecht.

Ósfaust (1952. rendezte: Egon Monk), valamint

Az anya (1951. rendezte: B. Brecht) című előadásából.

Március 10., 18.30.

Rövid film (1953).

Canar asszony puskái (1953). Berliner Ensemble. Rendezte: Egon Monk, művészeti vezető: B. Brecht.

Macskaórok (1957). Erwin Strittmatter komédiája, rendezte Bertolt Brecht.

Március 12., 18.30.

Az Anya (1958). Berliner Ensemble. Rendezte: Bertolt Brecht.

Március 14., 18.30.

Kurázs mama (1961), 148.

Berliner Ensemble. Rendezte: Brecht és Erich Engel.

Március 24–26.

BUDAPESTI NEMZETKÖZI KÖNYVFESZTVÁL

A Frankfurti Könyv vásár nemzetközi osztálya kiállításának súlypontja: Ne hagyjátok magokatól létevezetn! – könyvek Bertolt Brecht életéről és művéről.

I. rész: Dobszó az éjszakában.

II. rész: Az igent mondó/A nemet mondó.

III. rész: Menekültek beszélgetnek.

A Bertolt Brecht születésének 100. évfordulója alkalmából összeállított különgyűjtemény 69 németországi, svájci és osztrák kiadó, 269 Brecht életével és műveivel foglalkozó kiadványát mutatja be.

A Frankfurti Könyv vásár

a Német Könyvkereskedelmi Börzeegyesülete Kiállítás- és Vásárszervező Irodájának kiállítása, a Német Szövetségi Köztársaság különgyűjteményének támogatásával.

kintik a legfőbb eszmei ellenfélnek. A Kis János által javasolt áthidaló stratégia, amit ő érdeklátásának nevez, amely általános terminusokba történő átfogalmazását javasolja a vitatott álláspontoknak, megint csak azon buktat meg, hogy meghatározó világnézeti nemcsak meg, hanem igénylik, hanem egyenesen visszautasítják a racionális és univerzalizisztikus nyelvre történő lefordításukat. Igazán éles viták esetében, a társadalmat megosztó vallási-metafizikai „végső” kérdések vonatkozásában nemigen látszik az a semleges mező, melyen a világnézetileg el nem kötelezett állam mozoghat: a paradigmaticus példaként is felfogható abortusz esetében vagy engedélyezi a terhesség korai stádiumában a művi vetélést, s ezzel a vallás-erkölcsi alapon állók szerint a gyermekvilákoságot, vagy tiltja azt, ezzel megengedhetetlen módon sértve a nők szabad választásának lehetőségét, örendelkezési jogát a választáspártiak szerint. „Hogyan kezelendő ez a nehézség? Politikai liberalizmus című művében John Rawls javasol egy megoldást. „A politikai hatalom akkor legitím, ha igazolása minden egyes polgár értelmére apellál.” (108. o.) Ám ezt csak úgy teheti meg, ha nem hivatkozik azon filozófiai előfeltevésekre, vallási vélekedésekre, melyek a modern társadalmat megosztják. Ha csak a mindkét fél által elfogadható információbázisra és érvelésre kell hivatkozni, már maga ez a kikötés is a kizárólag az „immanens” ismeretforrásra apelláló félnek látszik kedvezni, hiszen neki nem kell lemondani a kinyilatkoztatásra, valamely tévedhetetlen tekintélyre vagy a csodákra történő hivatkozásra. Tudomásul kell vennie viszont a vallás-erkölcsi képviselőjének, hogy az ő „tudásközössége” kisebb, mint a politikai közösség egésze, s ez utóbbi tagjaira nem kényszeríthető rá a hitbéli közösség különbejárható katekizmus. Ám miben különbözik ez a helyzet attól, amit a vallási vélemények „trivializálási” tételének nevezett Kis János, jelesül, hogy valamely vallás előírásai csak az illető közösségre vonatkoznak kötelezően, ahogy mondjuk a nem zsidóknak csak koloszerinszintjükre való tekintettel kell tartózkodniuk a disznóhúsevésztől? A nyilvános hozzáférhetőség téziseinek számomra igen, de úgy vélem, az emberföltötti eredetű normaforrás hívei számára nem nagyon elfogadható elve az „erkölcs a puszta ész határain belül” felvilágosodás kori feltevésén alapul. „Hivatalos megnyilatkozásoknak a polgárok összességével egybehangó (vagy annál tágasabb) tudásközösséghez kell kötődniük.” (116. o.) Magyarországon a nem európai konzervatív retorika éppen arra irányul, hogy a polgárok összességénél kisebb közösségeket – és csak azokat – tekintszen hivatkozási alapként: a nemzetnél szűkebb »nemzetit«, nem is beszélve a nemzeti közösségnél elvben jóval tágasabb »keresztény«-ről, aminek honi konnotációja Jézus Krisztus sem nagyon férne bele. Persze azt sem tudhatom bizonyosan, hogy az embernek egyenlő racionális képességeinek karteziánus „hite” és az ezen alapuló, értelmi belátást előfeltételező racionális döntésemélet elkötelezettjei számszerűen hogyan viszonyulnak a polgárok többségének tudásközösségéhez.

Azonban „a probléma nem epizemológiai, hanem etikai gyökerei.” (118. o.) Nem valószínű, hogy Hume-nak a „Csodákról” írt esszéjének valószínűségi számításai argumentumai alapján valaha is közelednének a magzatvédők és a választáspártiak érvei. Ezért szerepel kiegészítésként az összehasonlító teherpróba szabálya (119. o.) – ám ki tudná, és milyen patikamérleglen kidekázni, hogy a morálteológia alapjai nem általánosan kötelező érvényesülése miatti fájdalom kisebb-e a nem kívánt terhességet kihordani kényszerített leányanya kétségbeesésénél, és

hogy jogos-e magát a magzatot kivonni a megfontolások szempontjai közül (121. o.), mivel „Semlegességre azokkal szemben köteles törekedni az állam, akik életüket világnézeti meggyőződésük alapján rendezik be.” (121. o.) –, ami nyilvánvalóan nem mondható el a magzatról, bár jó okkal feltételezhetjük, hogy álláspontja közelebb állna a „szakadatlan nyilvános diszkusszió követelménye” javíthat ugyan az ország intellektuális és morális álláspontján (polgárai legalább beszélő viszonyban vannak egymással), de végső, világnézeti kérdésekben kilátástalan a konszenzus. A vallási fundamentalista sohasem fogadhatja el, hogy vallás-erkölcsi dogmái nem általánosan kötelező, jogszabály által előírt, Btk. által szankcionált szabályok, míg „a liberális intézmények rendező elve az egyéni autonómia és felelősség értéke, valamint az a tétel, hogy az állam polgárait, és kizárólag e világi javukat tűzheti ki céljául”. (125. o.) Ami az e világi javakat illeti, volna egy nagyon földhözragadt javaslatom a szabad választás jóvoltából megszületett kisdetek vonatkozásában: az állam semlegessége ne terjedjen ki a gyermektámogatásokra, és ahogy a művészetek pártfogása sem érti a neutralista elveket a szerző szerint, a recenzens úgy véli, hogy egyetlen legitím érv legyen az abortusz ellen: az anya és gyermeke anyagi biztonsága. Amihez aztán a polgárok egészénél kisebb tudás- vagy hitközösségek hozzátehetnek tetszőleges számú érvet a család vagy az élet szentségét illetően. A legrosszabb megoldás mindenképpen az, ha pénzügyi támogatás helyett az állam, úgymond erkölcsi nevelésre vállalkozik – persze jóval olcsóbb morálisan megbélyegezni a gyermeket nem vállalókat, mint materiálisan segíteni a gyermekes családokat.

A *Túl a nemzetállamon* címet viseli az elméleti elveket elemző első rész záróanulmánya: kiindulópontja az a vita, melyet a szerző Tamás Gáspár Miklóssal folytatott 1996 folyamán. Kettőjük pozícióját talán többek számára megvilágító történelmi párhuzamba állítva lord Acton és John Stuart Mill múlt századi polémijához hasonlítanám, mikor is lord Acton képviselte a manapság multinacionalizmusának nevezett koncepciót, míg Mill a liberális nemzetállam híve volt. Kis János szerint a nemzetállam „rendszeresen és következetesen megsérti a szabadság, egyenlőség és testvérség alapelveit, melyeken a liberális demokráciák legitimitása nyugszik.” (130. o.)

A politikai nemzet fogalma a népszuverenitás XVIII. századi demokratikus eszméjének testvére és a XIX. századi liberális nacionalizmus szellemi szövetségese: a szabad és egyenlő polgárok politikai közösségét jelenti, mely nem ismer különbséget az állam polgárai között „fajra, nemre és világnézetre”, valamint etnikai hovatartozásra nézve. Ennek az egyenlőségfogalomnak a paradigmája a francia forradalom alatti (illetve a múlt századi magyar és angol) zsidó emancipáció: az egyéni jogok azonosságán alapuló emancipáció előfeltétele kollektív jogok, avagy közösségkonstituáló kiváltságok tagadása. A klasszikus liberalizmus szerint a nemzetiségi azonosságtudat éppoly magánügy, mint a vallási hovatartozás: ahogy az állam közömbös polgárai vallási véleménye vonatkozásában (s ha nem az, nem lehet liberális), éppúgy teljes szabadságot ad minden polgára számára, hogy a magánéletben tetszőleges nyelven beszéljen, választott csoportidentitásának megfelelő kultúrát kedveljen. Csak hogy Kis érvelése szerint a kisebbségi nyelvhasználat nem szabadidőspori, az állam nem lehet neutrális nyelvével, ha az államigazgatás nyelve a többségi – úgymond nemzetalkotó – nyelvvel azonos (két-

száz éve nálunk még a latin töltötte be a politikai nemzet közéleti idiomájának szerepét, de manapság kevés többnemzetiségű állam vállalná, hogy áttér az eszperantóra). S az a múlt századi liberális nacionalizmus számára kedves elgondolás sem tartható, hogy a vallási ki- és áttérés ellenében (mint mondjuk a hivatali előmenetel érdekében az államegyházhoz történő csatlakozás) az etnikai identitásváltás nem jár különösebb megrázkódtatással az individuum vonatkozásában, mivel magyarnak lenni Magyarországon nem a román vagy szlovák „igazság” megtagadását jelenti, hanem a mindenkire egyenlően érvényes alkotmányos alapjogokban való egyenrangú részesedés elfogadását. Ez vonzó program lehet az asszimilálódni-integrálódni akaróktól extra „magyarságteljesítményt” követelő nemzeti fundamentalisták ellenében, de nem a nemzeti identitásváltás tényleges nehézségeit felmérők számára: még a tökéletesen sikeres (és mondjuk megértéssel fogadott) identitásváltás sem problémamentes. A liberalizmus klasszikusa, J. S. Mill a műveltebb, civilizáltabb nemzet(iség) asszimilációs erejében hitt a többnemzetiségű állam felszámolására való folyamán, vagy ahol ez nem sikeres, ott két (vagy több) szuverén nemzetállam létrejöttét igényelné. A megmaradó etnokulturális különbségek háborítatlan szabadságáról a magánélet függetlenségét garantáló „semlegességi” szabályok gondoskodnak – a walesi bárdok énekébe vagy a skót dudások dalába éppúgy nem avatkozhat be a negatív szabadság maximumát biztosító liberális (angol) állam, mint a golf- és krikettklubok működésébe.

Kis János a multinacionalizmus mellett (illetve a vallási és az etnikai közömbösség szimmetriájával szemben) érveit három problémakörön érvelte, ezek a nyelvhasználat, az iskolaügy és a területi közigazgatás (157. o.).

Ezen három terület vizsgálata teheti világossá Kis szerint, hogy pusztán az individuális jogok ismerésén s ezek derivátumaként a gyülekezési szabadság alapján nem lehetséges a kisebbségek számára az állampolgári egyenlőség garantálása. Nemcsak arról a triviális tényről van szó, hogy mondjuk a székelység történelmileg nem úgy „jött létre”, mint a székelység unitárius egyház, hogy egy gyülekezetbe tömörültek a Szentháromságról, illetőleg a kettős honfoglalás elméletéről egyformán vélekedők (bár a konkrét körülményekhez képest még a klasszikus, individualista liberalizmus is jelentős többletjogokat biztosítana), hanem olyan „természetes” (pontosabban történelmi) közösségek keletkeznek e jogok referenciáját, melyek csak csoportban, kollektív jogként képesek élni ezen jogokkal.

„Egyszóval az anyanyelv hivatali használatának joga túlmegy azon a valamennyi állampolgári megillető jogon, hogy szabadon beszélje nyelvét a hivatalokban. Magában foglalja a kisebbségi állampolgárnak azt a további jogát, hogy az állam teremtesse meg számukra az anyanyelvi közlekedés feltételeit. Magában foglalja a jogos követelést, hogy a kommunikáció biztosításának terheiből a többség vállalja a nagyobbik részt. Vagyis feltételezi, hogy a kisebbség tagjai egy különleges, csoporthoz kötött jog is megilleti az állammal és a többség tagjaival szemben.” (159. o.)

Hasonlóan jogosan – sőt állampolgári jogon – kikövetelhetők tekintti Kis János a kisebbség anyanyelvi iskoláztatására fordítandó többletköltségeket (161. o.) – és itt csak azt az alapesetet tárgyalja, amikor a kisebbség tagjai a többségi társadalom szociokulturális szintjén élnek, tehát a pozitív diszkrimináció pusztán a kisebbségi lét és nem egyéb szociális hátrányok kompenzációját szolgálja. „Etnikailag megosztott társadalomban

a minden polgárát egyenlőként kezelő állam nem lehet nemzetállam: társnemzeti állam kell legyen". (165. o.) – foglalja össze Kis. Nem vagyok benne biztos, hogy a társnemzeti elismertség maximális programja nem kontrakarikofrozza-e a kisebbség plusz (kollektív) jogaira vonatkozó követelményeket: két (vagy több) minden vonatkozásban egyenlő alkotmányos jogokkal bíró nemzeti közösség (mondjuk a flamand és a vallon) vonatkozásában nem sok értelme van kisebbségi jogvédelemről beszélni. Legfeljebb lokálisan: egy vallon többségű faluban is legyen flamand iskola és viszont. A fő kérdés azonban az, hogy a kollektív jogok elismerése összeegyeztethető-e a hagyományosan az individuális jogokra alapozott klasszikus liberalizmussal, illetőleg azzal a klaszszikus liberális követeléssel, hogy az állam ne legyen különbséget polgárai között faj, nemzetiség vagy vallás alapján, tehát a törvény színvonal legyen és etnikailag közömbös. A *Liberális multinacionalizmus* című fejezet foglalkozik e témával. Bár nekünk, magyaroknak kétségteljesen a kisebbségek kollektív jogainak érvényesítése a legfontosabb kérdés, filozófusként fontolóra kell vennünk az érem közhelyszerű másik oldalát is: jelszül, hogy a kollektív jogok absztrakt elismerésé-
miként viszonyulhat azon konkrét kollektív igényekhez, melyek az illető közösséghez tartozók individuális jogait csorbítják. Például a vegyes házasságok kétségteljesen gyöngítik az egy és csakis egy csoportidentitáshoz kötődők kizárólagossági törekvéseit, mégsem lehet vonzó program az individuális szerelem híve számára az endogámia előírása. Lehetnek olyan csoportnormák, melyek ellentétesek a többségi társadalom jogi előírásaival: a Romapressz egyik tudósításában olvastam, hogy hányzor kell megszegnem a Btk-t egy beás cigánynak, ha saját tradícióit tiszteletben akarja tartani (a leányokat csak 14 év alatt tartják biztosan háznak, tehát férjhez adhatónak, a halottakat három napig kell virrasztani a Kőjál-szabályok megszegésével etc.). Ebben az esetben én nagyon határozottan elvetném a kollektív jogok megkülönböztető alkalmazását: mondjuk, hogy cigány kislányok esetében nem büntény a 14 év alatti szexuális érintkezés. Kis itt mintha a könyvebb megoldást választaná: eleve csak a modernizáció többé-kevésbé azonos fokán álló nemzetek vonatkozásában veszi számba a liberális multinacionalizmus esélyeit, tehát mondjuk Kabanban az angol és a francia kultúrát, s nem az arabok integrálása vagy rezervátumba zárása kapcsán, vagy nálunk a német és nem a cigány kisebbség, igaz a multikulturalizmusnál sokkal súlyosabb esete tartozik az identitásörzés versus állampolgári jogegyenlőség problémakörébe. Az önnön közösségük tagjaival szemben a csoportidentitás megőrzését illiberális eszközökkel védők vonatkozásában (tehát a csadort ledobni vágyó muzulmán kislányt leszuró atya esetében) nem érvényes a kollektív jogokat elismerő liberális elmélet permisszivitása: „...ha a kollektív jogok az egyén egyenlő szabadságát és méltóságát

védik, akkor létezésük csak olyan esetben igazolható, tartalmuk és kiterjedésük csak olyan esetben fogadható el, amikor ugyanazon morális elveken nyugszanak, melyek az egyén állampolgári jogait is igazolják. Kollektív jogokra szükség lehet a kisebbség méltánytalan hátrányainak ellensúlyozására, de ez nem állhat abban, hogy akár a kisebbségi egyének, akár velük szemben a többség tagjai, megfosztatnak az általános állampolgári jogok teljességétől." (171. o.)

Az etnikai kisebbségek ugyan nem a szabad választás, a gyülekezési szabadság termékei, de az egyes tagok vonatkozásában úgy kell viselkedniük: az odatartozás önkéntességét, a csoportot elhagyni vágyók szabadságát minden kulturális közösség, nyelvi kollektíva el kell ismerje. A liberális nacionalizmus az asszimilációt tette meg kívánatos alternatívának, a liberális multinacionalizmus a különböző nemzetiséghez tartozóknak mint a közösség tagjainak kínál egyenlő esélyeket. Ez a felfogás a politikai közösségen belüli kulturális különféleségnek sokkal tágabb határok közti elfogadhatóságát képviseli, mint a múlt századi liberalizmus. E koncepció megvalósulása nemcsak a hagyományos nemzetállam keretei között nem elképzelhető, de egy társnemzeti státútum is szűk lehet számára. Horizontja az Európai Unió, az emberi jogok és az emberi méltóság egyetemes elvei alapján egységesül Európa a maga megőrzött kulturális különféleségével, s az ezek fennmaradását garantáló kollektív jogokkal. Kis János szerint így, és csakis így haladhat meg a múlt századi magyar (s hozzátehetem: nemcsak a magyar) liberalizmus dilemmája a szabadság és a nemzetiség összeegyeztethetőségét illetően. Kis szerint Tamás Gáspár Miklós modellje, a XIX. századi magyar szabadelvűség nem alkalmas a XXI. század Európájának egyszerre nemzetek fölötti és regionális rendjére történő adaptációra. Kérdés, hogy a XX. század végi Magyarországra miképp alkalmazható a liberális politikai filozófia azon összefoglalása, melyet Kis János könyve első, elméleti része tárgyalt. Erről szól az *Alkalmazások* című, a kilencvenes évek napi politikai eseményeihez közvetlenül kapcsolandó második rész.

A Liberális szemmel című cikk a magyar katolikus püspöki kar 1996. augusztus 20-i körlevélét elemzi, a nálunk fölöslegesen felfokozott, mondhatni hihetetlenül hiszterizált liberalizmus-kereszténység (kiváltképp katolicizmus) szembenállás (inkább szembeállítás) légkörében. „...A katolikus egyház évszázadok óta épp a felvilágosodással, a szabadelvűséggel szemben határozza meg társadalmi tanítását” – írja Kis János (188. o.) annak indoklásául, hogy miért szorult külön indoklásra az, hogy ő, a liberális politikus és a felvilágosodás örökségét vállaló filozófus, reflektál egy katolikus körlevélre. Nos, lehet, hogy másfél-két évszázada igaz volt e kérlelhetetlen konfrontációs álláspont, de már a múlt század harmincas éveitől, Lamennais és Newman személyében, majd Montalembert és lord Acton képviselésében, kialakult a katolicizmus és a liberalizmus szellemi egymásra találásának világtörténelmi lehetősége. Kétségteljesen, hogy XVI. Gergely „Mirari vos” enciklikájára a gondolat- és sajtószabadság elítélésével, illetőleg IX. Pius antiliberális Syllabus majd egy évszázadra visszavetette ezt a folyamatot, de ezt a szellemiséget a mai katolikus egyház nemzeti képviselői közül már csak kevesen vállalják, azok is jobbára Kelet-Közép-Európában. A liberális demokráciát teljesen elvető eszméiséget utoljára az Action française politikai katolicizmusa képviselte Franciaországban – a francia katolikus egyház épp napjainkban kért bocsánatot ezen eszmék gyilkos hozadékára (antisze-

mitizmus, náci kollaboráció) miatt. A harmadik világban is a szegénység és nem a szabadelvűség számít a katolikusok fő ellenségének – valamint azok a tömeggyilkos totalitárius rendszerek, melyek ellen közösen küzdhetnek liberálisok és katolikusok. Magyarországon – Lengyelországgal ellentétben – kevés ilyen közös élménye lehetett az elmúlt 25 év alatt az emberjogi aktivistáknak, talán ezért is nehezebb a szót értés a hierarchiával, mely a hetvenes és a nyolcvanas években sem igen kedvelte az emberi jogok liberális nyelvezetét. Én inkább itt látom a liberalizmus és katolicizmus magyarországi szembenállásának a gyökereit, s nem egyszerűen az egyház természetesen tekinthető tradícionáliszmusában, a modernitást (annak rossz és jó vívmányait egyaránt) elvető felfogásában. A szegényekkel való szolidaritás, a fogyasztói társadalom torzulásaival szemben történő fellépés közös lehet(ne) liberálisok és katolikusok társadalmi tevékenységében, ha nem az a szemlélet érvényesülne, mely mint a középkorban „Epikurosz disznói” címkével minden szabadgondolkodót, manapság a megbélyegzőként használt liberális jelzővel a szexuális szabaddalossággal és a „kaparj kurta” mentalitással azonosítja az individuális szabadság szentségét meg lehet nagyon is nem materiális célok érdekében mozgósítani vágyó szabadelvű szellemet. A kisebbségeket sújtó előítélet, a rasszizmus és a pauperizmus elleni közös küzdelem ígéretes terep lehet liberálisok és katolikusok, hívó és nem hívó „jóakarató emberek” számára – bár a legnagyobb kisebbséggel (mely meglehet, társadalmi többség), a nőkkel kapcsolatos katolikus előítéletek változatlan fenntartása nem nagyon könnyíti meg a helyzetet. Míg a harmadik világ nyomora, a nemzeti elfogultságok stb. kérdésében sokkal következetesebb II. János Pál állásfoglalása, a női szerepök megítélését illetően változatlanul az asszonyok hallgass a neve koncepcióját képviseli a tanításaival. A sokgyermekes anyaság hivatása gyönyörű, de a modern világban nem az egyetlen lehetséges választása a nőnek – ezt a hierarchia a legkevésbé sem akceptálja. Aki figyelemmel kíséri a katolicizmuson belüli vitákat, az tudja, hogy ezen anomália felfedezéséhez nincs szükség Kis János szabadelvű szemére. Egyre erőteljesebben követelik katolikus körökben is ezen atavisztikus női szerepfelfogás felülvizsgálatát. Az egyházi autonómia híveként ezeknek a reformtörekvéseknek a sikeréért szurkolhatunk, mivel kívülről egyetlen öntörvényű intézményt sem lehet megreformálni: a liberális vagy pláne feminista kritika hatástalan ott, ahol a katolikusok lelkiismeret-vizsgálata sikert arathat. Az abortuszról szóló vitát semmiképp sem tartom azon területnek, melyen elképzelhető lenne a liberális és katolikus álláspont közeledése. A tét szerintem az, hogy megmaradjon egyazon politikai közösség kommunikációképes tagjának a két, lényegében összebékíthetetlen koncepció képviselője. Kis János az elvi ellenfél érveinek végiggondolásával igyekszik fenntartani a köztársaság morális meg hasonlóságának elejét vevő kommunikációt. A legkeményebb talán a holocaust-argumentum, mely a magzati élet kioltását a náci tömeggyilkosságok pendant-jaként kezeli, s ugyanolyan konszenzust követel az abortusz elítélésében, mint a haláltáborok vonatkozásában. Am az előbbi esetben távolról sincs erkölcsi konszenzus – így hogyan lehetséges politikai közösség, kérde Kis János.

Aki a magzatot fogantatása pillanatától személynek tekinti, éppúgy potenciális és aktuális gyilkosokkal kénytelen egyazon társadalomban élni, mint az, aki megengedhetetlennek tartja a zsidók lemészárlását a náci uralom idején:



„Ha a magzat személy, akkor elpusztításának törvényes engedélyezése ugyanúgy önkényes diszkrimináció nyugszik, mint a zsidók vagy a cigányok kiirtását célzó politika. Sajnos azonban ez az érv feltételezi, amit bizonyítani kellene. Csak azt győzi meg a magzati élet sérthetetlen voltáról, aki már amúgy is elfogadta. Az analógia mégsem hiábavaló. Arra nem alkalmas, hogy a vitát lezárja. De arra igen, hogy a nehézség természetére rávilágítson.” (215. o.)

Kis János elismeri, hogy a korai stádiumban lévő magzat nem személy mivelta mellett szóló érvek is tartalmazzák e petitio principii-t (nem véletlen, hogy a megengedőpárti argumentumok túlnyomó többsége inkább szociológiai és pszichológiai, no meg orvosi, a tiltott terhesség-megszakítások okozta tragédiák esetelése). A teherviselés aszimmetriáról szóló érv (a nem kívánt terhességét kihordani kényszerülő nő vs. a más abortuszát tudomásul venni kényszerített ellenző) szintén nem konkluzív (ahogy a feminista érvelés sem lehet az) azok számára, akik szerint már a pusztá gondolat is bűn, hogy egy nő szabadon rendelkezhet testével, és azt mára is használhatja, mint a gyermekkaldás befogadására. Kis azon argumentumok rekonstrukciójával kísérletezik, melyek a magzat személy voltának feltételezése esetén is lehetővé tesznek egy megengedő(bb) abortusz-törvényt. Az ekképp konstruált példák az analitikus jogfilozófia irodalomban kevésbé jártas honi olvasó számára meglehetősen életidegennek tűnhetnek (megölhetem-e a testemre kapcsolott hegédűművészt, ha azt csak az én veseműködésem képes életben tartani, de én nem kívánok kilenc hónapot a vele való kényszerű összekapcsoltságban eltölteni etc.) – ennek az érzésnek Vajda Mihály Kis János abortuszkirovnyéről e lap hasábjain írt kritikájában meglehetősen élesen hangot is adott. Kis konklúziója azonban nagyon is szubsztantív: az élet definíciója szerint nem merül ki a biológiai determinánsokban, hanem kultúrértékeket is involvál, és ha a biológiai élet-definíció síkján döntetlenre is vesszük a vita érveit, a kultúrértékek bázisán megfogalmazott életfogalom szabadságpárti: „...akkor a személy erkölcsi méltósága döntően nem természeti adottságaihoz, hanem társadalmi karakteréhez kötődik. S akkor a megtermékenyült petesejt aligha minősülhet személynek. Egyszóval a nemek közötti egyenlőség feminista értelmezésének és az abortusz megengedő szabályozásának ugyanaz a feltétele: az, hogy igaz legyen az erkölcsi személy azon koncepciója, melyben a kultúrát, az emberi cselekvést illeti meg a döntő szerep. A nő és a férfi közötti egyenlőség ideálja és a magzat személy voltának tagadása e koncepció iker következményei.” (264–265. o.)

A másik nagy kurrens vitatéma a liberális és keresztény felfogás képviselői között az *eutanázia* problémája: meg kell mondani, hogy a liberalizmus ösátyja, John Locke e kérdésben a legkevésbé sem volt permisszív. Életünk lsten adománya, a fölött nem rendelkezhetünk szabadon (más ember megölése esetében nem abszolút a tilalom: nemcsak életem, tulajdonom védelmében is jogom van megölni a rám támadót). Ugyanakkor a modern ember erkölcsi intuíciója egyre kevésbé követi a tradicionalista előírásokat: „a szenvedés nemesít” gondolatát nem túl sokan osztják, kiváltképp, ha másvalaki akar nemesülni engem a szenvedéseim elviselésére kényszerítvén. Kis az aktív és a passzív eutanázia (pontosabban az „ölni és meghalni hagyni”) disztinkciójával kezdi az érvek rekonstrukcióját, s a felsorolt példák – ha nem lenne kissé morbid, mondhatnám ez esetben életszerűbbek – elemzése konkluzív lehet az euta-

názia hívei számára. Leginkább azonban a kérdések azok:

„A haldokló nem képes eltávolítani testéből a rákötött csöveket... De vajon attól, hogy életének végső stációjába jutván, kiszolgáltatott, magatehetetlen lényé válik, mindjárt azt a jogát is elveszti-e, hogy maga rendelkezék a sorsa felett? Elpárologtak-e emberi méltóságával kapcsolatos jogai testének veritékével együtt?” (283. o.)

Az igazi probléma akkor vetődik fel, ha *living will* hiányában az orvosnak kell(ene) átvenni a döntés jogát. Az is előfordulhat, hogy az egészséges ember mindennél fontosabbnak tartotta emberi méltóságát, de éppen betegsége miatt bekövetkezett leépülés folyamán már megelégszik a véglényléttel: ki dönthet egykori erkölcsi és jelen vegetatív énje közötti vitában? Kant éppen fordítva használja az autonómiaérvet: szerinte az öngyilkos eszközként használja önnön életét (mondjuk szenvedései megrovívdítése céljából), azaz nem öncélként, személyiségként kezeli magát (vö. 294. o.). Kis szerint a terminális állapotban mindenkinek kiszolgáltatott beteg éppen eszközként való tovább vegetálását utasítja el. Am az öngyilkosságra vonatkozó érvek éppoly kevésbé békíthetők össze, mint minden más metafizikai kontroverzia. „Ahol ilyen erős meggyőződések állnak egymással szemben, ott nem várható, hogy az érvek és ellenérvek szembesítése gyors megegyezést hozzon.” (307. o.). A nyilvános vita lehet a politikai közösség erkölcsi egységét – a vélemények pluralizmusa mellett is megőrző – „közös nevező”, mely a másik érveinek morális megalapozottságát nem vonja kétségbe, de önnön álláspontja képviseléről sem kényszeríti senkit lemondásra.

A két következő *case-study* egyike (*A törvény pallosával*) azt az abszurdot idézi, amikor a kollektív öngyilkosságot elkövető fiatalokat többéves börtönbüntetéssel kívánták az élet szépségéről meggyőzni. E kérdésben többé-kevésbé egységes volt a társadalom megítélése – és a pozitív törvény eltélése. Nem így a jóval neuralgikusabb másik esetben, a *Szivárvány-teszt* kérdésében, ahol is a melegek érdekvédelmi egyesülése körüli vitában elenyészett az emberi jogi érvelés konzervens képviselőinek hangja. Kis János cikkének címe is ezt a helyzetet rögzíti: *Arról, ami mosgost*.

A homoszexualitással kapcsolatos előítéletek a zsidó-keresztény kultúrkör legősibb beidegződései közé tartoznak: míg az öngyilkossággal kapcsolatos erkölcsi eltérés a hívők körében sem igen élte túl a törvényi dekriminalizálást, addig a homoszexualitás jogi szankcióinak elvetése szinte semmivel sem járult hozzá a társadalmi megítélés változásához. Nem szükséges a Kis János által is idézett parlamentari buzizásról beszélni, elég belehallgatni a szilveszteri kabarékba hogy rájójünk: egy ország röhög (vagy hivatalos nevetetői szerint: röhögnie kell azon, hogy X. sikkasztó vagy Y. tévészár biztosan buzi (és ekkor az ugyanezen műsorokban elhangzó nyílt rasszista célzásokról még nem is szoltam, de hát nem kabarekritikát írok, csak épp The day after, azaz másnap fram e sorokat). Tehát Kis Jánosnak nem egyszerűen a konkrétan elemzett bírósági (sőt alkotmánybírósági) határozatokon kell számon kérni az erkölcsi semlegesség alkotmányban rögzített elveit, hanem olyan légkörben kell ezt megcselekedni, amelyben besűgáznál, sikkasztásnál stb. nagyobb morális megbélyegzőcsnek számít a buzi (bérenc) minősítés. Rádadásul a Szivárvány Egyesület bejegyzésével kapcsolatban közép-pontba került a „kiskorúak megrovótása” veszedelmének a felidézése, melyre minden szülő vagy

pedagógus (bevallom: magam is) fokozatosan érzékeny. A jogegyenlőség nevében méltányos követelés a megkülönböztetés eltörlésének követelése (kiskorúval létesített kapcsolat a homoerotikus viszonylatban 18, míg heteroszexualisban 14 év alatt involvál közbüntetnyt), ám én inkább ez utóbbi korhatár felemelését (egyaránt 16 évre) tartanám elfogadhatónak, mint a másik leszállítást: a gyermekprostitúció terjedése ez esetben, szerintem, nemigen indokolja a „liberalizálást”. Más kérdés – és emberi jogi szempontból relevánsabb – azon bírói indoklása a Szivárvány Társaság bejegyzése elutasításának, mely a meleg kapcsolatok pusztá létének megismerését tekinti a fiatalság erkölcsi fejlődését veszélyeztető tényezőnek. Annál is abszurdabb szerintem a jogi helyzet, mely mondjuk a Szalasi nézeteit ismeretterjesztő egyesületek kapcsán fel sem vetette a kérdést, hogy vajon rövid vagy hosszú hajú fiataljaink erkölcsi fejlődését veszélyezteti-e a náci eszmerendszer rokonszenvező bemutatása... Ezzel már rátértem Kis János kötetének zárótanulmányaira, melyek az önkényuralmi jelképek törvényi tilalmát, illetőleg *A szolásszabadság és a náci beszéd* témájában a legősibb liberális alapkérdést elemzi, korlátozható-e a szabadság elleneségeinek szabadsága a szabadság védelme nevében, vagy éppen az emberi jogok ellenfelei szabadságának megnyirbálása jelenti a szabadság feltétel nélküli védelme álláspontjának feladását? Kis a klasszikusok (Condorcet és Constant, J. S. Mill és Tocqueville) intranzigens szabadságfilozófiáját folytatja: állami, politikai, jogi eszközökkel egyetlen nézetrendszer, vélemény kifejtése sem korlátozható – a legundorítóbb, legembertelenebb eszmék sem. Nem az államnak, hanem polgárainak kell intoleránsnak lenniük az emberellenes eszmékkel szemben. E kérdéskörben Kis vitapartnerei többnyire elbarátok, akik a liberális permisszivitást csupán a rasszista gyűlöletkeltés, holocausttagadás etc. alapeseteire nem kívánják kiterjeszteni. Kis János, ha úgy tetszik, „doktriner” liberális álláspontjának jobb filozófiai érvei vannak. Az „X csoport érzékenységét sértő” fordulatokon alapuló tiltások nemcsak a holocaust-túlélők érthető fájdalomra hivatkozhatnak, hanem kiterjeszthetők minden cenzúrára, például azt sem lehet kétségbe vonni, hogy Scorsese filmje sérthet a tradicionális krisztológiai felfogás híveinek érzékenységét, Rushide versei az iszlám fundamentalistákét etc. Vitapartnerei e kétfajta érzékenység elvi különbségére hivatkoznak a holocaust egyedülálló világtörténelmi voltának hangsúlyozásával. Jó lenne olyan világban élni, ahol a polgárok biztonságérzéséhez elegendő lenne a náciizmus ellenében Kis János szerint is jogosan mozgósítható erő: az állam polgárainak intoleranciája az intoleráns, kirekesztő és félelemkeltő nézetek (és jelvények) megjelenésével szemben. Ám ez az Atlantisz-kötet sorozatcímével ellentétben (East-European Non-Fiction) egyelőre a tudománytalan fikciók világába tartozik Kelet-Európában. Azonban ha legalább gondolkodásmódunkban nem próbálunk egy olyan világ racionális (re)konstrukciójával kísérletezni, melyben az észérvek a politikai vitákban is kötelezik a feleket, és a másik filozófiai előfeltevéseit csupán az ellentétes világnézetű pártok vagy felekezetek vitathatják, s nem az állam akar igazságot tenni metafizikai vagy morális világképünk végső kérdései kapcsán, azaz az állam megörzi alkotmányjogilag nagy nehezen kivívott, de mint Kis kötetéből is láthatjuk, nem mindig és mindenütt (és akkor is csak felszívvvel) állfált semlegességét, akkor, mint Tocqueville mondta, nem is érdemljük meg a szabadságot. Persze az is lehet,

hogy sokakat visszaretent a szabadságfilozófiák valóra váltásának tervétől az a tudat, hogy csak olyan bonyolult argumentációs technikák elsajátítása révén lehet a liberális megoldáshoz eljutni, amilyennel Kis János könyve ismerteti meg a magyar olvasót.

Megnyugtató: az érvelési kötelezettség ilyen technikai apparátust mozgósító típusa csak a (politikai) filozófusra jellemző. Az állam egyszerű polgárának elegendő, ha arra figyel: melyik politikai eszmerendszer tekinti kötelezettségének, hogy választói értelmére, racionális belátására és morális döntési autonómiájára appelláljon, hogy egyáltalán érveket prezentáljon és ne indulatokat generáljon, hogy ítéletek alkotásához segítsen hozzá és ne előítéletek rögzítéséhez. A „görög csodát”, azaz a szabad individualitáson alapuló európai kultúra kialakulását a felvilágosodás filozófusai azzal magyarázták, hogy többé nem az számít, hogy ki mond valamit, hanem hogy milyen érvekkel tudja alátámasztani mondanivalóját. Számomra ehhez a szellemi Európához való tartozás lenne a legfontosabb, és bár a szerzőnél mérsékeltbb optimizmussal, magam is hiszem, hogy Kis János könyve Az állam semlegességéről hozzájárulhat európai vitakultúrák kialakulásához. A mű szűkebben felfogott zófiái relevanciájáról csak annyit, hogy a modern angolszász etikai és jogfilozófiai irodalomban meghatározó analitikus módszert Magyarországon a szerző tette igazán ismertté.

LUDASSY MÁRIA

Kalla Éva–Soproni Agnes: „Írják le a sötétségomat!”

Kevés idősebb vállalkozást lehetne elképzelni e kötetnél. A szerzőpáros ugyanis reprezentatív, véleményformáló személyek – „híres emberek” – hosszú sorával arról beszélgett, hogy – a könyv alcímével szöve – milyen, illetve milyen lehet itt és most cigánynak lenni. A partnerek köre, az ismertség kritériumán belül, igen tág: vannak közöttük írók, tudósok, színészek, médiaszemélyiségek, politikusok stb. – romák és a többségi társadalomhoz tartozók egyaránt. Még olyanok is, akik nem éppen a kisebbségek, a másságok iránti liberális toleranciájukról beszéltek. Persze, így igazán érdekes az összehasonlás.

A kötet roma származású – és rendszerint kettes, határozott cigány–magyar identitástudattal rendelkező – szereplői is valamennyien neves szakemberek, ismert művészek, sportolók, közéleti személyiségek. Bizony, nem éppen szívderítő olvasni, hogy etnikai hovatartozásuk – valamilyen mértékben – mindannyiuknak traumák sorát okozta, közöttük a különbség szinte csak abban van, hogy ki nehezebben, ki pedig könnyebben viselte a sorozatos megaláztatásokat. A világhírű dzsessz-zenész Szakcsi Lakatos Béla például, miközben azt bizonygatja, hogy neki voltaképpen nem sok problémája volt a származásával, váratlanul azt mondja: „Adjunk hátát az Istennek, hogy az eddigi kormányok nem üldözték a cigányokat, de jöhet egy olyan vezető és olyan politika, ami irtani fogja a cigányokat.” – Adjunk hátát? Jöhet egy ilyen kurzus? Micsoda elfojtott félelmek, szorongások rejtőzhetnek e rémületes helyzetértékelés mögött!

Amit szinte mindegyikük nagy nyomatékkal ismételt: a tanulás, a módszeres és szisztematikus önképzés fontossága. Az, hogy a roma gyere-

kek járjanak rendszeresen iskolába, hogy születessenek olyan tanintézmények, melyek figyelembe veszik a családi indíttatás különbségét, hogy a szülőknek is legyen fontos lányaik és fiaik taníttatása, és hogy ehhez megkapják az állam és a társadalom méltó segítségét. A társadalmi átlaghoz közelítő iskolázottság témája méltán kap kiemelt helyet e beszélgetésekben. Mert napjainkban, amikor a munkahelyekért folytatott versenyben legalább középfokú végzettség birtokában lehet a siker reményében részt venni, a továbbtanulás, mely persze, napjainkban tőlük sokkal nagyobb erőfeszítést követel, mint a többségi átlagtól, az emancipálódás és az önbecsülés egyik leglényesebb kritériumát alkotja.

Az előítéletek azonban gyakran még a legkiemelkedőbbek teljesítményének elismertetését is nehezítik: „Az iskolában például rájöttem, ha én jó akarok lenni, akkor gyűjtenem kell az ötösöket. Az is természetes volt, hogy amiért egy másik ötöst kaptam, én csak hármast. De amikor már nem tudtam olyat kérdezni, amire ne tudtam volna válaszolni, képtelenek voltak megadni az ötöst (Jónás Judit).”

Az interjúkötet számomra legrokonzenesebb szereplői közül feltétlenül kiemelendőknek a félig vagy egészen roma származású nőket tartom. Azzal, hogy segíteni kívánok eredendő közösségükön, egyelőre sokszoros próbatételeket vállalnak. Konfliktusaik ugyanis nemcsak a többségi társadalommal, hanem a roma férfiak masszíván meglévő konzervatívizmusával is, mely a nő szerepét változatlanul inkább csak a konyhára és a gyerekekkel való törődésre korlátozná. Mendi Rózsa szerint éppen emiatt „értelmes nőként iszonyatosan nehéz cigány férfiak között létezni. Egyszerűen nem tudják elviselni, hogy véleményed legyen, hogy más legyen a véleményed, hogy harcolni tudj az érdekeidért, hogy amit mondasz, elfogadható. Azt várják, hogy a több százéves nőideált képviseld.”

Az összeállítás célja elsődlegesen az, hogy megismertessen bennünket a lehetséges – reprezentatív – vélemények sokaságával, hogy mintegy láttelepet adjon arról, milyen valójában – vagy milyen lehet – roma polgártársaink közérzete a mai magyar társadalomban. Az előszót író Donáth László szavaival: „Ez a könyv nem cigány szociológia, nem tényfeltáró dokumentumgyűjtemény. Csak tükröz”. Vagyis bemutatásakor nem feltétlenül szükséges az elhangzott – szükségképpen igen tarka képet mutató – vélemények minősítése. De mivel a szereplők a nyilvánosságuk szánták mondanójukat, és ekként szövegük a témáról folytatott közbeszéd részévé válik, talán mégsem lehet fölösleges – nem válik illetéktelené – néhány értékelő kommentár.

Ehhez viszont tisztázni kell, ha mégoly vázlatosan is, a pozícióikat. E sorok írójának tehát az a meggyőződése, hogy roma polgártársaink sorának alakulásában – a beilleszkedési és a mentális gondok, az iskoláztatási, foglalkoztatásbeli, egészségügyi hátrányok sokaságának enyhítésében – a többségi magyar társadalomnak komoly felelőssége van. A kisebbség emancipációja ugyanis alighanem mindig a többség feladata is, a nagyobb rész ebből – az eszközök és a lehetőségek arányai révén – feltétlenül az övé. Az itt egy-mással szinte szétbogarthatatlanul összefonódott szociális és etnikai problémák egyszerűen megoldhatatlanok a többségi gesztusok nélkül. Ne álltassuk magunkat: összehangolt és megkülönböztetett mértékű segítség, a közgondolkodás radikális megváltoztatása szükséges ahhoz, hogy ezt az ügyet egyáltalán kimozdítsuk a holtpontról. (Per-

sze, a céltudatos segítség nem tévesztendő össze a gyámkodással.) S ebből a szempontból némileg képmutatónak ítélem azt a közlésmódot, mely – úgy mond a tárgyilagosság jegyében – folytonosan csak azt méricskéli, hogy a kisebbség tesz-e eleget önnön sorsának javításáért. Egy napilapinterjúban Orsós Éva, a Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal elnöke a cigányság felelősségét firtató kérdés szerintem is méltán válaszolja: „Egy rossz helyzetben lévő embercsoport esetében nem szeretek elsődlegesen a saját felelősségről beszélni. Először meg kell adni azt a segítséget, amellyel eljuthat arra a szintre, ahol már önmagán tud segíteni. A legnagyobb baj, hogy a cigányság annyira rossz lelki, fizikai állapotban él, hogy magán sem tud segíteni.” Sapienti sat.

Tudomásul kellene vennünk, hogy többkultúrú társadalomban élünk, melyben természetesen a többséghez tartozóknak is ismernie illik a kisebbség sajátos hagyományait, szokásait, értékeit. S ahhoz, hogy együttélésünk minél zavartalanabb legyen, nem elég normáink betartását számon kérni rajtuk: a körülményeket kell – fokozatosan és következetesen – úgy alakítani, hogy ez számukra is mind természetesebb legyen. Hozzá kell segíteni őket ahhoz, hogy megőrizhessék összetett identitásukat, vagy – ha éppen azt akarják – asszimilálódhassanak. Ismét Orsós Évát idézve: „Nemcsak a cigányoknak kell megváltozniuk, ahogy ezt nagyon sokszor halljuk, hanem a cigányok környezetének is. Magyarországon ma nem nőhetne fel úgy gyerek, hogy az iskolában ne tanuljon arról, hogy ebben az országban élnek nemzeti kisebbségek. Vagy hogy ne halljon arról: a lakosság öt, néhány év múlva hét százaléka cigány.”

Innen közelítve aligha lesz meglepő, ha nem értünk egyet – mondjuk – Makovecz Imre lendületes, kötetbeli fejtegetéseivel, melyek szerint a másság tisztelése való figyelmeztetés egyszerűen „ökörség”, a pozitív diszkriminációról pedig ekként vélekednek: „Ne szemre hányjunk (sic!), ne különböztessünk meg se pozitívan, se negatívan. Gyűlölöm a pozitív diszkrimináció kifejezést is. A legnagyobb megalázás, ami létezik. Egy hülyegyerekekkel azért legyek jó, mert ő hülye? Legyek vele kétszer olyan jó, mert ő hülye? És kasszíroz a hülyeségből. Ilyen gustuztalan dolgot még nem hallottam!” S miközben a cigányokat határozott mozdulattal egyszer s mindenkorra kizárja a magyarságból (a cigány az cigány, bármint gondoljon is magáról), önmagával szemben már korántsem ilyen kérlelhetetlenül szigorú: „Az anyám magyar, az apám szlovén. És nem tudok szlovénül. És ezen belül is mi lehet még bennem? És én azt mondom, hogy magyar vagyok.” Nem tanulságok nélkül való, hogy a neves építészről a racionális megfontolásra méltó kérdések teljességgel értelmezhetetlen indulatkitöréseket, az elemi logikával is hadilábon álló reakciókat váltanak ki.

A kötet bővelkedik gondolatébresztő és mélyen emberi nyilatkozatokban. A különösen emlékeztető szövegek közül – a teljesség igénye nélkül – kiemelhetjük az Eörsi Istvánnal, Lázár Ervinnel, Lengyel Lászlóval, Iványi Gáborral, Popper Péterrel folytatott beszélgetést. Ezekből sok olyan szempontot, érvet meríthet az olvasó, melyek segítségével tisztázhatja, árnyaltabbá teheti a maga álláspontját.

A Horn Gyulával készített interjú végén sokat sejtető megjegyzés áll: „A miniszterelnök úr volt az egyedüli, akivel – elfoglaltsága miatt – nem tudtunk beszélgetni, ezért ő írásban válaszolt négy alapkérdésünkre.” Azt hiszem, erre az inter-