

Vallási tolerancia és értéksemlegesség:

Multikulturalizmus okozta dilemmák a nyugati liberális demokráciákban

Jelige: SD189G

Tartalom

Bevezetés.....	3
Módszertan	5
John Locke és a vallási tolerancia.....	6
John Stuart Mill az állam semlegességéről	9
Különbözőség szükségessége	10
Mill és a vallási tolerancia	11
A társadalmi beavatkozás korlátai	11
Érvek versenyeztetése	12
Michael Walzer rezsimelmélete	14
Öt toleranciarezsím	17
Többnemzetiségű birodalmak.....	17
Nemzetközi közösség	18
Konszociális állam	18
Nemzetállam	19
Bevándorló társadalom.....	19
Jürgen Habermas és a béketeremtő vallási tolerancia.....	20
A tolerancia fogalma.....	20
Habermas tolerancia paradoxona	21
Okok a toleranciára	22
A tolerancia ára.....	23
Hogyan lesz a vallási tolerancia béketeremtő a kulturális jogok számára?	25
Konklúzió	25
Charles Taylor és a multikulturalizmus	26
Az elismerés követelése	26
Az egyenlő elismerés politikája.....	28
Egyetemes emberi potenciál.....	29
Egyéni jogok vs. kollektív jogok	30
Válaszok Charles Taylor írására	32
Michael Walzer	32
Jürgen Habermas.....	33
Karl Popper és a toleranciaparadoxon	38
Összegzés	40

Bevezetés

A vallási tolerancia és az értéksemlegesség kérdése alapvető fontosságú a modern nyugati liberális demokráciákban, amelyek egyre inkább vallási és kulturális pluralizmussal jellemezhetők. Ugyanakkor azt látjuk, hogy folyamatos kihívások érik a nyugati liberális demokráciát, melyek próbára teszik az állam semlegességre való törekvését.

2004 márciusában Franciaországban a francia parlament 494-36 arányban megszavazta a „feltűnő” vallási szimbólumok viselésének tilalmát az állami iskolákban, beleértve a muszlim hijabot, zsidó kipát és keresztet. A törvény a „laicitás” elvének szigorú érvényesítésére irányult, célja az állam vallási semlegességének megőrzése és az oktatási intézmények egységének biztosítása volt.¹ 2010-ben a kormány újabb intézkedést hozott, amely a teljes arcot eltakaró fátylak viselését tiltotta meg nyilvános helyeken. E törvény is a „laicitás” védelmére hivatkozott, különös figyelmet fordítva a társadalmi együttélés zökkenőmentességére és az azonosíthatóság megőrzésére.² A vallási önkifejezés korlátozása és a társadalmi integráció kérdése 2021-ben újabb törvényi lépéseket indukált, amikor Franciaország elfogadta a „különválásellenes” törvényként elhíresült, a „köztársasági alapelveket megerősítő” szabályozást. „A vallási fanatizmussal szembeni emancipáció törvénye” szigorította a vallási közösségek ellenőrzését. A törvény a „laicitás” elve mellett a vallási tolerancia és az állam vallási semlegességének fenntartását kívánta elősegíteni, miközben új kihívásokat hozott a vallási szabadság és az állami kontroll egyensúlyában.³ A multikulturalizmus térnyerése révén az államok szembesülnek azzal a kihívással, hogy miként őrizhetik meg semlegességüket, miközben biztosítják a különböző vallási közösségek békés együttélését.

2015. január 7-én került a világ figyelmének középpontjába a Charlie Hebdo ügy, amikor két fegyveres, Said és Cherif Kouachi, az al-Káida terrorszervezet tagjai, behatoltak a párizsi szerkesztőségbe, és 12 embert megöltek. A támadást Mohamed prófétát ábrázoló karikatúrák miatt követték el. A „Je suis Charlie” (Én vagyok Charlie) szlogenje, a szólásszabadság védelmét és a terrortámadás elítélését jelképezi.⁴ Az ügy rámutat arra a problémára, amikor a szólásszabadság és a vallási alapértékek konfliktusa a semleges állam határait feszegeti. Hasonló problémát okozott a Salman Rushdie 1988-ban megjelent *Sátáni versek* című könyve.

¹ Jon Henley Henley, „This article is more than 20 years old French MPs vote for veil ban in state schools”, *The Guardian*, 2004. február, <https://www.theguardian.com/world/2004/feb/11/schools.schoolsworldwide>.

² „French Senate votes to ban Islamic full veil in public”, *BBC*, 2010. szeptember, <https://www.bbc.com/news/world-europe-11305033>.

³ Alice Tidey, „Here’s all you need to know about France’s controversial separatism law”, *Euronews*, 2021. február, <https://www.euronews.com/my-europe/2021/02/16/here-s-what-you-need-to-know-about-france-s-controversial-separatism-law>.

⁴ Rita Konya, „Tíz éve történt a terrortámadás a Charlie Hebdo szerkesztősége ellen”, *Euronews*, 2025. július, <https://hu.euronews.com/2025/01/07/charlie-hebdo-terrortamadas-evfordulo-franciaorszag>.

Khomeini ajatollah halálos fatwát bocsátott ki Rushdiera,⁵ a könyv több fordítója is életveszélybe került, a japán fordítója életét is veszítette.

1962-ben, az Engel vs. Vitale ügyben az Egyesült Államok Legfelsőbb Bírósága megállapította, hogy egy állami iskolában a tanár által kezdeményezett ima sérti az állam vallási semlegességét és az első alkotmánykiegészítésben garantált szabad vallásgyakorláshoz való jogot. A bíróság szerint az állam nem vehet részt vallási gyakorlatokban, mivel ez veszélyezteti az államot képviselő intézmények vallási semlegességét.⁶

Amint a példákból is kiderül, az állam semlegességének mibenléte és a vallási tolerancia határai a multikulturalizmus növekedésével egyre inkább aktuális kérdés.

A dolgozat fő kérdése, hogy hogyan értelmezendő az állam semlegessége a felhasznált szakirodalom tükrében, valamint, hogy hol van meghatározva a vallási tolerancia határa. A vallási tolerancia és az értéksemlegesség korrelálnak egymással. Amennyiben abszolút semlegességről beszélünk, akkor a tolerancia is feltételezhetően abszolút, viszont, ha a semlegesség nem abszolút, akkor kérdéses, hogy hol húzódik meg a tolerancia határa.

A szakirodalomban a vallási tolerancia és az állam semlegességének kérdését számos gondolkodó tárgyalta, különböző filozófiai és gyakorlati szempontok alapján. A dolgozat a témát szűk kutatási keretei között néhány kiemelkedő gondolkodó – John Locke, John Stuart Mill, Michael Walzer, Charles Taylor és Jürgen Habermas – munkáin keresztül közelíti meg. Ezek a szerzők a vallási tolerancia és az állami semlegesség különböző aspektusait vizsgálták, melyek jól illeszkednek a dolgozat célkitűzéseire és terjedelmi korlátaikhoz. A dolgozat nem kísérli meg a vallás vagy a semlegesség fogalmának egységes definícióját, mivel ezek a fogalmak rendkívül sokféleképpen értelmezhetők a különböző filozófiai megközelítésekben. A feldolgozott gondolkodók írásaiban különbözőképpen van értelmezve a vallási tolerancia. Az állami semlegesség kapcsán is a gondolkodók eltérő hangsúlyokat fogalmaznak meg, amelyek szintén a dolgozat központi kérdései közé tartoznak.

A dolgozat felépítése két fő részre tagolódik. Az első rész bevezető fejezetei a vallási tolerancia és az állami semlegesség elméleti alapjait tárgyalják. Egyrészt John Locke a vallási toleranciáról szóló értekezésének a vizsgálatából áll, ugyanis Locke az egyik első gondolkodó, aki részletesen értekezett a vallási tolerancia kérdéséről. A fejezet feltárja, hogyan képzelte el Locke a vallási tolerancia megvalósulását, és milyen előfeltételekhez kötötte azt.

⁵ Alan Yentob és Noor Nanji, „Salman Rushdie: Losing an eye upsets me every day”, *BBC*, 2024. április, <https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-68739586>.

⁶ Engel v. Vitale, 370 U.S. 421 (1962)

Másrészt John Stuart Mill az állami semlegesség egyik korai teoretikusának meglátásait tárjuk fel, aki a szabadság és az egyéni autonómia védelmében fogalmazta meg érveit. A fejezet áttekinti, hogyan kapcsolódik Mill gondolkodásában az állami semlegesség a vallási toleranciához.

Egy köztes fejezetben Michael Walzer toleranciaelméletére fókuszálunk, aki gyakorlati szempontból elemzi a toleranciát, és megalkotja a toleranciarezsím fogalmát. Ez az elmélet az államtípusok és a tolerancia értelmezésének kereteit szűkíti le, amelyekkel a második fejezetben foglalkozni fogunk. Rámutat Walzer arra is, hogy a különböző politikai rendszerek eltérő módon kezelik a vallási különbözőségeket.

A dolgozat második része két gondolkodó, Jürgen Habermas és Charles Taylor nézeteire épül. Egyfelől Jürgen Habermas egy írását elemezzük, ami a vallási toleranciát kulcsfontosságú példának tartja a multikulturalizmus tükrében. Másrészt Charles Taylor a multikulturalizmusról írt értekezését elemezi a dolgozat, ami két megközelítést különböztet meg: az egyenlő jogok politikáját, amely az állam semlegességét hangsúlyozza, és a különbözőség politikáját, amely az eltérő kulturális identitások védelmét szorgalmazza. Ez a dilemma a dolgozat második felének a kulcsmozzanata. Ezt követi Walzer és Habermas Taylor írására adott válaszainak bemutatása.

A dolgozat végén említésre kerül Karl Popper toleranciaparadoxona, amely a toleranciaelmélet egyik legismertebb dilemmája. A dolgozat zárásaként elemzésre kerül, hogy az említett gondolkodók miként oldják fel ezt a paradoxont, illetve milyen következtetések vonhatók le azoknak az esetében, akik explicit módon nem foglalkoztak vele.

Ez a felépítés biztosítja, hogy a dolgozat összefüggő és koherens módon tárgyalja a vallási tolerancia és az állami semlegesség összetett kérdéseit, figyelembe véve a témában megfogalmazott elméleti és gyakorlati megközelítéseket.

Módszertan

A dolgozat munkahipotézisének felállítását követően a kutatás fogalomtörténeti jelleget öltött. A kutatás során azonban egyértelmű vált, hogy a fogalomtörténeti elemzés nem alkalmas arra, hogy a gondolkodók implicit és explicit megnyilvánulásainak szintetizálására kerüljön, így az eszmetörténet relevánsabb eszközökkel szolgált.

A dolgozat elkészítéséhez az adatgyűjtés szövegelemzés útján történt, amely során releváns elsődleges és másodlagos szakirodalmat dolgozódott fel. Az elemzés során különös hangsúlyt fektetődött a források tételmondataira, amelyek az egyes gondolkodók legfontosabb állításait és érvelési csomópontjait foglalják össze. A tételmondatok azonosítását követően ezek

ütköztetésére került sor, hogy feltárjuk az eltérő nézőpontokat, valamint azokat a premisszákat, amelyek alapján az egyes szerzők saját következtetéseiket levonták. Ez a megközelítés lehetővé tette a különböző filozófiai és elméleti keretek közötti kapcsolat és ellentmondások részletes vizsgálatát, biztosítva ezzel a dolgozat következtetéseinek koherenciáját és mélységét.

John Locke és a vallási tolerancia

Az alábbiakban megvizsgáljuk a vallási tolerancia létrejöttének előfeltételit. Ezt követően megvizsgáljuk a vallás és egyházi fennhatóság kapcsolatát, külön figyelmet szentelve az esetleges konfrontációk lehetőségére. Ezt követően kerülhet sor John Locke tolerancia felfogásának ismertetésére. Ennek során először rekonstruáljuk a Locke-i toleranciaelmélet premisszáit és argumentumait, majd kritikai vizsgálat alá vetjük az így kapott tételeket.

John Locke a vallási tolerancia egyik első teoretikusa, akinek filozófiája nagyban befolyásolta az Egyesült Államok „alapító atyáinak” a gondolkodását.⁷ Bár a vallási tolerancia nem került bele az alkotmányba, az első kiegészítés (*1st Amendment*) megfogalmazza egyrészt az államegyházi klauzulát (*establishment clause*), másrészt a szabad vallásgyakorlás klauzulát (*free exercise clause*). A *Bill of Rights* ezen első tétele korszakalkotó volt, hiszen egy új politikai berendezkedés volt, ami a vallásszabadság egyik legszélesebb formáját biztosította, de a mai napig reprezentatív értékű.

Locke az állam semlegességét illetően a vallási semlegesség gondolatát fogalmazza meg, ami később az USA első alkotmánykiegészítésében államegyházi klauzulaként öltött politikai szempontból is kézzelfogható formát. Az ún. államegyházi klauzula kimondja, hogy egyetlen vallás sem lesz preferálva a többi előtt. Az ún. szabad vallásgyakorlás klauzula pedig tiltja valamennyi vallás diszkriminálást, üldözését, valamint hátrányos megkülönböztetését. Amint a továbbiakban látni fogjuk Locke alapozta meg a vallási tolerancia elméletét.

Locke szerint a tolerancia feltétele a szekularizáció.⁸ Szekularizáció alatt, Locke a civil kormányzás elválasztását érti a vallási kormányzástól, elsősorban a feladatok különbözősége miatt. Álláspontja szerint nem elég a civil kormányzatot megkülönböztetni a vallásos kormányzattól, hanem szükség van egy egyértelmű határra.⁹ Ahhoz, hogy értsük ezt a tiszta határt szükséges látnunk, hogy mit ért Locke egyház alatt és mit ért állam alatt:

⁷ Matthew Miyamoto, „*Political Legacy: John Locke and The American Government*” (Presented to the Department of Political Science and the Robert D. Clark Honors College in partial fulfillment of the requirements for the degree of Bachelor of Science, 2016).

⁸ Tatyana V. Petkova, „*The Idea of Tolerance – John Locke and Immanuel Kant*”, Open Journal for Studies in Philosophy 3, sz. 1 (2019. szeptember): 19.

⁹ Petkova, 19.

„Nekem úgy tetszik, hogy az egyház önként társult emberek szabad közössége arra a célra, hogy az Istent nyilvánosan úgy tisztelhessék, ahogy – hitük szerint – az Istenség tőlük ezt a lelkük üdvösségére elfogadja.”¹⁰

Az egyház tehát emberek önkéntes társasága, akik azért gyűlnek össze, hogy Istent dicsőítsék úgy, ahogy ők azt Isten számára elfogadhatónak ítélik, és eredményes a lelkük üdvözülésének a szempontjából. Ez az egyház felfogás kifejezetten a vallás vagy hit közösségi megélésére korlátozódik, ezen belül is különösen az Isten dicsőítésének a tevékenységére.

„Az állam – én úgy látom – olyan emberi közösség, amely csak a polgári javak megőrzésére és előmozdítására alakult. Polgári javaknak nevezem az életet, a szabadságot, a testi épséget és egészséget és a külső javak – amilyen a birtok, a pénz, a házi eszközök stb. – birtoklása.”¹¹

Az állam Locke-féle társadalmi szerződéséből¹² is ismert meghatározása szintén az emberek önkéntes társulására vonatkozik, azonban teljesen más és elkülöníthető és kizárólagos célokból. Az emberek hozzák létre saját önértékükből kizárólag azért, hogy elérjék, megőrizték és előmozdítsák a polgári érdekeiket. Fontos tehát, hogy Locke szerint ez is egy döntés kérdése – legyen az tudatos vagy tudatlan döntés – ugyanúgy, mint egy vallás vagy felekezet melletti döntés, amelynek önös célja van. Míg a vallásnál ez a lélek üdvössége, az államnál ez az egyén polgári érdekeinek érvényesítése a társadalom többi tagjával szemben.

Locke ezen meghatározása szerint az állam és az egyház céljai és fennhatóságai is pontosan meg vannak határozva és nem ütköznek egymással, nem metszik egymást, így az intézmények elválasztása egymástól egyszerűnek tűnik. A szekularizáció, amely a vallási tolerancia feltétele, megvalósult. A következőkben megvizsgáljuk, hogy miből is áll a vallási tolerancia Locke szerinti megfogalmazása.

Locke meglátása szerint az uralkodó nem határozhatja meg, hogy mi az igaz hit, ezért az államnál mindenképp tolerálnia kell az egyén vallásos preferenciáit. Ezt több argumentummal támasztja alá. Először is azért, mert a lélekről való gondoskodás nem tartozik a polgári fennhatóság alá „Isten nem bízta rá, hiszen sehol sincs nyoma, hogy Isten valaha ilyen hatalmat bízott volna emberekre emberek fölött, hogy kényszeríthessenek másokat a maguk vallásának

¹⁰ John Locke, *Levél a vallási türelemről* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973), 55.

¹¹ Locke, 49.

¹² John Locke társadalmi szerződéselmélete szerint az emberek természetes állapotukban szabadok és egyenlők, de a tulajdon, az élet és a szabadság védelme érdekében közösségre lépnek, és kormányt hoznak létre. A kormány legitim hatalma a nép beleegyezésén alapul, és kötelessége a természetes jogok védelme. Ha a kormány visszaél a hatalmával, a népnek joga van ellenállni és új kormányt alakítani. Jean-Jacques Rousseau, Ludassy Mária, és Kis János, *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (Budapest: PannonKlett, 1997).

elfogadására.”¹³ Másodszor a lélek nem befolyásolható világi eszközökkel, mint például a börtön vagy a kínzás. Harmadszor pedig egyik ember sincs kötve egyetlen valláshoz sem.¹⁴

Láthatjuk, hogy Locke számára a szekuláris-vallásos szavak külön-külön és dichotómiaként sem ugyanazt jelentették a XVII. században mint, amit ma a tudomány elfogadna meghatározásként. Egyház alatt keresztény egyházakat ért; magától értetődőnek tekinti az emberi lelket, mint az embert alkotó részt; a lélek üdvösségét tekinti az egyházak legfőbb céljának, illetve Isten autoritása alá rendeli, hogy eldöntse ki az, aki szuverén a lélek fölött; végül állítja, hogy egyik ember sincs hozzákötve a vallásához, a vallását mindenki szabadon választhatja és változtathatja. Ez a vallási tolerancia egy szűk metszetét érinti. Az egyházak alatt ma nem csak a keresztény felekezetet értjük; a lélek, sőt egy transzcendens lény sem kell tárgya legyen egy vallásnak¹⁵; nincs konszenzus arról, hogy Istennek, vagy bármilyen transzcendens lénynak, szuverenitása lenne dönten arról, hogy az ember vagy az emberek egy része fölött ki rendelkezik autoritással, illetve nem minden vallásból lehet szabadon kilépni.¹⁶

Locke álláspontja tehát a vallási toleranciával kapcsolatban az, hogy megvalósulásához, szét kell választani az állam és egyház intézményeit, továbbá amennyiben az állam is és az egyház is a Locke által megfogalmazott céljainak megfelelően működik, nem fogják keresztezni egymást. Ezen keretek között pedig az uralkodónak nem tiszte beleszólni abba, hogy a polgárok hogyan gyakorolják a hitüket. Ugyanakkor Locke keretet is szab a tolerancia mértékének, vagyis a tolerancia Locke meglátása szerint semmiképpen sem abszolút módon értelmezendő. Felsorolja, hogy az államnak mit nem szabad tolerálnia, továbbá figyelmeztet, hogy az egyház és állam közt van egy felsőbbrendűségi törekvés:

“Semmi olyan dogmát sem szabad túrnie a felsőbbségnek, amely ellenkezik az emberi társadalommal, vagy a polgári közösség fenntartásához szükséges jó erkölcsökkel.”¹⁷

Tehát a társadalom alapjait meghatározó morális szabályokat tilos megkérdőjelezni. Egyenesen azt állítja, hogy még ellenvéleményt sem szabad megfogalmazni. Locke ezekre tehát nem úgy

¹³ Locke, *Levél a vallási türelemről*, 51.

¹⁴ Petkova, „*The Idea of Tolerance – John Locke and Immanuel Kant*”.

¹⁵ Tamás Nyirkos, *Secular Religions: The Key Concepts*, 1. kiad. (London: Routledge, 2024);, Tamás Nyirkos, *Politikai teológiák: a demokráciától az ökológiáig* (Budapest: Typotex, 2018).

¹⁶ Az iszlám sharia tiltja az iszlám elhagyását (az aposztáziát), így a legtöbb iszlám többségű országban halálbüntetés jár érte. Bár vita van az iszlám jogtudósok között, hogy mi számít aposztáziának, abban konszenzus van, hogyha valaki publikusan megnyilvánul szóban vagy cselekedetben a korábbi iszlám hitvallásával szemben, az hitehagyást követett el. A büntetést illetően az úgynevezett liberális iszlám jogtudósokat¹⁶ kivéve, a mérsékelt és a korlátozó vonalat követők is egyetértenek abban, hogy a bizonyítottan hitehagyottaknak halálbüntetés jár a sharia szerint. Christine Schirrmacher, „*Leaving Islam*”, in *Handbook of Leaving Religion*, szerk. Daniel Enstedt, Göran Larsson, és Teemu T. Mantsinen (BRILL, 2020), 81–95.

¹⁷ Locke, *Levél a vallási türelemről*, 107–109.

tekint, mint vallási dogmákra, hittételekre, amely az állam létezésének alaptételei. Ezek a vallásos moralitástól különböző erkölcsi normák vagy szekuláris tételek, amelyek fenntartják a társadalmat, velük szembe menni egyenesen „örület”, hiszen aláássák a társadalom fundamentumát, és így a „saját érdekük, a béke, a hírnevük, minden veszélyeztetett lenne”.

Nem megengedett továbbá az olyan egyház, amely a tagjait egy másik uralkodó uralma és védelme alá helyezi.¹⁸¹⁹

John Stuart Mill az állam semlegességéről

John Stuart Mill hasonlóan vitatott szerző, mint John Locke.²⁰ *A szabadságról*²¹ című könyve széleskörű diskurzust generált. A modern politikai filozófia nem az állításait kérdőjelezi meg, hanem leginkább az inkonzisztenciáját rója fel.²²

Amint a bevezetőben már elhangzott a multikulturalizmus folyamatos terjedése okozta kihívások tükrében vizsgáljuk a vallási toleranciát és az értéksemlegességet. Az egyre inkább kulturálisan és vallásilag (világnézeti) plurálissá váló államok valamilyen attitűdöt kell kialakítsanak a változó helyzethez. Az attitűd változhat a teljes üdvözléstől és a jelenség szorgalmazásától, a teljes elzárkózásig és védekezésig. Amint azt látni fogjuk, John Stuart Mill a teljes pluralizmus mellett áll ki, a különbözőség mindenféle formáját üdvözli és szükségesnek tartja az államban. Érintőlegesen kitér kizárólag a vallási tolerancia kérdésére is. Rámutat, hogy a vallási tolerancia kialakulása hozzájárulhat a többség zsarnokságának kontrolálásához és a pluralizmus fenntartásához, de szerinte ténylegesen a társadalomnak csak a vallásos hittől való eltávolodása, – szekularizációja a Charles Taylor-i értelemben²³, vagyis a hittől való eltávolodás – hozhat valódi toleranciát a vallásos hitek irányában. Végül Mill tárgyalja a társadalmi beavatkozás korlátait, vagyis, hogy hol ér véget a tolerancia. Ez a rész a toleranciaparadoxonról szóló utolsó fejezetben lesz majd kulcsfontosságú. Amint látni fogjuk, Mill a toleranciát nem abszolút módon értelmezi, így a semlegesség sem abszolút módon értelmezendő.

¹⁸ Petkova, „*The Idea of Tolerance – John Locke and Immanuel Kant*”.

¹⁹ Végül érdekes módon Locke szerint az ateizmus sem tolerálható, mivel az ateistát az eskü és az ígéret nem köti. Dosztojevskij magyarázata segíthet Locke gondolatmenetét megérteni, amikor Ivan Karamazov szájába adja a Nitezsche által is elhíresült mondatot, miszerint “Ha Isten nem létezik, akkor minden megengedett”.

²⁰ Susan Mendus, „*Mill and the Case for Diversity*”, in *Toleration and the Limits of Liberalism* (London: Macmillan Education UK, 1989), 45, doi:10.1007/978-1-349-20056-6.

²¹ John Stuart Mill, *A szabadságról* (Bukarest: Kriterion, 1983).

²² Mendus, „*Mill and the Case for Diversity*”, 45.

²³ Ebben az esetben a szekularizáció a Charles Taylor által tárgyalt szekularizáció fogalma. A *Secular Age* című művében Taylor az emberek gondolkodásmódjának változását azonosítja, amelyben a hit már nem evidens, hanem egy választási lehetőség. Ezt nevezi elvarázstalanodásnak (disenchantment) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge (Mass.): the Belknap press of Harvard university press, 2007).

Különbözőség szükségessége

Mill a szabadság és a hatalom harcát nevezi meg a társadalom egyik általános jelenségének.²⁴ Hasonlóképpen vélekedik a hatalom és a társadalom viszonyáról, mint Thomas Hobbes.²⁵ Mill egy történelmi fejlődési ívben leírja, hogy az uralkodó hatalma egy szükséges rossz volt, ami az egyén érdekeinek a megóvásához kellett. Ugyanakkor a „keselyűk királyának”²⁶ is határokat kellett szabni, mert ugyanannyira hajlamos volt az övéi ellen fordulni, mint az ellenségei.²⁷ Ez egyfelől a politikai szabadságjogokat jelentették, másfelől az alkotmányosságot, miszerint kellett a nép egy testületének a beleegyezése bizonyos kérdésekben.

Idővel az uralkodó, a „keselyűk királya”, választások révén került hatalomra, sőt egy idő után elvárt lett, hogy azonosuljon, egyszersmind megtestesítse a nép akaratát.²⁸ Ebből viszont felmerült egy probléma, ami a fejleményeknek természetes velejárója: saját akarata ellen nem kell megvédeni senkit. „Senki sem fél attól, hogy önmaga zsarnokká válik”²⁹ – axióma volt tehát, hogy „a népnek szükségtelen korlátoznia önmaga fölötti hatalmát.”³⁰ A történelem végül megmutatta, hogy a nép nagyon is tud zsarnokoskodni a kisebbség, illetve az egyén fölött.³¹ Felveti a továbbiakban, hogy a nép akarata nem egyenlő valódi nép akaratával, vagy ahogyan Jean Jacques Rousseau használja a „nagybetűs Nép”³² akaratával, hanem csak a többség akarata. Használja is a „többség zsarnoksága” terminust, ami rámutat, hogy mennyire befolyásolta Alexis de Tocqueville munkássága,³³ hiszen a „többség zsarnoksága” Tocqueville fogalma.³⁴ Rámutat továbbá Mill, hogy a többség elnyomó akaratát nem csak az irányító, végrehajtó szerveken keresztül elnyomásban kell érteni. Nem csak abból áll, hogy a többség létrehozhat egy törvényt, amit a rendőrség kikényszerít. A többség zsarnoksága ennél sokkal mélyebben és sokkal kifinomultabban nyilvánul meg, „magát a lelket igázza le.”³⁵ Ezért nem csak intézményi szinten kell korlátokat bevezetni:

„Védekezni kell az uralkodó nézetekkel és érzelmekkel szemben is; a társadalomnak azzal a hajlamával szemben, hogy saját ideáit és viselkedési szabályait a polgári büntetésektől eltérő eszközökkel azokra kényszerítse, akik nem

²⁴ Mill, *A szabadságról*, 40.

²⁵ Vö. Thomas Hobbes, *Leviatán*, ford. Levente Nagy (Kolozsvár: Polis, 2001).

²⁶ Thomas Hobbes leviatánját Mill a keselyűk királyának nevezi

²⁷ Mill, *A szabadságról*, 41.

²⁸ Mill, 43.

²⁹ Mill, 43.

³⁰ Mill, 44.

³¹ A többség zsarnokságának történetéhez lásd. Tamas Nyirkos, *The tyranny of the majority: history, concepts, and challenges* (New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018).

³² Jean-Jacques Rousseau, *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (Budapest: PannonKlett, 1997).

³³ Mendus, „*Mill and the Case for Diversity*”, 48.

³⁴ Nyirkos, *The tyranny of the majority*.

³⁵ Mill, *A szabadságról*, 46.

értenek vele egyet; hogy béklyóba szorítsa, s ha csak lehet megakadályozza az olyan egyéniség kibontakozását, amely nincs összhangban vele, s arra kényszerítse a legkülönbözőbb jellemű embereket, hogy az ő mintájához igazítsák magukat.”³⁶

Tehát, Mill arra hívja fel a figyelmet, hogy a többség uniformizál, vagyis nem szereti az olyan eltéréseket, amelyekkel nincs összhangban és a saját mintájának követését szorgalmazza. Az egyik eszköze az uniformizálásra a szokás, amit Mill erős hangvétellel kritizál. Szerinte a szokásokban nagyon gyakran konfliktusba kerül az érzelem és az értelem, illetve a probléma, hogy az értelem marad alul. A szokáshoz szorosan kapcsolódik, hogy Mill szerint mindig az uralkodó osztály erkölcsi normái érvényesülnek, amelyből levezethető szerinte az ember szolgálékúsége, ami meghatározza a viselkedési szabályait, mert nonkonform az embernek, hogy ellentmondjon a társadalmi konvencióknak.³⁷

Mill és a vallási tolerancia

Mill véleménye szerint a vallásos hit „a legkirívóbb példája” az ún. erkölcsi érzék esendőségének, vagyis az *odium theologicum*nak³⁸, ami „ha az őszinte vakbuzgóságról van szó, az erkölcsi érzék egyik legeggyértelműbb példája.”³⁹ Ugyanakkor Mill a vallási toleranciát látja az első példának, amikor az egyén szabadságát megerősítették a többséggel szemben. A vallási szakadásokat követően, amikor egy felekezet nem tudta meggyőzni a másik felekezetet arról, hogy az ő hite az igazi, akkor fordult elő először, hogy a kisebbség kivívta a többséggel szemben, hogy tartósan különbözhessen tőle: „[c]sak ezen a csatamezőn ismerték el elvi alapon az egyén jogait a társadalommal szemben.”⁴⁰ Ezzel Mill azt állítja, hogy a többség asszimiláló, intoleráns uralmába csak a vallási tolerancia kapcsán került homokszem a gépezetbe. Mill filozófiai álláspontja a vallási toleranciát illetően arra épül, hogy „a lelkiismereti szabadság az egyén elidegeníthetetlen joga”, így a vallási meggyőződés sem vonható kétségbe.

Meglátása szerint, csak ott működött eddig vallási tolerancia, ahol a többség agnosztikus volt, mondván, hogy a teológiai vita nem alkalmas erkölcsi kérdésekben való döntésre, így fölösleges a teológia állításai nyomán üldözni a másikat.⁴¹ Szükséges tehát, hogy a teológiai hittől eltávolodjon a társadalom ahhoz, hogy igazán toleráns legyen a társadalom vallásos hiteivel.

A társadalmi beavatkozás korlátai

Mill tanulmányának az általános célja az volt, hogy megállapítsa a tolerancia határait vagyis, hogy felállítson egy alapelvet, amely megszabja, hogy a társadalom milyen körülmények között

³⁶ Mill, 46.

³⁷ Mill, 49–50.

³⁸ *odium theologicum* = a más hiten lévők gyűlölete

³⁹ Mill, *A szabadságról*, 51.

⁴⁰ Mill, 51.

⁴¹ Mill, 51–52.

avatkozhat be az egyén szabadságába, illetve hogyan lehet szabályozni a társadalomnak az egyénnel szemben alkalmazott ellenőrző és kényszerítő tevékenységét. Mill által meghatározott alapelv, szerint

„az önvédelem az egyetlen olyan cél, melynek érdekében az emberiségnek – kollektívan vagy egyénileg – joga van beavatkozni bármely tagja cselekvési szabadságába. [...] Nem lehet jogosan kényszeríteni valamire, vagy visszatartani valamitől azért, mert az jobb lenne neki, mert ettől boldogabb lenne, vagy mert – mások szerint – ez lenne a bölcs, netán a helyes dolog. [...] Ahhoz, hogy az utóbbit igazolni lehessen, ki kéne mutatni arról, hogy bajt hozna valaki másra. Mindabban ami csak őt érinti, jogos függetlensége korlátlan.”⁴²

Máshol viszont amellet érvel Mill, hogy „bizonyos viselkedési szabályokat azért elő kell írni.”⁴³

Érdekes módon Mill szerint többek közt nem alkalmazható ez az elv az olyan társadalmakra, amelyek még „kiskorúak” és gondozásra szorulnak. Amint azt majd a későbbiekben láthatjuk Charles Taylor és Jürgen Habermas kapcsán ennek teljesen az ellenkezője lesz majd alkalmazandó.

Érvek versenyeztetése

Mill a véleményssabadságról szóló fejezetben markánsan kiáll a társadalmi diverzitás és a vallási, kulturális pluralizmus és a véleményssabadság mellett. A gondolatmenete az ember tévedhetetlenségének az elutasítására épül. Vitára van szükség, ahhoz, hogy egy társadalom fejlődjön.

Felmerül ebben a fejezetben, hogy létezhetnek-e olyan dogmatikai, kulturális vagy vallási alaptételek, amelyeket nem szabad vitatni, és az uralkodónak, vagy a hatalomnak kötelessége a rendelkezésre álló eszközökkel megvédeni. Ez kapcsolatba hozható azzal a kérdéssel, hogy az államnak lehetnek-e olyan kulturális, nemzeti, társadalmi értékei, amelyet nem szabad megkérdőjelezni, sőt az államnak adminisztratív és egyéb jogi és költségvetési eszközökkel segítenie kell azoknak fennmaradását.⁴⁴

Mill ennek lehetőségét elutasítja, mondván, hogy minden érvel fontos. Senki sem tévedhetetlen, és a súlyos tévedések elkerülésének egyetlen és jó módja, ha megkérdőjelezzük a

⁴² Mill, *A szabadságról*, 54–55.

⁴³ Mill, 47.

⁴⁴ 1943: West Virginia State Board of Education v. Barnette, 319 U.S. 624. Felmerült a kérdés, hogy kötelezhető-e a zászló előtti szalutálás az iskolában. Végül kimondta a Legfelsőbb Bíróság, hogy a diákok nem kötelezhetők arra, hogy tisztelegjenek az amerikai zászló előtt, illetve hogy elmondják a hűség esküt az állami iskolákban, ha ez ellentétes a vallási meggyőződésükkel.

konvencionális dolgokat is. Szerinte nem azért kell elfogadni egy állítást, tételt vagy szokást, mert a társadalom számára hasznos, vagy kevésbé hasznos, hanem azért, mert kiállja a próbákat vita útján.⁴⁵

Mill szerint vitára mindig szükség van. Az eretnekek gondolatai pedig szükségesek a társadalom fejlődéséhez és intellektuális ellenállóképességéhez. Azzal, hogy megtiltjuk az eretnek gondolatokat, nem járunk a végére és így nem lehet őket elutasítani véglegesen. A társadalom fejlődéséhez szükség van a merész gondolatokra és a társadalmat foglalkoztató nagy kérdések megvitatására. Másik oldalról megközelítve, felvetődik a kérdés, hogy mi történik, ha nem eretnek a gondolat, hanem valóban igaznak bizonyul. Amennyiben nem engedi egy közösség, hogy a helyes meggyőződést megkérdőjeleződjön, akkor nem lesz belőle általános igazság, hanem csak halott dogma marad.

A vita hiánya, igaz erkölcsi tanítások esetén is probléma lehet, mert a készen kapott nézeteket gyakran félreértelmezik és elferdítik. Átvitt értelemben amellet is érvel Mill, hogy a dogmatikus, konzervatív vallási rezsimek megszűnnek előbb utóbb a vallásuk tiszta üzenetének a közvetítésére. Számukra sem jó az, ha a vallási vitákat elkerülik. Bizonyos szintű tolerancia szükséges a más vallásokkal való vitára, hogy a saját vallásuk tisztasága megmaradjon. Mill szerint a hittételek, a hitvallások, a vallások magja legélénkebben azokban a korokban volt érezhető, amikor azt az emberek megértették és használták is összehasonlításképpen más hitvallásokkal.⁴⁶ Ilyenkor a vallásnak nem csak a héja, a burka van jelen az adott vallási közösségben, hanem az eszenciáját könnyebb megélni, mert van kihívója.

Konkrét példára lefordítva, Mill gondolatmenete alapján: Szaúd-Arábia esetén más vallások megtűrése az államban, az iszlám tisztaságához járulna hozzá. Mill egyenesen arra szólít fel, hogy egyenesen üdvözljük azokat, „akik harcolnak egy elfogadott vélemény ellen, tárjuk ki értelmünket és hallgassuk meg őket, s örüljünk, hogy valaki megteszi, amit egyébként nekünk magunknak kellene megtennünk.”⁴⁷ Amennyiben pedig nem egyenlő, se nem egyoldalú a társadalom vélekedése az adott kérdésről, akkor a kisebbség pártját kell fogunk, hogy a vitát erősítsük.⁴⁸

A tolerancia ott ér véget Mill számra, ahol a cselekedetek „igazolható ok nélküli kárt okoznak másnak.”⁴⁹ Összességében a diverzitáshoz, amint látni fogjuk, Michael Walzer-rel szemben,

⁴⁵ Mill, *A szabadságról*, 66.

⁴⁶ Mill, 104–105.

⁴⁷ Mill, 114.

⁴⁸ Mill, 122.

⁴⁹ Mill, 131.

Mill pozitívan áll, sőt szükségszerűnek tartja a társadalomban a mindennemű pluralizmust, mert meglátása szerint az viszi előre a közösségeket.

Michael Walzer rezsिमélete

A következőkben Michael Walzer egyik munkáján keresztül vizsgáljuk meg, hogy milyen formában valósul meg a gyakorlatban a tolerancia.

Michael Walzer az *On toleration*⁵⁰ című művében átfogó elemzést készített a toleranciáról általánosságban. A mű részben a Yale egyetemen 1996-ban az ún. „Castle Lectures”⁵¹ keretében elhangzott előadásokból áll. A könyv gerincét a különböző ún. toleranciarezsimek elemzése alkotja. Az itt használt rezsим kifejezés különböző explicit vagy implicit, formális vagy informális, elveket, normákat, szabályokat és döntéshozatali eljárásokat jelentenek, amelyek egy adott közösség, állam, ország, birodalom működését meghatározzák az adott területen, esetünkben a tolerancia területén.

Walzer tolerancia alatt olyan csoportok békés együttélését érti, amelyek különböző történelemmel, kultúrával és identitással rendelkeznek.⁵² Abból az empirikus tapasztalatból indul ki, hogy szükség van toleranciára, mert az emberek különbözőek, és az őket összegyűjtő csoportosulások is különbözőek. A másik el nem fogadása, üldözése gyakran halálos végkimenetelű, így az életet magát tartja fenn, illetve ezzel együtt a különbözőség megélésének a lehetőségét. A különbözőség teszi szükségessé a toleranciát, a tolerancia pedig lehetővé teszi a különbözőséget.⁵³ Ennek ellenére hangsúlyozza, hogy a különbözőség nem mindig jó és nem is feltétlenül szükséges minden típusú különbözőség egy liberális társadalom fennmaradásához. Ebben ellentmond a multikulturalizmus és a pluralizmus egyes szóvivőinek, mint ahogyan azt John Stuart Mill esetében is láthattuk.

A könyv legfontosabb alapelve, hogy a békés együttélés mindig jó és ez a legfőbb vezérelve bármilyen toleranciarezsимnek. Nem tér ki különösebben a tétel alátámasztására, inkább csak megemlíti, hogy nem a békés együttélés elvét kell alátámasztani, hanem az azt ellenző álláspontot.

⁵⁰ Michael Walzer, szerk., *On Toleration*, The Castle Lectures in Ethics, Politics, and Economics (New Haven: Yale University Press, 1997).

⁵¹ A Yale College dékánja minden évben kinevez egy „Castle” előadót, aki az etika, politika és közgazdaságtan területén előadássorozatot tart, hogy elősegítse a komplex modern társadalmakban az egyének előtt álló etikai kérdések tudatosítását és az ezekkel kapcsolatos érzékenységet.

⁵² Walzer, *On Toleration*, 2.

⁵³ Walzer, xii.

Walzer szerint a békés együttélésen kívül van még egy fontos feltétele a toleranciának: a tolerancia csak akkor működik, ha vannak bizonyos tételek, amikben mindannyian egyetértenek az adott közösségben.⁵⁴

Ahhoz, hogy egy toleranciarezsím működjön, a feleknek egyet kell értenie bizonyos fundamentumokban, amelyre a toleranciarezsím épül. Egy ilyen fundamentális érték a békés együttélés elismerése alapértékként, amely megkérdőjelezésével a rezsim megszűnik. Így például, ha vitatott lenne a békés együttélés választása és egy bizonyos vallásos gyakorlat tolerálása között, akkor a békés együttélés – jogi elvvel élve – a *lex superiori*. Walzer támogatja a különbözőséget, addig a pontig amíg van egy közös érték, aminek a lobogója alatt élnek együtt a különbözőségek. Ebben az értékben viszont egységesnek és egyesültnek kell lenniük.

Még mielőtt rátérnénk a különböző toleranciarezsímek bemutatására szükséges, hogy a rezsimok természetével is foglalkozzunk. Több tételt is felsorakoztat, amely általánosan érvényes a rezsimekre.

A békés együttélés különböző politikai formákban jelenhet meg, illetve ezeknek a hétköznapi gyakorlatba ültetése is nagyon változó lehet. Egyik ilyen forma sem univerzális. A békés együttélésen kívül nincsenek olyan általános elvek, amelyek minden rezsimre alkalmazhatóak. Nem lehet általános eljárási szabályokat vagy politikai gyakorlatokat megnevezni, amelyek minden rezsimben működni tudnának. Amit Walzer a toleranciarezsímekben vizsgál azok olyan sajátosságok, amelyek történelmileg, földrajzilag, társadalmilag, politikailag kontextusba ágyazottak. Kialakulásuk sem mesterségesen, egy fentről eldöntött politikai elv szerint jöttek létre, egy semleges helyen, hanem egy adott történelmi pont viszonytagságait figyelembe véve jöttek létre, néha egy uralkodói vagy birodalmi döntés mentén, de néha évszázadok együttélése következményeként.

Ebből fakadón rangsorolni sem lehet a különböző toleranciarezsímeket. Nem hiába alakultak ki teljesen különböző kontextusban, különböző problémákra válaszként. Walzer szerint morálisan semmiképp sem érdemes rangsorolni, az egyetlen összehasonlítási alap az, hogy mennyire valószínű, hogy összedől és a békés együttélést felváltja a kölcsönös üldözés.⁵⁵ Nem tudjuk viszont azt mondani szubjektív morális döntés nélkül, hogy az a toleranciarezsím, amely az egyéni szabadságot előbbre tartja a csoport szabadságánál az jobb, mint az amelyik az ellenkezőjét teszi. Azok a tulajdonságok, amelyek alkotják a rezsimet, legyenek akár pozitívok akár negatívok számunkra, kulturálisan és politikailag egy egységet alkotnak. Ez nem azt jelenti, hogy nem lehet őket megreformálni sikeresen. Sokkal inkább arra világít rá, hogy nem

⁵⁴ Walzer, xii.

⁵⁵ Walzer, 5.

választhatjuk ki az összes számunkra vonzó tulajdonságot a rezsimekből, hogy összegyűrjük őket egy új rezsimbe. A számunkra rossz tulajdonságok funkcionálisan kapcsolódnak a jó tulajdonságokkal. Az egyiket elképzelni a másik nélkül egy disztópikus felfogás.⁵⁶

Végül a Walzer rámutat, hogy a legjobb politikai berendezkedés azoknak az embereknek a történelméhez és kultúrájához kapcsolódik, akiknek az életét rendezni fogja. De ez nem egy relativista nézet, ugyanis az előbbieken már említett békés együttélés elve minden toleranciarezsimeket megelőz, és így „tisztelően tartja az alapvető emberi jogokat.”⁵⁷

A különböző rezsimek és tolerancia gyakorlatok között vannak különbségek a tolerancia mértéke szerint. Van, amit a többség többé tolerál, van pedig, amit kevésbé. Lehet tehát rangsorolni őket a toleranciájuk szerint.⁵⁸

Nem foglalkozik egyrészt a külön vagy másként gondolkodó egyének toleranciájával a civil társadalomban vagy akár az államban, sokkal inkább a közösségi jogok foglalkoztatják, nem az egyéni jogok. Továbbá nem foglalkozik egyáltalán a politikai toleranciával. Mindenféle párt működését engedni kell szerinte egy demokratikus jogállamban. Ugyanakkor szerinte nem intoleráns az antidemokratikus pártok betiltása, mivel megszüntetnék a „politikai játszmat”. Viszont kérdés számára, hogy az olyan vallást, vagy ideológiát tolerálni kell vagy sem, ami aztán politikai párt formájában megjelenik és megpróbálja felrúgni a demokratikus rendet. Álláspontja szerint liberális társadalmaknak nincs szükségük vallási csoportok vagy etnikai közösségek tömkelegére. Meglátása szerint a létezése, virágzása a teljes homogenitással is kompatibilis. Meg is fogalmazza az ellenérvét a multikulturális társadalmat idealizáló társadalmi modell hívei számára:

„[A]z autonóm egyének választhatnak a munkahelyek és szakmák, a potenciális barátok és házastársak, a politikai tanok, pártok és mozgalmak, a városi, külvárosi és vidéki életmód, a magas, közép- és alacsony igényű kulturális formák stb. között is. Úgy tűnik, nincs ok, amiért az autonómia ne találhatna elég helyet egyetlen kulturális csoporton belül.”⁵⁹

A pluralizmussal szerinte alapvetően az a gond, hogy a felek versenyeznek egymással, próbálnak „megtérőket” keresni, mert a saját kultúrájuk, vallásuk fennmaradása lebeg elsősorban a szemük előtt. Továbbá Walzer belátja, hogy nem olyan egyszerű egy vallás, illetve etnikai csoport szabadságát biztosítani. Szükségük van, harcolni fognak a privátszférán kívül

⁵⁶ Walzer, 5.

⁵⁷ Walzer, 5.

⁵⁸ Walzer, 6.

⁵⁹ Walzer, 10. Millel szemben szerinte bőven van elég diverzitás, amely mozgásteret ad az egyéneknek, amiből szabadságát megélve választhat. Továbbá nem osztja azt a nézetét Millnek, hogy a társadalom csak a nézetek folyamatos ütköztetése révén fejlődhet egy ideális irányba, az ész érvek révén.

helyért a közsférában, hogy gyülekezésre, istentiszteletre, vitára, ünneplésre, kölcsönös segítségnyújtásra, iskoláztatásra és így tovább lehetőségük legyen.

A toleráns attitűdre öt féle okot nevez meg Walzer. Amint a későbbiekben látni fogjuk, Jürgen Habermasnál szélesebb spektrumban tudja meghatározni, hogy miért döntene valaki a másik tolerálása mellett.

Az első a harc fáradtsága, aminek a gyökere a vallási toleranciából fakadnak. Az évekig tartó vallási háborúkban az öldöklés után végül egy fáradtság jelent meg és ezt toleranciának hívták. Az első típusú tolerancia tehát egyszerűen a különbözőség rezignált elfogadása a béke érdekében. A második a jóindulatú közömbösség, ami egy passzív, nyugodt, jóindulatúan közömbös hozzáállást jelent a különbözőség iránt: "mindenféle kell ahhoz, hogy egy világot alkossunk."⁶⁰ A harmadik egyfajta morális sztoicizmusból ered: „annak elővigyázatos elismerése, hogy a „másoknak” vannak jogaik, még akkor is, ha ezeket a jogokat nem vonzó módon gyakorolják.”⁶¹ A negyedik nyitottság a másság felé. Kíváncsi vagyok a másakra, talán még tisztelem is, hogy ő más, mint én. Az ötödik funkcionális támogatás. A liberális multikulturalizmusok álláspontja: a különbség szükséges feltétele az emberi gyarapodásnak, megadja az egyénnek azt a választási lehetőséget, ami értelmet ad az autonómiájának. Az ötödiket már nem is tekinti toleranciának Walzer, ugyanis az ember nem tudja tolerálni azt, amit ő maga szorgalmaz.

A továbbiakban a Waltzer által felvázolt 5 toleranciarezsimit tekintjük meg.

Öt toleranciarezsím

Többnemzetiségű birodalmak

Ez a legrégebbi berendezkedés. Klasszikus példásja az ókori Perzsa Birodalom vagy a Római birodalom. Legfőbb tulajdonsága, hogy autonóm vagy félautonóm közösségekre volt felosztva a birodalom. Ezek a közösségek pedig egy laza kapcsolatban álltak egymással. Minden esetben a birodalom közvetítő szerepe jelen volt. Általában létezett egy birodalmi normarendszer, vagy konkrétat megfogalmazott szabályrendszer. Egyik legismertebb példája a *ius gentium*, vagyis a népek joga. Ez a normarendszer egy laza keretet nyújtott a birodalmon belül, de nem szabályozta le a közösségek életét annyira, mint bármelyik más államtípusú toleranciarezsím. Ennek a rezsimnek az alanyai a közösségek voltak, nem az egyének. A közösségek, legyenek azok történelmi tartományok, újraosztott régiók, vagy vallási elv alapján felosztott területek –

⁶⁰ Walzer, 10..

⁶¹ Walzer, 11.

mint például az Oszmán Birodalomban a millet rendszer⁶² –, nagy autoritással rendelkeztek az egyén felett. Az egyének leginkább a birodalmi központban – ami olvasztótégelyként funkcionált – voltak pusztán egyénként jogalanyok a birodalomban. Minden más környezet homogén egységekre, közösségekre volt osztható. Ezek a közösségek kollektíven tolerálva voltak, de csak a saját közösségük határain belül. Ennek a rezsimnek az utolsó példája a Szovjetunió, melynek bukásával⁶³ a birodalmi modellt láthatólag tartósan felváltotta a nemzetállami modell.⁶⁴

Nemzetközi közösség

Michael Walzer a nemzetközi közösség egészét is egyfajta toleranciarezsimmként értelmezi, hiszen, ha nem lenne rezsim akkor per definíció abszolút tolerancia lenne érvényben, minden meg lenne engedve. A tapasztalat nem ezt mutatja. Walzer szembe megy a nemzetközi kapcsolatok elméletének a realista iskolájával. Szerinte a nemzetközi rendszer nem egy anarchikus rendszer, hanem egy nagyon gyenge rezsim valójában. Az ENSZ és a Nemzetek Szövetsége égisze alatt, a nemzetközi intézmények korszakában egyértelmű, hogy bizonyos normarendszer meg van fogalmazva, sőt az ENSZ Humanitárius intervenció intézménye pontosan meghatározza a tolerancia határtát és az eljárás természetét is. Ha egy állam emberi jogi jogsértéseket vagy humanitárius jogsértéseket követ el, bármely államnak joga van fegyveres erőszakot alkalmazni, hogy ezt megakadályozza (természetesen csak a Biztonsági Tanács jóváhagyásával). Önmagában tehát egy nagyon toleráns rezsim amennyiben már szuverenitással rendelkezik az adott közösség és elismerték államként, csak nagyon nehéz megszerezni az államiságot.^{65,66}

Konszociális állam

A legfőbb tulajdonsága, hogy autonóm, vagy félautonóm közösségek saját akaratuk szerint alkotnak egy laza államot, általában konföderációt. Hasonlóan működik, mint a birodalmi modell, csak megszálló birodalom helyett, a felek önként élnek ebben a formában. Legjobb

⁶² A középkori iszlám államokban bizonyos nem muszlim kisebbségekre, főként keresztényekre és zsidókra alkalmazták. A heterogén Oszmán Birodalomban (kb. 1300-1923) a millet egy autonóm, öngazgatással rendelkező vallási közösség volt, mindegyik a saját törvényei szerint szerveződött, és egy vallási vezető állt az élén, aki a központi kormányzatnak felelt a millet kötelezettségeinek és kötelességeinek teljesítéséért, különösen az adófizetésért és a belső biztonság fenntartásáért. Ezen túlmenően minden millet magára vállalta az állam által nem biztosított társadalmi és közigazgatási funkciókat, és az ügyeket egy közösségi tanácson (meclisimilli) keresztül, külső beavatkozás nélkül intézte. 1856-tól kezdve egy sor császári reformrendelet bevezette a világi törvénykönyveket minden polgár számára, és a milletek közigazgatási autonómiájának nagy része megszűnt. <https://www.britannica.com/topic/millet-religious-group>

⁶³ Az Orosz Föderáció már kevésbé tekinthető a többnemzetiségű birodalmi toleranciarezsim továbbörökítésének, mivel a klasszikus nemzetállami modell jellemzőit inkább magában hordozza, hiszen az orosz etnikum nemzetalkotó többségére épül, még akkor is, ha ugyanannyira heterogén maradt.

⁶⁴ Walzer, *On Toleration*, 14–19.

⁶⁵ Isd. Kurdistan, Iszlám Állam, Koszovó, Tajvan, Katalónia, Transznisztria

⁶⁶ Walzer, *On Toleration*, 19–22.

példája Svájc, de ide lehet sorolni Belgiumot, Ciprust, Bosznia-Hercegovinát vagy Libanont, ami azért érdekes, mert nem etnikai alapon szerveződik, hanem vallási alapon. Általában évszázadok közös együttélésének az eredménye, és akkor stabil, ha még a nacionalizmusok eszménye előtt valamilyen keretben egy közösséget alkottak. A félelem zavara bomlasztja fel a rendszert, például, ha megváltoznak a demográfiai eloszlások, vagy az egyik fél hirtelen veszélyesnek tűnik az összes többi számára (pl. Svájcban a németek az *Anschluss* után). A félelem alapja mindig az, hogy átalakulunk nemzetállammá, amiben mi leszünk a kisebbség.⁶⁷

Nemzetállam

A nemzetállam a legelterjedtebb rendszertípus. Egy csoport, amely az egész országban dominál, alakítja a közéletet és megtűri egy nemzeti vagy vallási kisebbséget.⁶⁸ A modern liberális demokráciák legtöbbje nemzetállami modellt követ. A tolerancia fókuszában az egyén, az állampolgár áll. A csoport teljesen elveszíti a kontrollt az egyén fölött. A csoport értelmezése a nemzetállamban annyiból áll, hogy egyének gyülekezete, akik egy közösséget alkotnak szabad akaratukból. Egy dichotómia áll fenn gyakran a csoportot illetően. Az állam nem toleráns a csoport teljességét nézve, de egyben elvárja, hogy a csoport toleráns legyen az egyénnel. Ezért annyira ritka az autonómia vagy egyéb típusú kollektív jog, mivel megnehezíti az állam alapidoktrínáját. A továbbiakban ez lesz az egyik modell, aminek elemzésével foglalkozni fogunk.⁶⁹

Bevándorló társadalom

Az utolsó toleranciarendszertípus, amelyet Walzer kategorizál az a bevándorló társadalom. Klasszikus példája az USA vagy Kanada. A nemzetállamokkal ellentétben nem egy adott nemzet, csoport szuverenitásért való törekvésből jött létre. Hosszú bevándorlás következményeként jött létre, a bevándorlók pedig nem egy etnikai csoporthoz, vagy nemzethez tartoztak. Az állam kizárólagos joghatóságot követel az állampolgárai felett, de inkább egyének fölött, mint csoportok fölött. A tolerancia alanyai is az egyének, akik egyéni szabadságokban gyakorolhatnak különböző kulturális szokásokat, különböző vallásokat vallhatnak, különböző etnikumúnak tarthatják magukat. Éppen ezért minden egyén, minden másik egyént kell toleráljon, ezért ebben az esetben a tolerancia egy nagyon decentralizált formát vesz fel.⁷⁰

⁶⁷ Walzer, 22–24.

⁶⁸ Walzer, 25.

⁶⁹ Walzer, 24–30.

⁷⁰ Walzer, 32.

A multikulturalizmus kapcsán, Walzer meglátása szerint, a bevándorló társadalmaknak, amennyiben az állam meg akarja őrizni a semlegességét, nem támogathat egyetlen kulturális vagy vallási csoportot sem.

Természetesen Michael Walzer sem gondolja, hogy ezek a rezsimek tisztán, szeparáltan jellemeznék egy-egy államot. Franciaország a nemzetállamok klasszikus példája, de egyben ma már az egyik prominens bevándorló társadalom képét mutatja. Izrael egyszerre viszi tovább az Oszmán Birodalom Millet rendszerét, egyszerre szerveződött klasszikus nemzetállami modellben, de az egyik legdiverzebb bevándorló társadalom a világon, közel 1 millió orosz ajkú állampolgárral, ráadásul eredetileg konszociális társadalom mintájára akarták berendezni.⁷¹

Jürgen Habermas és a béketeremtő vallási tolerancia

Az alábbiakban Jürgen Habermas gondolatmenetét fogjuk elemezni. Habermas egy tanulmányában mellett érvelt, hogy miért fogja a vallási tolerancia intézménye a béketeremtő funkcióját betölteni multikulturális államokban. Kifejti Habermas, hogy mit ért tolerancia alatt és milyen okok nevezhetők meg a tolerancia gyakorlására. Ezenkívül a dolgozat jelentősen hozzájárul a tolerancia határainak meghatározásáról szóló diskurzushoz. Habermas megpróbálja meghatározni, hogy mi a teendő, ha bizonyos vallási dogmák ütköznek egy liberális állam normarendszerével, illetve, hogy hogyan feloldható a toleranciaparadoxon. Azáltal, hogy ilyen részletesen elemzi a vallási tolerancia alkalmazhatóságát, implicit és explicit módon egyaránt hozzájárul ahhoz, hogy az állam értéksemlegessége értelmezhetőbb legyen.

Habermas számára az alapvető igazság, amiből kiindul, hogy a multikulturalizmus lesz a jövőben a liberális társadalmakban az alapállapot, így a vallási a tolerancia, a többi toleranciával együtt – legyen az etnikai, faji, szexuális, nyelvi vagy bármilyen más kulturális tolerancia – a „béketeremtő” funkcióját tölti be.⁷² A tanulmányából kiderül, hogy a mindent megelőző jog – Habermas számára – egy ilyen multikulturális közegben az identitáshoz, a saját identitás megéléséhez és az abban való kiteljesedéshez való jog. Ennek megfelelően a kulturális jogokat is az identitáson keresztül közelíti meg.⁷³ A kulturális jogokat és a szabad vallásgyakorlás jogait is az identitáson keresztül közelíti meg és mindkettő az identitás fejlesztéséhez és megéléséhez való jogból ered.

A tolerancia fogalma

⁷¹ Walzer, 30–35.

⁷² Jürgen Habermas, „Religious Tolerance: The Pacemaker for Cultural Rights”, *Philosophy* 79, sz. 307 (2004): 16.

⁷³ Habermas, 16.

Habermas rámutat, hogy a német *toleranz* szó latinból és franciából vett fogalom, amely a reformáció tükrében eredetileg vallási toleranciára szorítkozott. A reformációt követő századokban jogi fogalommá vált. Az uralkodók rendeletekben megfogalmazták, hogy a lakosok legyenek türelmesek/toleránsak a más felekezetűekkel. Természetesen a többségi felekezet tagjai legyenek türelmesek a kisebbségi felekezetekkel.⁷⁴

Az angol nyelvben a *tolerance* szó, ami egy viselkedési forma, különbözik a *toleration* szótól, ami viszont egy jogi aktus, amivel a kormány egy vallási kisebbségnek – többé kevésbé – lehetőséget ad a vallása gyakorlására.⁷⁵ Eredetileg tehát egy többségi közösség kapcsolatát szabályozta egy kisebbségi közösséggel, egy többségi felekezet/vallás a kisebbségi felekezethez/vallási csoporthoz való viszonyát szorította keretek közé.

A fogalom azóta mindenki vallási szabadságának a kölcsönös elfogadásának irányába fejlődött. Ahogyan Habermas kiemeli, Pierre Bayle már a vallási toleranciát a kölcsönösség felől közelíti meg. Ugyanazokat az elveket és standardokat alkalmazni másokra, amelyeket mi elvárunk, hogy ránk alkalmazzanak. Ebben az esetben már láthatjuk, hogy nem egy többségi domináns pozíció viszonyulását korlátozza a kisebbségi recesszív pozícióval szemben.⁷⁶

Habermas tolerancia paradoxona

Nem lehet befogadás kizárás nélkül. Minden tolerancia aktus körülhatárolja azt a viselkedési tartományt, amelyet mindenkinek el kell fogadnia, de ezzel létrehoz egy vonalat, amelyen kívül viszont intoleráns. A paradoxon abban rejlik, hogy ki határozza meg ezt a vonalat és mennyire önkényes módon van meghúzva. Habermas szerint akkor oldható fel a paradoxon, ha egy egyetemesen meggyőző határvonalat tudunk meghúzni, amivel ki lehet húzni az intolerancia tüskéjét. Mindenki, aki szeretné, hogy a jövőben tolerálják, bele kell egyezzen önkéntesen azokba a feltételekbe, amelyen keresztül közösen tolerálják egymást.⁷⁷

Habermas szerint a szekularizmus az alapállapot, amelybe beleegyeztek a vallási közösségek, melynek alapelvei, hogy az állami hatalom nem használható vallási misszióra, másrészt a közös gyülekezés lehetősége mindenkinek adott, és vice-versa a csoport szabad elhagyása is. Ezért állítja Habermas, „még, ha nincs is történelmi alapja Jellinek azon állításának, hogy minden emberi jog a vallásszabadságban gyökerezik, minden bizonnyal fogalmi kapcsolat van egyrészt a vallási tolerancia univerzalista igazolása, másrészt a demokrácia, mint a szekuláris állam

⁷⁴ Habermas, 5.

⁷⁵ Habermas, 5.

⁷⁶ Habermas, 6.

⁷⁷ Habermas, 6,7.

legitimációjának alapja között.”^{78,79} Habermas szerint a feltételes paradoxon eltűnik, ha a vallási toleranciára a demokratikus alkotmány részeként tekintünk valamint végső soron egy demokratikus jogállamnak meg kell engednie bárkinek a polgári engedetlenséget, aki miután kimerítette az összes jogi eszközt, még mindig ragaszkodik a saját igazságához, de természetesen csak addig, amíg alkotmányos keretek között, az alkotmányra hivatkozva érvel.⁸⁰

Okok a toleranciára

A vallási tolerancia nemcsak a demokrácia kialakulásában töltött be nagy szerepet, de még sokáig fogja alakítani a társadalmat, amiben élünk. Habermas, Walzer-rel ellentétben, csak két okot, indítékot említ, ami miatt valaki toleráns módon viselkedik, vagy kell viselkedjen a társadalomban.

- a. Mások meggyőződésének elutasítása miatt tolerálni; ezt nevezi egzisztenciálisan releváns meggyőződésen alapuló elutasításnak;
- b. a polgári befogadás politikai okai: okok annak érdekében, hogy mégis elfogadják az ugyanazon politikai közösségen belüli, lényegében egyet nem értő emberek közös tagságát⁸¹

(a.) Habermas világos határral megjelöli, hogy mit nevezhetünk toleranciának és mi az, amit nem szabad annak neveznünk. Csak akkor tolerálhatjuk valakinek a hitét, ha szubjektíven jó okokból utasítjuk el őket. Nem tolerálhatunk olyanokat, akiknek a hitével kapcsolatban közömbösek vagyunk, illetve szintén nem nevezhető toleranciának az, ha értékeljük a másik másságát.⁸²

Szükséges elfogadnunk társadalmi szinten, hogy a másikkal, akit tolerálunk, folyamatosan fenn fog állni egy kognitív disszonancia, amit nem tudunk megoldani. Ugyanakkor ez a disszonancia „értelmes” kell legyen. Csak akkor érvényesülhet a tolerancia, ha jogos indokok vannak a nézeteltérésre. Ezalatt Habermas azt érti például, hogy nem tekinthető értelmes érvnek, és így a tolerancia sem jöhet szóba, ha valaki a másik bőrszínét nem tudja elfogadni, de hajlandó megtűrni. Nem szabad az ilyen embert felszólítani, hogy legyen toleráns a más bőrszínűekkel szemben, mert azzal kvázi legitimáljuk a fenntartását. A diszkriminációra és az előítéletre nem

⁷⁸ Habermas, 7.

⁷⁹ Ebben Michael Walzer rezsizimelmélete szembe megy. Egy birodalmi modell is lehet teljesen szekuláris, sőt semleges is és rendkívül toleráns.

⁸⁰ Habermas, „*Religious Tolerance: The Pacemaker for Cultural Rights*”, 7–8.

⁸¹ Habermas, 9,10.

⁸² Ebben Michael Walzer is egyetért, amint azt a későbbiekben látni fogjuk. Szerinte sem nevezhető toleranciának a másik különbözőségének lelkes üdvözlése.

megoldás a tolerancia, mert egyik sem jogos. Toleranciáról csak akkor beszélhetünk, ha az előítéletekből fakadó diszkrimináción már túljutottunk.

Mi számít előítéletnek és diszkriminációnak, illetve ki jogosít fel arra, hogy ezeket ne tekintsük értelmes fenntartásnak? Habermas szerint a demokratikus keret – amely kereten belül egyáltalán beszélhetünk toleranciáról – az, ami feljogosít az ilyen megbélyegző kifejezésekre.⁸³

A megbélyegzés a „demokratikus állampolgárság egalitárius és univerzalista normáinak fényében [történik], ami megköveteli a »másik« egyenlő bánásmódját és mindenki kölcsönös elismerését a politikai közösség »teljes« tagjaként”.⁸⁴

(b.) A közös állampolgárság és az ebből származó egyenlő emberi jogok, az alap, aminek a talaján a közös kognitív disszonanciák, világnézeti eltérések tolerálhatják egymást. A közös állampolgárság megelőzi a vallási, kulturális vitákat. Habermas szerint a politikai kultúra az egyetlen konszenzus, ami miatt az adott társadalom egy közösségben él és a politikai kultúrát érintő közös konszenzus terméke maga az alkotmány, ami a keretet biztosítja a különbözőségek együttélésének.⁸⁵ Ezért előzi meg Habermas szerint minden esetben a közös állampolgárság a vallási kulturális vitákat.

A tolerancia ára

Az alábbiakban azt fogjuk megvizsgálni, hogy Habermas szerint, milyen kötelezettségei vannak a vallási, kulturális csoportoknak, akiket tolerál a társadalom egy liberális alkotmányos rendszeren belül. Habermas ugyanis megfogalmazza, hogy amennyiben vallási dogmák, kulturális gyakorlatok ütköznek az állam bizonyos alkotmányosan elfogadott elveivel, akkor ezekről az adott közösség le kell mondjon.⁸⁶

A vallási dogmák, hittételek önmagában nem okoznak gondot. Ahogyan Mill-nél is láttuk a különböző gondolatok megférnek egymás mellett. Egy kognitív megoldatlan ellentmondás csak a személyközi szinten marad meg. A nehézséget sokkal inkább az elméleti, kognitív ellentmondásokból születő gyakorlati problémák jelentik. Habermas álláspontja szerint a saját ethosz megélése a világnézetünk szerint csak addig terjedhet el, ameddig mindenki más ethosza is terjedhet. A világnézet megélése csak a liberális demokrácia keretein belül valósulhat meg. Az az életmód, amelyet a vallásunk, világnézetünk előír csak az egyenlő jogok tisztelete

⁸³ Habermas, „*Religious Tolerance: The Pacemaker for Cultural Rights*”, 10.

⁸⁴ Habermas, 10.

⁸⁵ Charles Taylor, Jürgen Habermas, és Michael Walzer, *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), szak. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State-Jürgen Habermas.

⁸⁶ Habermas, „*Religious Tolerance: The Pacemaker for Cultural Rights*”, 12. „[...]the major religions must appropriate the normative foundations of the liberal state under conditions of their own premises even if (as in the European case of the Judaeo-Christian legacy) both evolved from the same historical context.” saját ford.

feltétele mellett valósulhat meg. Ezzel egyidejűleg, pedig tisztelnünk kell a másik világnézetéből fakadó ethoszt is.⁸⁷ Habermas röviden így fogalmazza meg: „Azokat a meggyőződéseket, amelyekben minden ember ethosza gyökerezik, összhangba kell hozni az állam és a társadalom liberális normáival.”⁸⁸

Felvetődik a kérdés, hogy mi történik akkor, ha nem lehet összhangba hozni a kettőt?

„Minden vallás eredetileg »világnézet«, vagy ahogy John Rawls mondaná, »átfogó doktrína« – abban az értelemben is, hogy igényt tart arra a tekintélyre, hogy egy életformát a maga teljességében strukturáljon.”⁸⁹

Habermas szerint a vallásnak le kell mondania erről az igényéről, amennyiben a vallási közösség élete elkülönül a tágabb társadalom életétől.⁹⁰ Amint majd az összegzésből is kiderül, végső soron Charles Taylor és Michael Walzer is erre a következtetésre jut. Ugyanakkor Habermas továbbviszi a gondolatot és megfogalmazza, hogy a pluralizmus miatt a vallások saját dogmáiknak is újraértelmezésére kényszerülnek a változó liberális állami és szekuláris társadalmi környezetben: „Minden vallásnak integrálnia kell a liberális állam normatív alapjait, a saját [vallási] premisszáik körülményei között.”⁹¹

Végül pedig egy utolsó lépésként Habermas egy még radikálisabb álláspontot fogalmaz meg, amikor azt állítja, hogy amennyibe a vallási csoport tagsága és az állampolgárság között a *modus vivendi* túl szeretne lépni a társadalom, akkor nem elég az, ha a vallás elfogadja a szekuláris társadalmi törvényeket. A világi rend normatív elveit az adott vallási közösség szemszögéből kell levezetni, kifejleszteni.⁹² Ez sok esetben követelheti akár azoknak az attitűdöknek és előírásoknak a felülvizsgálatát, amelyek szent szövegek régóta fennálló hagyományaira hivatkoznak. Habermas itt egyfajta hermeneutikai reformra hívja fel azokat a vallásokat, amelyek szent szövegei ütköznek a szekuláris rend normatív elveivel.⁹³ Az az elvárt tehát, hogy mindenkinek a saját világszemléletéből kell alátámasztást keresnie, hogy miért csak az adott szekuláris ethoszon belül gyakorolhatja a világnézetét, mindenki máshoz hasonlóan.

Mindez természetesen az állam semlegességét előfeltételezi, így a vallási szabadság teszteli is az állam semlegességét. A semlegesség legtöbbször a többségi társadalom befolyása által van

⁸⁷ Habermas, 11.

⁸⁸ Habermas, 11. Those beliefs in which each person's ethos is rooted must be brought into harmony with the liberal norms of state and society saját ford.

⁸⁹ Habermas, 11.

⁹⁰ Habermas, 11.

⁹¹ Habermas, 12.

⁹² Habermas, 12–13.

⁹³ Habermas, 13.

veszélyben. A többségi társadalom a demokrácia eljárásjogi semlegességét fenyegeti, amely eljárásjognak csakis azért van legitimitása, mert semleges, mindenkivel egyenlő. Ergo ebből levonhatjuk azt a konklúziót, hogy az állam semlegességét ugyanannyira fenyegeti a szekuláris többség, mint egy vallási többség. Ettől a többségi társadalomnak elvi, morális szinten kell tartózkodnia.

Hogyan lesz a vallási tolerancia béketeremtő a kulturális jogok számára?

„A vallási pluralizmus elismerése betöltheti a jogfejlődésben a békétető (pace-maker) szerepét, mivel példamutató módon tudatosítja bennünk a kisebbségek állampolgári befogadásra vonatkozó igényeit.”⁹⁴

Habermas érvelése szerint a vallási kisebbségek okozta konfliktus ugyanúgy, ahogyan a demokrácia fejlődésében is szerepet játszott, a kulturális jogok fejlődésében is szerepe lesz. A vallási kisebbségek teljes tagságért, befogadásért harcolnak egy multikulturális társadalomban. Habermas az identitás harcát látja a legégetőbb kérdésnek egy modern multikulturális társadalomban, amikor azt mondja, hogy „[az] egyének identitásukat csak a kölcsönös elismerés kapcsolatainak hálójában belül alakíthatják ki és stabilizálhatják.”⁹⁵

„A kulturális jogok lényege, hogy minden polgár számára egyenlő hozzáférést biztosítson a kulturális környezethez, az interperszonális kapcsolatokhoz és hagyományokhoz, amennyiben ezek elengedhetetlenek személyes identitásuk kialakításához és biztosításához.”⁹⁶

Ugyanakkor nem csak több jogot ad a kulturális kisebbségi csoportoknak és a vezetőiknek. A diszkriminált csoportok nem élvezik a közös kulturális jogokat teljesen ingyen. Nem lehet előnyük az egyenlő befogadás erényéből, ha ők maguk ezt az erényt nem hajlandóak gyakorolni. A kulturális csoportok hasonló szerepet töltenek be, mint a vallási csoportok, perspektívákat tudnak kinyitni, de ugyanúgy, mint a vallási csoportok konfliktusban tudnak kerülni egymással: „ezért a kulturális csoportoktól egyaránt elvárják, hogy belső szellemiségüket a közösség egészének egalitárius normáihoz igazítsák”⁹⁷

Konklúzió

Konklúzióként azt fogalmazza meg Habermas, hogy a vallási csoportok – az egyre inkább kulturálisan plurálissá váló országokban – a „reflexivitásukkal” a nyugati liberális demokráciákban jó példával járnak elől a szekuláris csoportok számára. Szükséges a

⁹⁴ Habermas, 16.

⁹⁵ Habermas, 16.

⁹⁶ Habermas, 17.

⁹⁷ Habermas, 17.

multikulturalizmusban a polgárok integrációja a közös politikai rendszerbe, és egymás közös elismerése kulturális törésvonalaik ellenére. A polgároknak és csoportjaiknak, ebben az alkotmány által biztosított keretben, joguk van a saját kulturális identitásuk megélésére és fejlesztésére, mindaddig, amíg értik, hogy mindannyian részesei a közös politikai keretrendszernek. Az alkotmány az, ami garantálja az identitás megélését, de egyben korlátozza az agresszív önérvényesítéseit az egyéneknek és a csoportoknak, amelyek a társadalmat megosztják. Amennyiben az alkotmány által garantált keretet feszegetnék bizonyos csoportok dogmái, vagy gyakorlatai, meg kell szabadulniuk tőlük, sőt szükséges lenne a világi rend normatív elveit az adott vallási közösség szemszögéből levezetni.

Charles Taylor és a multikulturalizmus

Amint a bevezetőből is kiderült, a dolgozat a vallási tolerancia kérdéskörét elemzi, különös tekintettel a modern liberális demokráciákban a multikulturalizmus által felvetett problémákra. Ehhez fontos, hogy az egy közösségben élő különböző vallások, illetve kultúrák kapcsolatát górcső alá vegyük. Kialakulhat-e alá-fölé rendeltségi viszony közöttük, mennyire engedi ezt meg egy modern liberális demokrácia, illetve, ha kialakulhat, akkor milyen tolerancia viszonyt kötelez az állam a kultúrák, vallások között? Ehhez a diskurzushoz nagymértékben hozzájárult Charles Taylor kanadai filozófus munkája.

Az alábbiakban először megvizsgáljuk Taylor okfejtését, amiben levezeti, hogy az ún. elismerés követeléséből hogyan következik az ún. egyenlő méltóság politikája és a különbözőség politikája körüli vita. A vita végsősoron meghatározza, hogy egy állam hogyan értelmezi a semlegességét, és mennyire képes olyan módon toleráns lenni, hogy egyben lehetőséget biztosítson a különböző vallási, kulturális csoportoknak a homogenizációval szembeni túlélésre.

Az elismerés követelése

Charles Taylor az értekezését multikulturalizmusról az alább tézissel nyitja meg:

„identitásunkat részben az elismerés vagy annak hiánya, gyakran mások prekogníciója alakítja, így egy személy vagy embercsoport valódi kárt, valódi torzulást szenvedhet el, ha a körülötte lévő emberek vagy társadalom visszatükrözi önmagáról egy korlátozó, megalázó vagy megvetendő képet.”⁹⁸

Az el nem ismerés az elnyomásnak az egyik formája. Az az általános narratíva, hogy a kolonizáció egyik bevett eszköze az elnyomásra az volt, hogy kialakítottak az alárendelt csoportban egy hamis önképet, így még ha fel is lázadtak volna az elnyomóik ellen, végső soron a saját önképük miatt továbbra is elnyomottak maradtak, amíg ettől a torz önképtől nem

⁹⁸ Taylor, Habermas, és Walzer, *Multiculturalism*, 25.

szabadultak meg. A feminizmusnak szintén ez az egyik következtetése. A férfiak kialakítottak egy női képet a nőkben (és a férfiakban is), így hiába emancipálódtak a nők politikailag, illetve gazdaságilag, végső soron az önképük miatt nem tudnak teljesen felszabadulni. A másik identitásának az el nem ismerése, így deduktív módon szembe megy az egyenlő jogokkal, mivel egy eszköz a másik alárendeltségben való tartásához.

Az elismerésért való küzdelem Taylor szerint felismerhető abban, ahogyan a becsületet/elismerést (*honor*) – amely a társadalmi státusztól függően nem mindenki számára járt egyenlően – folyamatosan átalakult egyéni méltósággá (*dignity*). Charles Taylor szerint nem hiába a mi korunknak az egyik jellemvonása, hiszen a leginkább a mindenki számára egyenlő méltóság a demokráciával a legkompatibilisebb, illetve a modern liberális példademokráciák egyik alapját is képezi, ahogyan az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatából* is nyilvánvalóan kitűnik. Az ENSZ egyik legfontosabb okmányának már a preambuluma is az ember inherens méltóságának leszögezésével kezdődik, illetve már az 1. cikk leszögezi, hogy minden ember egyenlő méltósággal született.⁹⁹

A modern liberális demokrácia bevezette az „egyenlő elismerés politikáját.”¹⁰⁰ Az elismerésért való küzdelmet felerősítették az individuális identitásról való új ismeretek terjedése. Ezzel párhuzamosan megjelenik egy ideál is, hogy az a cél az életben, hogy igaz legyek magamhoz és sajátos létmódomhoz, amely csak rám igaz, amelyet Charles Taylor Lionel Trilling-et követve az „autentikusság ideáljaként ír le.” Ez Taylor szerint a moralitás elmozdulásához vezetett, ami az egész kultúra szubjektív elmozdulását eredményezte. A moralitás elmozdulása, szubjektív irányba azt eredményezte, hogy nagy hangsúlyt kapott a morális döntésben az, hogy az ember saját magával és az érzelmeivel kapcsolatban legyen.¹⁰¹

A teljes gondolatnak az a releváns üzenete számunkra, hogy morális fontosságot tulajdonít a magunkhoz való kapcsolódásnak, ugyanis a belső hangunk teljesen egyedi, tehát mindannyiunknak van valami egyedi mondandónk, amelyben érték van. Ezt Taylor az eredetiség elvének nevezi.¹⁰² Ez az eredetiség, pedig nem csak az egyén, az individuum szintjére korlátozódik, hanem érvényes a kultúrákra is. Minden kultúrában van valami egyedi érték, amely inherens és egyedi az adott kultúra számára is. A gondolatmenetből adódóan az európai kolonializmust azért is vissza kellett szorítani, mert elnyomta az ott levő kultúrákban

⁹⁹ *Universal Declaration of Human Rights: Dignity and Justice for All of Us* (United Nations, 2013), doi:10.18356/e9d835b3-en.

¹⁰⁰ Taylor, Habermas, és Walzer, *Multiculturalism*, 27.

¹⁰¹ Taylor, Habermas, és Walzer, 27–28.

¹⁰² Taylor, Habermas, és Walzer, 28.

rejlő érték megnyilvánulását, illetve egy hamis önképpel terhelte a kultúrákat, ami által könnyebb is volt az elnyomott kultúrával elfogadtatni az alárendeltségét.¹⁰³

Az egyenlő elismerés politikája

Két nagy változást hozott az egyenlő elismerés politikája, amely változások már említve voltak részlegesen a fentiekben. Az egyik fő változás, hogy megjelent az „univerzalizmus politikája”, hangsúlyozva minden ember egyenlő méltóságát, amint azt az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* kapcsán is már említettem. Ennek a politikának a tartalma többek között, hogy egalizálja a jogokat és a jogosultságokat, hogy ne legyenek „elsőosztályú” és „másodosztályú” állampolgárok. Természetesen abban nincs egyetértés, hogy ez az egalizálás miben teljesüljön ki, polgári jogokban és szavazati jogokban, vagy szociális-gazdasági egyenlőségben.

Taylor szerint a második nagy változás az identitás modern fogalmának a kialakulásával létrejött „különbözőség politikája”. Az egyenlő méltóság politikája mindenkinek egyetemesen egyenlő jogokat szeretne nyújtani. Ezzel szemben a különbözőség politikájával minden egyénnek, csoportnak és minden kultúrának a különleges identitását kell elismerünk, vagyis pontosabban a megkülönböztetheetőségüket mindenki mástól. Úgy is lehet értelmezni a két politika kapcsolatát, hogy az egyetemes egyenlőség létrehozásának az egyik eszköze az egyenlő méltóság politikája, amelyből organikusan nő ki a különbözőség politikája, ugyanis ezzel a lépéssel még egy lépést tettünk az egyes egyének, csoportok, illetve kultúrák vagy vallások felzárkóztatásában. Az egyenlő méltóság politikája például küzd a diszkrimináció ellen, de vak a különbözőségek-másságok megnyilvánulásában, míg a különbözőség politikája úgy harcol a diszkrimináció ellen, hogy a különbözőségeket kiemeli és megteszi a külön bánásmód alapjául.¹⁰⁴ Az az elképzelés, hogy az egyenlőtlen állapotot, amelyet megörököltünk nem hagyjuk annyiban, hogy kimondjuk, hogy tilos a faji, vallási vagy kulturális diszkrimináció. Továbbmegyünk a probléma felismerésének vakságán, és kiemeljük pozitív diszkriminációval az eddig identitásában elnyomott egyént vagy csoportot, majd utána, mivel kiegyenlítődött a mezőny visszatérhetünk az egyenlő méltóság politikájához. Azonban Taylor rámutat, hogy a gyakorlat azt mutatja, hogy az utolsó lépést nem szeretnék megtenni a különbözőség politikája mellett érvelők.¹⁰⁵ A céljuk ugyanis, hogy ne állítsuk vissza a „különbözőségekre vak szociális közeget”, hanem hogy fenntartsuk és üdvözljük a különbözőséget.¹⁰⁶ Ezzel ugyanis a

¹⁰³ Taylor, Habermas, és Walzer, 30,31.

¹⁰⁴ Taylor, Habermas, és Walzer, 39.

¹⁰⁵ Taylor, Habermas, és Walzer, 40.

¹⁰⁶ Taylor, Habermas, és Walzer, 40

kisebbségi csoportoknak az identitásuk fennmaradását könnyebb kiharcolniuk homogenizációs tendenciával szemben.^{107,108}

Egyetemes emberi potenciál

Taylor szerint a fentiekből levezethető egy egyetemes emberi potenciál, amellyel minden ember rendelkezik, és azzal járul hozzá a különbözőség politikájához, hogy feltételezi, hogy minden egyén és csoport képes formálni és meghatározni a saját identitását.¹⁰⁹ Ez a követelés általában interkulturális kontextusban jelenik meg, elvárva, hogy minden kultúrát egyenlőként kezeljünk, mivel mindegyik kultúrában megvan a potenciál, hogy a legmagasabb kulturális teljesítményt nyújtsa. Ez már az egyenlő elismerésnek egy magasabb formája, amely az emberi potenciálon túlmutat, és bevonja azt is, amit az emberek ebből a potenciáljukból létrehoztak.

A két politika tehát konfliktusban van egymással. Az egyenlő elismerés politikája felrója a különbözőség politikájának, hogy nem tartja tiszteletben a diszkriminációmentesség elvét, míg a másik azt rója fel, hogy az embereket olyan homogén környezetben képzelel el, ami nem valós, így a várt eredménye sem lesz valós.

A különbözőségekre vak liberalizmusoknak a legerősebb kritikája, hogy a feltételezett semleges elvek önmagukban is egy, az állam által preferált hegemon kultúrának a tükröződései, így ezek a rendszerek is egy kultúrának a tükröződései.

Az egyenlő jogok liberalizmusának léteznek olyan formái, melynek támogatói csak igen korlátozottan képesek elismerni a különböző kulturális identitásokat. Elfogadhatatlannak tartják azt az elképzelést, hogy a jogok bármely standard sémája másképp alkalmazandó az egyik kulturális kontextusban, mint a másikban, hogy alkalmazásuknak különböző kollektív

¹⁰⁷ Taylor, Habermas, és Walzer, 37–38.

¹⁰⁸ Jó példa erre az Európai Unión belül a nemzeti kisebbségek és vallási csoportok védelme. Az Európai Unió Alapjogi Chartáját 2000. december 7-én írták alá az Európai Tanács nizzai ülésén az Európai Parlament, a Bizottság és a Tanács elnökével. A Chartát a 2007-es Lisszaboni szerződés 2009-es hatálybalépésekor az EU alapító szerződéseire közé emelte, így az EU jogának elsődleges forrásai közé tartozik, vagyis a joghierarchia csúcsán helyezkedik el. Mivel a Lisszaboni szerződés jogalanyiságot adott az Európai Uniónak, az EU csatlakozhatott a szerződéshez. A Charta a világ leghosszabb felsorolását tartalmazza az emberi jogokról. A Charta részletesen beszél a megkülönböztetés tilalmáról, vallási, kulturális, faji, etnikai szempontból. Ugyanakkor ez a megkülönböztetés tilalma csak az egyenlő jogok politikájáig jut el, a különbözőség politikájának a lépését már nem teszi meg. Ezzel ellentétben született egy „A Keretegyezményt a nemzeti kisebbségek védelméről” 1994-ben. A keretegyezmény már tovább megy, mint az eddig felsorolt jogok, amelyek a megkülönböztetés tilalmára épültek. A 4. cikk (2) bekezdésben már kötelezettségvállalást írtak alá a szerződő országok, hogy szükséges – megfelelő intézkedéseket tesznek, hogy a társadalmi-, a gazdasági, a politikai- és a kulturális élet minden területén a kisebbséghez és többséghez tartozó személyek közötti teljes egyenlőség valósulhasson meg. Támogatják a kulturális nemzeti kisebbségek kultúrájának megőrzését, identitásukban nyelvük gyakorlásában támogatják őket. Aláírták a felek, hogy nem tesznek lépéseket az asszimiláció felé, a kisebbségi nyelv használatának a lehetőségeit biztosítják, oktatás sajátosságainak kialakítását lehetővé teszik. A felsorolás még hosszan tart. Ez már továbbmegy az egyetemesen egyenlő jogok politikáján és lépéseket tesz a különbözőség politikája felé.

¹⁰⁹ Taylor, Habermas, és Walzer, *Multiculturalism*, 41

célokat kell figyelembe vennie.¹¹⁰ Amennyiben igaz ez a feltételezés, akkor a homogenizáció vádjá megalapozott.¹¹¹

Egyéni jogok vs. kollektív jogok

Charles Taylor, Ronald Dworkin nyomán, megkülönböztet kétféle liberális hozzáállást az értékítéletekhez. Az egyik egy „eljárási” elköteleződés, a másik pedig egy „tartalmi”. Dworkin állítása szerint egy liberális társadalomnak nem szabad soha tartalmi álláspontot foglalnia az élet céljáról. Sokkal inkább a pusztán egyenlő eljárás mellett kell kiálljon. A jognak egy liberális államban ragaszkodnia kell az eljárási hozzáállásához, és nem szabad arra törekednie, hogy az emberek erényesek legyenek, illetve a törvényekkel sem terelheti az embereket egy erényesebb élet felé. Amennyiben mégis ragaszkodna, valójában a többség által jónak vélt erényeket kéne elfogadniuk a kisebbségeknek. Nem mondhatja azt a többség a kisebbségnek, hogy a kisebbség világnézete nem olyan értékes, mint a többségé.

Ebben a különbségtételben sejlik fel számunkra az a dilemma, amelyet egyszerűen az értéksemleges egyéni jogok a kollektív jogokkal való ütköztetéseként lehet leírni, amely per definíció nem lehet semleges. Egy nemzeti, nyelvi, vallási, kulturális kisebbség kollektív jogai olyan többletjogok egy liberális társadalomban, amelyek az adott csoport valamely tulajdonságát értéknek ismerik el. Ebből adódóan többlet jogokat biztosítanak számukra, hogy ezeket az értékeket gyakorolni és megőrizni tudják a többségi társadalommal szemben, amely alapvetően homogenizál. Charles Taylor szerint emiatt nem lehet egy klasszikus nemzetállam soha semleges. A nemzetállam megnevez közös nyelvi, vallási, vagy egyéb szimbolikus értékeket, amelyek túlélését célként jelöli meg.¹¹²

Taylor szerint az egyenlő méltóság politikája, „barátságtalan a különbségekkel”, „mert ragaszkodik [...] a jogokat meghatározó szabályok kivétel nélküli egységes alkalmazásához, és gyanakvó a kollektív célokkal szemben.”¹¹³ Nem célja a kulturális különbségek eltörlése, pusztán nem tudja támogatni a csoportok kulturális túlélésre való törekvését, mert ez egy kollektív cél, amelyet, ha támogatna fel kellene adja, a jogok egyenlő alkalmazásának elvét, és

¹¹⁰ Majd látni fogjuk, hogy Walzer, Habermas és Taylor is az ellenkező álláspontot foglalja el.

¹¹¹ Taylor, Habermas, és Walzer, *Multiculturalism*, 51–52.

¹¹² Egy kanadai példával mutatja be Charles Taylor a fent leírt dilemmát. 1982-ben létrehozták a Kanadai Jogok és Szabadságok Chartáját (Canadian Charter of Rights and Freedoms), amely összehangolta az USA politikai rendszerével a kanadait, megteremtve a bírói felülvizsgálatra a kormányzat minden szintjén. A kérdés az volt, hogy mennyire összehangolható ez a létrehozott jegyzék a francia-kanadaiak túlélésre való igényével. Quebec ugyanis számos olyan jogszabályt hozott létre az autonómiájának köszönhetően, amely a kanadai franciaság fenntartását hivatott biztosítani: ki küldheti Quebec tartományban a gyerekeit angol nyelvű iskolába; egy másik kötelezte az 50 főnél nagyobb vállalatokat, hogy francia nyelven működjen; egy harmadik pedig betiltotta a kereskedelmi jelzéseket, amelyek nem franciául voltak. Végül egy alkotmányos javaslat is megfogalmazódott, az ún. Meech Amendment, amely révén Quebec-et „különálló társadalomként” ismerték volna el. Egyértelmű, hogy a quebec-iek egy más típusú liberális modellben hisznek, amelyben a társadalomban meg lehet határozni, hogy mi kell a jó élethez.

¹¹³ Taylor, Habermas, és Walzer, *Multiculturalism*, 61.

pozitív diszkriminációt kellene alkalmazzon. Az egyenlő méltóság politikája tehát nem tud mit kezdeni a kollektív jogokkal és a kulturális identitás különlegességéért való küzdelemmel.

Taylor megnevez egy másik vádat is az eljárási alapokhoz ragaszkodó liberalizmus ellen, amelyet „különbözőségekre vak liberalizmusnak” is nevezhetünk, miszerint valójában nem képes egy semleges alapot biztosítani, aminek a keretein belül minden kultúrából való emberek együtt tudnak élni: „a liberalizmus nem minden kultúra lehetséges találkozhelye, hanem a kultúrák egyik tartományának politikai kifejeződése, és teljesen összeegyeztethetetlen más tartományokkal.”¹¹⁴

Charles Taylor szerint a liberalizmus nem tud és nem is szabad, hogy a semlegességre hivatkozzon, mivel a liberalizmus is egy „harcoló hitvallás”. A befogadóbb variáns, amit Taylor szorgalmaz és a szigorúbb variánsok is meg kell húzzanak egy vonalat, amin túl a liberalizmus sem szabad engedjen eltérést a dogmáitól. A multikulturalizmus okozta nehézségek Taylor szerint abból fakadnak, hogy egyre számosabbak azok az állampolgári tömegek, melyek kultúrája megkérdőjelezi a filozófiai határainkat.¹¹⁵

Rámutat egy paradoxonra is Taylor a multikulturalizmusban, az egyenlő elismerés politikájával kapcsolatban: „A kedvező értékítéletek iránti ellentmondást nem tűrő igény paradox módon [...] homogenizáló.”¹¹⁶ Végül soron a nyugati liberális demokráciák hozzák meg az értékítéletet a különböző kultúrák egyenlő értékével kapcsolatban, de a mérőeszközeik, a fogalomtárai, a normáik az Észak-Atlanti civilizáció sajátja: „azáltal, hogy hallgatólagosan a normáinkra hivatkozunk, hogy megítéljük minden civilizációt és kultúrát, a másság politikája végül mindenkit egyformává tehet.”^{117,118}

Összegzésként Taylor részletesen felvázolja, hogy miként alakult ki a kétféle álláspont az egyenlő elismerés politikája és a különbség politikája körül. Felvázolja, hogy az államok a semlegességüket tekintve attól függően, hogy melyik politikát alkalmazzák milyen problémákba ütközhetnek. Amellett is érvel Taylor, hogy valójában az állam sosem lehet teljesen semleges a kulturális közeg miatt, amelyben létrejött, valamint, hogy a liberalizmus

¹¹⁴ Taylor, Habermas, és Walzer, 62.

¹¹⁵ Taylor, Habermas, és Walzer, 63.

¹¹⁶ Taylor, Habermas, és Walzer, 71.

¹¹⁷ Taylor, Habermas, és Walzer, 71.

¹¹⁸ Charles Taylor megenged magának egy olyan szubjektív álláspontot, hogy az eljárási különbségekre vak modellel szemben ő a kollektív jogok megnyilvánulását támogatná korlátozottan. A korlátozottan azt jelenti ebben az esetben, hogy az állam meg kell engedje magának, hogy különböző ügyekben eltérő elvet alkalmazzon. A Quebec-i példával élve, ő megengedné a korlátozott többletjogokat a francia kultúra és nyelv fennmaradása érdekében, de például szerinte az államnak meg kell húznia a határt, és a kötelező francia oktatást és a kereskedelmi jelzések francia nyelvének kötelezését már nem szabad megengednie. Amit tehát elutasít, hogy pusztán az egyenlő méltóság elve miatt az egyenlő jogok politikájának a különbségekre vak eljárási elvéhez ragaszkodjunk. Természetesen szerinte az ilyen típusú értéksemlegesség egy nemzetállam esetében fel sem merül.

maga is egy „harcoló hitvallás”. Rámutat, hogy egy liberális demokrácia legfeljebb az eljárási jellegében tekinthető semlegesnek.

Válaszok Charles Taylor írására

Michael Walzer

Michael Walzer azzal kezdi az írását, hogy teljes mértékben egyetért Charles Taylor okfejtésével.¹¹⁹ Inkább csak kiegészíti azt. Az egyszerűsítés kedvéért elnevezi az egyetemesen egyenlő jogok politikáját Liberalizmus1-nek, amely teljesen az egyéni jogokra korlátozódik, az állam teljes semlegességét hirdeti, nem támogat semmilyen etnikai, vallási, kulturális értéket. A különbözőségekre érzékeny irányzatot, amely hajlandó egyes kulturális, vallás, etnikai értékek fennmaradásáért tenni, Liberalizmus2-nek nevezi el.

A két liberalizmus kapcsolatát úgy határozza meg Walzer, hogy az alapállás mindig a Liberalizmus1 és a Liberalizmus2-t támogató rendszerek is néha teret engednek a Liberalizmus2-nek, néha pedig ragaszkodnak a Liberalizmus1-hez. Taylor meglátása szerint ugyanis nem egyszeri döntéseket hozunk, hanem adaptáljuk a politikát a körülményekhez, még akkor is, ha ezzel a körülményeket akarjuk megváltoztatni.¹²⁰ Mindig választani kell a kivételek mentén.¹²¹

A Liberalizmus1 klasszikusan a bevándorló társadalmak működési elve, és Walzer szerint nagyon helyes, hogy így van.¹²²

Walzer osztja Taylor véleményét, hogy a liberális állam valójában sosem semleges teljesen, sőt a semlegesség radikális hirdetését képmutatónak tartja.¹²³ Ezért az állam döntései során sem kéne az abszolút semlegesség jegyében döntenie, sőt a teljes következetes elköteleződést sem látja szükségesnek egyik modell mellett sem.

¹¹⁹ Taylor, Habermas, és Walzer, *Multiculturalism*, 99. „For I not only admire the historical and philosophical style of Charles Taylor’s essay, I am entirely in agreement with the views that he presents.”

¹²⁰ Taylor, Habermas, és Walzer, 100.

¹²¹ Walzer szerint a Québec-i ügyben Québec igenis kapja meg amit akar, a „distinct society” címet és vele járó kollektív jogokat, de szigorú határok között (pl. nincs tiltás az angol kereskedelmi kiírásokra stb.) Azt is kimondhatja, hogy a Québec-i ügy teljesen egyedi, és nem fognak egyéb törekvések hasonló jogokat kapni. Az államnak meg kell engednie magának, hogy partikuláris döntéseket hozzon az általános elvet félretéve. A legtöbb nemzetállam úgy működik, mint Québec. A többségi nemzeti identitás érdekében, nagyon sok mindent meghatároz: nyelv, naptár, ünnepek, nemzeti hősök, ezekben nem akar semleges lenni. Ugyanakkor a liberalizmust igazolva tolerálja a nemzeti kisebbségeket, vallásokat, megengedi határok között, hogy gyakorolják azokat. Van azonban egy alá-fölérendeltségi viszony.

¹²² Taylor, Habermas, és Walzer, *Multiculturalism*, 101.

¹²³ Taylor, Habermas, és Walzer, 102.

A multikulturalizmust illetően pedig azon a véleményen van, hogy a bevándorlók vállalták a rizikót, amikor feladták a régi életkörülményeiket, hogy egy liberális demokráciában élhessenek.¹²⁴

Jürgen Habermas

Habermas számára a társadalomban mindennek az alapja az autonómia, amely a természetjogból fakad.¹²⁵ Azok, akik egy politikai közösséget alkotnak valójában amellet döntenek, hogy egy politikai kultúra határozza meg a közösségük működését, amelyet egy alkotmányban is rögzítenek. Ez adja a legitimitást minden egyéb szabadságnak és jognak, amelyek csak az alkotmány keretén belül értelmezhetőek.

Habermas reagál Charles Taylor okfejtésére, bevonva Michael Walzer pontosítását és terminológiáját, amellyel Walzer tovább vitte Taylor gondolatát, megkülönböztetve a már említett Liberalizmus1 és Liberalizmus2 koncepcióját. Habermas olvasatában Taylor a Liberalizmus2-öt favorizálja, ugyanakkor egyúttal rávilágít egy mélyebb üzenetre is, miszerint Taylor megkérdőjelezi az individualisztikus értelmezését a modern szabadság koncepciónak.

Habermas, Amy Gutmann értelmezését alkalmazza, amikor megkülönbözteti az elismeréshez szükséges kétféle tiszteletet: 1) minden egyén egyedi identitásának tiszteletben tartását és 2) a tevékenységeknek, gyakorlatoknak és világnézeteknek a tiszteletben tartását

A kérdés, amelyet Habermas megfogalmaz, hogy a második típusú tisztelet elvárása az elsőből fakad, illetve, hogy néhány esetben a kettő ellentmondásba kerülhet-e egymással.

Az egyetemesen egyenlő méltóságból levezethető egyenlő jogok politikája és a különbözőség politikája kapcsán Habermas rámutat a vita kulcsára, egyrészt a liberális iskola képviselői között, mint Rawls vagy Dworkin és komunitáriusok között, mint Charles Taylor és Michael Walzer. Míg a liberális iskola a jog által felállított rend etikai semlegessége mellett érvel, Taylor és Walzer vitatja a jog etikai semlegességét és így, ha szükséges a liberális jogállam nyíltan pártot foglalhat a „jó élet” egyik koncepciója mellett.

Habermas a vitában egy harmadik utat választ, amikor kifejti, hogy amennyiben jól értelmezzük az egyenlő jogok elvét akkor megértjük, hogy egyáltalán nem van a különbözőségekre.¹²⁶

Habermas szerint egy helyesen értelmezett jogelméletnek olyan elismeréspolitikára van szüksége, amely az individuum integritását abban a környezetben védi meg, amelyben kialakult.¹²⁷ Ez azt jelenti, hogy partikuláris esetekre kell alakítani az egyéni jog értelmezését.

¹²⁴ Taylor, Habermas, és Walzer, 103.

¹²⁵ Jürgen Habermas, „*Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*”, in *Multiculturalism*, é. n., 107.

¹²⁶ Habermas, 112.

¹²⁷ Habermas, 113.

Ennek elérésére nincs szükség Taylor értelemezésére, miszerint változtatni kell a két liberalizmus között, amely kijavítja az individuumból kiinduló álláspontot. Arra van szükség, hogy mindig aktualizálva legyen a jogrendszer a kontextushoz, amiben az identitás formálódik.

A jog fejlődését Habermas hegeli dialektikaként látja, amely a *de jure* és a *de facto* az egyenlőség dialektikája.¹²⁸ A jog alatti egyenlőség soha nem biztosít valódi egyenlőséget, csak a döntés és cselekedet szabad jogát adja, így a való élet körülményeiben és a hatalmi viszonyokban nem teremt valódi egyenlőséget. Amennyiben a valódi előfeltételek nem teljesülnek, akkor a jogi egyenlőség normatív értelme az ellenkezőjébe fordul át.¹²⁹

Jogi szempontból van egy strukturális alapja ennek a kölcsönhatásként létrejövő diszkriminációnak, névleg a túláltalánosított kategorizálása a hátrányos helyzeteknek és csoportoknak. Habermas ezzel azt szeretné közvetíteni, hogy nem helyzetspecifikusan kezeljük az egyenlőtlen helyzeteket. A hibás túláltalánosított kategorizálások a diszkriminált csoportok életét "normalizáló" beavatkozásokhoz vezetnek, amely kompenzáció végül a diszkriminációnak egy új formáját ölti fel, és a jogok (*liberties*) helyett még jobban megvonódnak a szabadságuktól. Röviden: mivel nem elég specifikusak a beavatkozások, maguk a beavatkozások vezetnek még nagyobb diszkriminációhoz.¹³⁰

Habermas megfogalmazza a dilemma megoldásához szükséges tételt, miszerint, „[h]a az alapvető jogokról alkotott elmélet szelektív olvasatába befoglaljuk az alapvető jogok aktualizálásának a demokratikus értelmezését,”¹³¹ akkor nem kell a Liberalizmus1-et párhuzamba állítani a kollektív jogokkal. Ez a felvetés a vallási tolerancia azon olvasatában fontos, ahol a vallás megélése nem szimplán az egyén szubjektív, Locke-féle vallásgyakorlási modellt jelenti, hanem a vallás interszónális térben való jelenlétére is követelést tesz.

Az alapvető jogok demokratikus értelmezése, az alapvető jogok szelektív olvasatával szemben azt jelenti, hogy először meg kell tárgyalni a szükségek, és az ebből jövő hiányosságok pontos értelmezését. Habermas mindent visszavezet az egyén autonómiájához.¹³² Ahhoz, hogy egy elnyomott kisebbségek védelme érdekében eldöntsük, hogy milyen jogok szükségesek, nem

¹²⁸ Habermas, 113–114.

¹²⁹ A feminizmus példájával magyarázza meg ezt az absztrakt gondolatmenetet. Eredetileg a liberális politikák célja az volt, hogy a nemi különbséget leválasszák a munkahelyi, oktatási, szociális és egyéb ügyekről. Jogilag ne legyen semmiféle akadály a nemi egyenlőség elérésének útjában. Viszont azzal, hogy jogilag, formálisan egyenlő szintre emelték a nőket (eltörölték a jogi megkülönböztetéseket), végső soron a *de facto* – valódi különbségek – még inkább láthatóvá lettek. Egyszerűen jobban látszódtak a hiányosságok, mivel *de jure* nem volt akadály, *de facto* viszont a tisztán látszott, hogy hol nem teljesül a nemi egyenlőség. Habermas, 114–116.

¹³⁰ A feminizmus példájánál maradva, a szociális-jóléti beavatkozások a paternalista kulturális berögzött mintákon keresztül próbálják megoldani a problémát, így csak megerősítik a már meglévő téves struktúrát. A férfiak próbálják a saját elképzelésük szerint emancipálni a nőket, de ez önmagában igazolja a férfiak domináns pozícióját a nők fölött. Feltehetőleg Habermas a rendszer teljes reformját hirdeti, ahol gramscianus módon az ember először nem a problémát oldja meg, hanem a probléma gyökerét változtatja meg vagyis a kulturális berögzödések.

¹³¹ Habermas, „*Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*”, 117.

¹³² Habermas, 113.

elég a jogokat megfogalmazni. Mindenekelőtt szükség van, hogy az elnyomottak között legyen egy diskurzus, hogy mi a releváns egyenlő vagy nem egyenlő bánásmód a tipikus esetekben. Mindent kontextusfüggően kell értelmezni, ahol a sértett felek demokratikusan értelmezik a saját helyzetüket. Szükség van az identitásuk és az egyéni autonómiájuk védelmére, ahhoz, hogy a jogok is betöltsék a funkciójukat.

Semlegesség

Habermas egyetért Charles Taylor-el abban is, hogy „[a] jogelmélet szempontjából, a multikulturalizmus által felvetett elsődleges kérdés a jog és a politika etikai semlegességének kérdése.”¹³³ Az etikai alatt Habermas is minden olyan kérdést érti, ami a jó élet kérdésköréhez kapcsolható.¹³⁴

A korábbi terminusokkal élve a Liberalizmus¹ kiáll amellett, hogy az államnak nem szabad semmiféle kollektív célt kijelölnie. A Liberalizmus² ezzel szemben ragaszkodik ahhoz, hogy az alapvető jogok biztosításán kívül, beavatkozzon bizonyos nemzetek, kultúrák, vallási csoportok fenntartása érdekében. Habermas – ahogyan azt már részleteztük –, az identitásból és annak elismeréséért való küzdelem legitimitásából indul ki.¹³⁵ Az identitást viszont nem lehet szubjektív szintre redukálni, hiszen interperszonális térben beszélhetünk csak identitásfejlődésről. Éppen ezért a kollektív célokra – amelyek szintén elismerésért küzdenek – is ki kell terjedjen a jogrendszer demokratikus eloszlása. Habermas a jogi normák partikularitásából vezeti le, hogy egy jogrendszer soha nem lehet teljesen semleges. Minden jogrendszer egy törvényhozó testület, egy specifikus térben és időben meghatározható hatáskörének az eredménye.¹³⁶ Így a morális normákkal ellentétben a jogi normatívák ki vannak téve az adott politikai közösség céljainak. Mindebből adódóan Habermas azt a következtetést vonja le, hogy „minden jogrendszer egy bizonyos életforma kifejeződése is, és nem csupán az alapvető jogok egyetemes tartalmának tükröződése.”¹³⁷

Amint, azt már korábban részben érintettem, Habermas hangsúlyozza, hogy az individuum integritása „nem garantálható az interszubjektíven megosztott tapasztalatok és életkörülmények védelme nélkül, amelyekben a személy szocializálódott és identitását kialakította.”¹³⁸ Az egyéni identitás összefonódik a kollektív identitásokkal. Nem lehet egyedül megélni. Ebből adódóan csak egy kulturális hálózatban lehet stabilizálni ezeket az identitásokat, anélkül, hogy

¹³³ Habermas, 122.

¹³⁴ Habermas, 123.

¹³⁵ Habermas, 107–109.

¹³⁶ Habermas, 124.

¹³⁷ Habermas, 124.

¹³⁸ Habermas, 129.

azok krízisbe kerüljenek. Ugyanannyira nem lehet partikuláris-privát tulajdonnak tekinteni, mint az anyanyelvet.

„Az egyenlő tisztelethez való jognak, amelyet mindenki követelhet abban az életkörnyezetben, amelyben identitása kialakul, és másutt is, semmi köze származási kultúrájának feltételezett kiválóságához, vagyis az általánosan értékelt teljesítményekhez.”¹³⁹ Habermas teljesen kizárja az érveléséből annak a csapdáját, hogy elmozduljon a párbeszéd az „egyetemes emberi potenciál” felvetése felé, amit Charles Taylor tárgyalt a kultúrák közti kapcsolat kapcsán. Habermas tehát kiáll amellett az álláspontja mellett, hogy egyik kultúrát vagy vallást sem lehet államilag fenntartani, csak azért mert szubjektív módon kiválónak tartjuk, vagy legalábbis jobbnak tartjuk, mint a többi alternatívát. Adminisztratív erőforrásokat nem szabad szerinte egy kultúra vagy vallás javára sem mozgósítani. Hasonlóan vélekedik, mint Mill, miszerint a szabad választás erősíti a kultúrát, illetve, hogy a hagyományörzés támogatása állami eszközökkel csak tovább rontja helyzetet, mivel ellangyosodnak a vallások vagy kultúrák, és egy idő után nem az inherens értékükért gyakorolják az emberek, hanem hagyományörzésből.

Habermas meglátása szerint a multikulturalizmusban az együttélés – egyenlő jogokkal – azt jelenti, hogy mindenkinek meg van adva a lehetőség, hogy a saját kulturális örökségében nevelkedjen, és hogy a gyermekeit is ebben nevelje, anélkül, hogy bármilyen diszkrimináció érne.¹⁴⁰ Lehetőség van arra, hogy megőrizze a vallási, kulturális életformáját vagy teljesen elutasítsa. A jogi garancia csak annyi, hogy magában megtalálhatja azt az erőt, ami szükséges a kultúra vagy vallás regenerálódásához és fennmaradásához. Ezt az erőt Habermas a más kultúrákkal való találkozásban látja.¹⁴¹ Természetesen ezt a már említett keretek között kell értelmezni: Habermas szerint bármely vallás vagy kultúra, amely összeütközésbe kerülne az alkotmány adta keretekkel meg kell válnia azoktól a dogmatikáktól, amelyek nem férnek bele az alkotmány nyújtotta toleranciakeretbe. Habermas itt explicit arra utal, hogy amennyibe szent szöveggel ütközne az alkotmányos keret bizonyos tétele, egyfajta hermeneutikai reformra van szükség, hogy a saját vallási nézeteiken keresztül lehessen levezetni az adott liberális állam alkotmányos normáinak igazolását.

Habermas kiemeli, hogy a fundamentalizmussal éppen ez a probléma.¹⁴² Nem ismeri be, hogy a más kultúrákkal való közös együttélés nem vállalhat hátrányukra. Inkább egy olyan téves tradicionalizmusba kapaszkodnak, amely „ultrastabilitást” nyújt nekik.

Habermas teljes érvelését figyelembe véve, nem tartja teljesen semlegesnek a modern liberális államot, hiszen egy bizonyos politikai kultúrának a tükröződése az alkotmánya, amely az alapját

¹³⁹ Habermas, 129.

¹⁴⁰ Habermas, 131–132.

¹⁴¹ Habermas, 130.

¹⁴² Habermas, 133.

biztosítja, ugyanakkor az állam semlegessége szerinte igenis megvalósul egy másik formában, az egyenlő eljárás formájában, ebben viszont ellentmondás nélkül semlegesnek kell lennie. A jogelvek univerzalizmusa a procedurális/eljárási konszenzusban jelenik meg, és ennek be kell ágyazódnia egy történelmileg specifikus politikai kultúrába. Ebbe kell integrálni minden állampolgárt.

Integráció

Habermas a semlegesség kérdését tárgyalva kitér az integráció kérdésére is:

„A nemzet minden polgárát egyesítő politikai integráció etikai tartalmának »semlegesnek« kell maradnia a nemzeten belüli etikai-kulturális közösségek közötti különbségek tekintetében, amelyek a jóról alkotott saját elképzeléseik köré épülnek.”¹⁴³

Az állam kulturális semlegességéről alkotott nézeteiből egyértelműen levonható a következtetés, hogy az állam nem próbálhat meg fenntartani egy kultúrát sem, úgy hogy politikai adminisztratív erőforrásokat helyez ki csak azért, mert értékesebbnek tartja azt a kultúrát, vagy vallást a többihez képest. Ugyanakkor Habermas belátja, hogy a Michael Walzer által nemzetállami kategóriába sorolt toleranciarezsím önmagában megfogalmazza a nemzetállam nyelvét, kultúráját, ünnepeit, szimbólumait értékként, így nem jár el semlegesen. Ennek ellenére két asszimilációs szintet nevez meg: 1) „az alkotmány elveinek elfogadása az állampolgárok etikai-politikai önértelmezése és az ország politikai kultúrája által meghatározott értelmezés keretein belül;”¹⁴⁴ 2) „a kulturális asszimilációra való hajlandóság további szintje, vagyis nemcsak külsőleg való alkalmazkodás, hanem a helyi kultúra életmódjához, gyakorlataihoz és szokásaihoz való hozzászokás is.”¹⁴⁵

A második típusú asszimiláció egyértelműen mélyebb és nagyobb hatással van a bevándorló csoport identitására, de valójában mindkettő bizonyos szintű minimum asszimilációt követel meg. Habermas viszont szigorúan állítja, hogy egy demokratikus jogállam csak az első típusú asszimilációt várhatja el. Az elsőt viszont el kell várja.

Végül hangsúlyozza Habermas, hogy a politikai közösség identitása nem lesz védve a változásoktól a migrációs folyamatok következményeképpen. A politikai kultúrába be kell illeszkedjenek és a kultúrájuk is meg kell férjen az alkotmányos keretek között, de azon belül a jelenlétük a társadalomban megváltoztathatja a társadalom etikai-kulturális nézeteit.

¹⁴³ Habermas, 136.

¹⁴⁴ Habermas, 137–138.

¹⁴⁵ Habermas, 137–138.

Karl Popper és a toleranciaparadoxon

„A korlátlan tolerancia szükségképpen a tolerancia eltűnését eredményezi. Ha korlátlan toleranciát gyakorlunk azokkal szemben is, akik intoleránsak, ha nem vagyunk felkészülve arra, hogy egy toleráns társadalmat megvédjünk az intoleránsak támadásaitól, akkor a toleránsokat a toleranciával együtt el fogják pusztítani. A korlátlan toleranciának a tolerancia eltűnéséhez kell vezetnie.”¹⁴⁶

Karl Popper, 20. századi osztrák-brit filozófus *A nyitott társadalom és ellenségei* című művében futólag megemlíti a könyv megjegyzései között az ún. toleranciaparadoxont. Említi általánosságban a szabadságparadoxont, miszerint a teljes szabadság, vagyis a korlátozás hiánya, szükségszerűen a nagyfokú korlátozáshoz vezet, hiszen senki sem korlátozza az erőszakoskodókat, hogy szolgasorba taszítsák a szelídet. Hasonlóképpen rámutat a korlátlan tolerancia hátrányára. Nem minden intoleráns filozófiának az eltörlését szorgalmazza. Addig amíg a közvélemény kordában tudja tartani, az irányzat elnyomása nem bölcs döntés. Ugyanakkor Popper kiáll amellett, hogy fenn kell tartani a jogot arra, hogy szükség esetén erőszakkal is elnyomhassa a társadalom az intoleránst, ha nem hajlandóak pusztán elméleti szinten ütköztetni véleményüket: „[á]m ha szükséges, követelnünk kellene a jogot, hogy akár erőszak révén is elfojthassuk őket.”¹⁴⁷ Lehetőséget kell adni a társadalomnak, hogy törvényen kívülinek tartsa az intoleránst, és bűnözőként elítélje.

Amint már az első fejezetben már volt róla szó, John Locke a vallási tolerancia egyik első teoretikusa, akinek filozófiája nagyban befolyásolta többek között az Egyesült Államok „alapító atyáinak” a gondolkodását. Locke értelemszerűen nem értekezett még a toleranciaparadoxonról, viszont következtetéseket lehet levonni az egyéb gondolataiból a paradoxont illetően. Locke toleranciafelfogása egyáltalán nem értéksemleges a szó mai értelmét tekintve. Határozottan megfogalmazta, hogy társadalom alapjait meghatározó morális szabályokat tilos megkérdőjelezni, de még csak véleményt is tilos ellene megfogalmazni. Amennyiben csak abból indulunk ki, hogy kora körülményeiből azt a következtetést vonta le, hogy nem szabad az ateistákat tolerálni, mert az esküjüknek nincs alapja, a mai értelemben véve teljesen elfogult és nem semleges, sőt intoleránsnak nevezhető. A tolerancia, pontosabban esetében kizárólag a vallási tolerancia, nem az értéksemlegességhez való ragaszkodásból ered, hanem egyszerűen abból, hogy az államnak nem tiszte és ha akarna sem tudna hitkérdésében dönteni. Csak és kizárólag ezért nem szabad az államnak egyetlen vallást sem államegyházi szintre emelnie és ezért kell a vallásszabadságot biztosítania.

¹⁴⁶ Karl R. Popper, *A nyitott társadalom és ellenségei*, ford. Péter Szári (Budapest: Balassi Kiadó, 2001), 523.

¹⁴⁷ Popper, 524.

John Stuart Mill teljesen más oldalról közelíti meg a kérdést. Szintén nem említi – még közvetetten sem – a toleranciaparadoxon kérdését, azonban az állam értéksemlegességéről alkotott véleményéből és a szólásszabadság kapcsán megfogalmazott álláspontjából le tudunk vonni következtetéseket. Mill, amint azt láthattuk, abból a premisszából indul ki, hogy senki sem tévedhetetlen, így az állam sem. A tanulmányának pontosan az volt a célja, hogy felállítson egy alapelvet, hogy a társadalomnak mikor szabad beavatkoznia az egyén szabadságába, tehát meddig kell tolerálni az egyént. Azt az általános elvet fogalmazza, meg hogy csak az önvédelem kapcsán avatkozhat be a társadalom az egyénnel szemben, vagyis az intolerancia, ha az elvi szintről tovább téved a gyakorlatra is, akkor jogosan avatkozhat be a társadalom az intoleranciával szemben. Ugyanakkor azt is érdemes látni, hogy Mill nem mindig konzisztens az érvelésében, így például azt is megjegyezte egy adott ponton, hogy „bizonyos viselkedési szabályokat elő kell írni.”¹⁴⁸ Szintén kifejezetten intoleráns a még fejlődő társadalmakkal szemben. Gondolati szinten viszont egyértelműen minden érv legitimitása mellett érvel, így feltehetőleg az intoleranciát hirdető érvek mellett is. A lényeg, hogy megmaradjon gondolati szinten, és ne legyen belőle cselekedet.

Michael Walzer premisszája szerint a békés együttélés minden egyéb értéket megelőz, így a toleranciát is, hiszen a tolerancia önmagában a békés együttélés egyik szükséges eszköze. Bár kifejezetten utal rá, hogy nem foglalkozik a politikai toleranciával, röviden megjegyzi, hogy ha egy párt annyira intoleráns, hogy magát a politikai rendszert akarja megszüntetni, ami a létezését garantálja, akkor azt az államnak egyértelműen nem kell tolerálnia. Amint az az előbbi fejezetekből is kitűnt Walzer nem feltétlenül ragaszkodik a liberális állam semlegességéhez. Szerinte az állam önkényesen dönthet arról, hogy melyik esetben lesz semleges, és melyik esetben ragaszkodik bizonyos értékekhez. Éppen ezért a toleranciaparadoxont is fel lehet oldani, hiszen Walzer szerint az államnak nem kell a határtalan toleranciát gyakorolnia, sőt nem is képes rá az állam.

Charles Taylor szintén nem érinti kifejezetten a toleranciaparadoxont. Álláspontja viszont hasonló a Michael Waltzer-féle állásponthoz. A toleranciaparadoxon abszolút toleranciára vonatkozik, aminek az a feltételezése, hogy az állam semleges, és nem akar, sőt nem is tud dönteni, ezért ragaszkodik a procedurális semlegességéhez. Eddig a pontig egyetértene Taylor is a gondolattal. Amint azt olvashattuk, Taylor a különbözőség politikáját értelemszerűen nem tartja semlegesnek, ugyanakkor az egyenlő jogok politikájának klasszikus liberális megközelítését sem tartja semlegesnek. Szerinte ez is egy kultúrának a leképeződése, így a liberalizmus maga is egy „harcoló hitvallás”. Ezt az álláspontot nem kizárólag a nemzetállami

¹⁴⁸ Mill, *A szabadságról*, 47.

modell kapcsán fogalmazza meg, hanem az összes modellre vonatkozóan. Minden típusú liberalizmusnak meg kell húznia egy vonalat, amely meghatározza, hogy melyik pontig lehet eltérni a liberális elvektől.

Jürgen Habermas már konkrétan foglalkozik a toleranciaparadoxonnal. Ahogyan azt már a korábban olvashattuk, Habermas álláspontja, hogy nem lehet befogadás kizárás nélkül. Minden tolerancia aktus körülhatárolja azt a viselkedési tartományt, amelyet mindenkinek el kell fogadnia, de ezzel létrehoz egy vonalat, amelyen kívül viszont intoleráns. A paradoxon abban rejlik, hogy ki határozza meg ezt a vonalat és mennyire önkényes módon van meghúzva. Habermas szerint akkor oldható fel a paradoxon, ha egy egyetemesen meggyőző határvonalat tudunk meghúzni, amivel ki lehet húzni az intolerancia tüskéjét. Mindenki, aki szeretné, hogy a jövőben tolerálják, bele kell egyezzen önkéntesen azokba a feltételekbe, amelyen keresztül közösen tolerálják egymást. A feloldást pedig az alkotmányos biztonságban látja. Habermas továbbá osztja Taylor azon álláspontját, hogy meg kell húzzon egy határt a liberális állam, amit nem szabad sem kultúra, sem vallás átlépjen, sőt dogmatikáját vita esetén a liberális állam elveihez kell igazítsa.

Összegzés

A dolgozatban arra vállalkozott, hogy feltárja az öt vizsgált szerző munkáján keresztül, hogy hogyan látják megvalósíthatónak az állam semlegességét, illetve ennek függvényében milyen keretek között értelmezhető a vallási tolerancia. A dolgozat egy releváns kortárs kérdésben mutat fel eredményeket.

A dolgozat hozzájárul a semlegességről és a vallási toleranciáról folytatott általános diskurzushoz. Szintetizálja, összehasonlítja és ütközteti az említett gondolkodók elméleteit a vallási toleranciáról és az értéksemlegességről. Hozzájárul a vallások kilátásairól szóló diskurzushoz, egy nyugati típusú multikulturális közegben. Elmezi Charles Taylor és Jürgen Habermas széleskörű párbeszédének egy részletét. Végül pedig az egyéni jogok és a kollektív jogok közti vitának a vázlatos bemutatására tesz kísérletet.

Tekintettel a dolgozat korlátaira, a következtetéseket is ennek figyelembevételével kell értelmezni. A dolgozataból kiderül, hogy az említett gondolkodók nagyon változatos premisszákból különböző konklúziókra jutottak. Ugyanakkor annak ellenére, hogy nagyon különböző előfeltételezéseik voltak, hasonló konklúziók is felbukkantak.

Az egyik hasonló következtetés, hogy a liberális demokráciákban az állam semlegessége sosem abszolút semlegességgént értelmezendő. Amint a toleranciaparadoxonra adott válaszból is kiderül, valójában minden gondolkodó feltételezi, hogy az állam nem teljesen semleges, így a

toleranciájuk sem kell, hogy abszolút legyen. Különböző módon jelölik meg, hogy mire korlátozódik a semlegesség. Egyesek az abszolút módon értelmezett semlegességet az állam procedurális, eljárási jellegében látják. Minden, ami azon kívül van már nem lehet semleges, mert az állam egy adott politikai kultúra keretei között működik, ami miatt már értelmezhető semlegesként. Mindannyian egyetértenek abban, hogy az állam akkor értelmezhető semlegesként, ha nem fogalmaz meg álláspontot az élet céljáról, és nem ösztönzi jogi normák által az állampolgárokat, hogy egy bizonyos erkölcs szerint viselkedjenek. Charles Taylor és Michael Walzer viszont nem gondolja, hogy ez egy követendő séma lenne, mert nem veszi figyelembe a különbözőségeket és ezért homogenizálja a társadalmat.

Ezzel elérkeztünk egy másik eredményre, miszerint mindannyian belátják (Locke-on kívül, aki nem foglalkozik a kérdéssel), hogy a liberális demokráciában a társadalom alapvetően homogenizálódik a többségi társadalom nyomására. Abban viszont nincs egyetértés, hogy mennyire és milyen módon kell az államnak ellenállnia ennek a tendenciának. Mill a teljes diverzitás mellett teszi le a voksát, míg Walzer szerint nem kell mindenben plurálisnak lennie egy társadalomnak, mert a liberális demokrácia működik korlátozottan homogén környezetben is.

Az egyéni jogok és a kollektív jogok közötti ellentmondást, amit az egyéni jogok politikája és a különbözőség politikája dichotómiaként használtak a gondolkodók, nem tudták feloldani. Háromféle álláspont alakul ki. Az első, a klasszikus liberális álláspont, miszerint bár veszélyes a homogenizáció, az egyetemesen egyenlő jogok az egyetlen elfogadható út, amivel az állam nem kivételezik bizonyos csoportokkal és megőrzi a semlegesség elvét. A második álláspontot Walzer és Taylor képviseli, miszerint az államnak alapvetően az egyenlő jogok politikáját kell követni, de meg kell engednie magának, hogy kivételeket tegyen és kollektív jogokat adjon bizonyos csoportoknak, hogy ne homogenizálja őket a társadalom. A harmadik álláspontot pedig Jürgen Habermas képviseli. Az ő álláspontja szerint idejét múlt a jogoknak ez az általánosító, egyetemes felfogása, és partikularitások mentén kell demokratikusan jogokat adni, nem az egész társadalom döntését leképezve, hanem kizárólag az érintett felek igényeihez igazítva.

A negyedik eredmény, hogy a nemzetállam sosem teljesen semleges. A bevándorló társadalmak közelebb állnak a teljes semlegességhez. A nemzetállam ugyanis a többségi társadalom uralkodó elképzeléseit előre meghatározza, hogy mi az élet célja, mik az értékes szimbólumai a nemzetnek, milyen nemzeti ünnepek kötelezőek stb.

Az ötödik eredmény a vallási toleranciát érinti. Egyértelmű konszenzus rajzolódott ki a gondolkodók között, miszerint a vallások szabad gyakorlása egy szekuláris liberális államban

csak bizonyos keretek között értelmezendő. Ha a keretet feszegetnék különböző vallási tételek, doktrínák, akkor az állam alapvető liberális elveivel ütköző vallási tételektől az adott vallás vagy felekezet meg kell szabaduljon. Habermas szerint egyenesen a vallás saját dogmatikáján keresztül kell a vallást igazolnia, ha szent szövegekkel ütközik, akkor egyfajta hermeneutikai reformra van szüksége a vallásnak, felekezetnek. Ez egy olyan rizikó, amit Walzer szerint a nyugati liberális demokráciába emigráló csoportok vállaltak, amikor maguk mögött hagyták az addigi kulturális közeget.

A dolgozat rávilágított a témában további kutatások szükségességére. Érdeemes lenne általánosságban csak a nyugati liberális iskolához tartozó gondolkodók meglátásait ütköztetni a semlegességről a multikulturalizmus tükrében. További kutatást igényelne, hogy a nem nyugati országok, akik szintén ráléptek egy liberális demokráciára vezető útra, milyen módon viszonyulnak az állam semlegességéhez, egy nem zsidó-keresztény kulturális vallási közegben, ahol a liberális demokrácia nem organikus módon fejlődött ki, hanem a modernizációs verseny miatt adaptálták ezt a típusú politikai modellt. Végül érdemes lenne egyrészt feldolgozni, hogy a nyugaton nem őshonos világvallások, mint például az iszlám, a hinduizmus vagy a buddhizmus, hogyan látják a nyugati liberális demokráciák semlegességét, mennyire látják toleránsnak és milyen kilátásokat látnak a multikulturalizmus okozta növekvő pluralizmus tükrében. Másrészt, hogy a keresztény gondolkodók a 20. századtól, a multikulturalizmus és a vallási pluralizmus elterjedésével, milyen változásokat látnak az állam semleges álláspontja kapcsán, illetve, hogy ők is szintén milyen kilátásokat látnak a változó környezetben. A további kutatásokig azonban marad a remény, hogy a liberális demokráciák képesek megküzdeni az őket ért kihívásokkal, ellenkező esetben a toleranciánál csak rosszabb opciók lesznek. Ahogyan Michael Walzer fogalmaz: „[A tolerancia] az életet magát tartja fenn, mert az üldöztetés gyakran halálig tart, és fenntartja a közös életet is, a különböző közösségeket, amelyekben élünk. A tolerancia teszi lehetővé a különbözőséget; a különbözőség teszi szükségessé a toleranciát.”

Bibliográfia

- „French Senate votes to ban Islamic full veil in public”. BBC, 2010. szeptember. <https://www.bbc.com/news/world-europe-11305033>.
- Habermas, Jürgen. „Religious Tolerance: The Pacemaker for Cultural Rights”. *Philosophy* 79, sz. 307 (2004): 5–18.
- . „Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”. In *Multiculturalism*, é. n.
- Henley, Jon Henley. „This article is more than 20 years old French MPs vote for veil ban in state schools”. *The Guardian* (2004. február). <https://www.theguardian.com/world/2004/feb/11/schools.schoolsworldwide>.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Fordította Levente Nagy (Kolozsvár: Polis, 2001).
- Konya, Rita. „Tíz éve történt a terrortámadás a Charlie Hebdo szerkesztősége ellen”. *Euronews*, 2025. július. 07. <https://hu.euronews.com/2025/01/07/charlie-hebdo-terrortamadas-evfordulo-franciaorszag>.
- Locke, John. *Levél a vallási türelemről* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973).
- Mendus, Susan. „Mill and the Case for Diversity”. In *Toleration and the Limits of Liberalism* (London: Macmillan Education UK, 1989). <https://doi.org/10.1007/978-1-349-20056-6>.
- Mill, John Stuart. *A szabadságról* (Bukarest: Kriterion, 1983).
- Miyamoto, Matthew. „Political Legacy: John Locke and The American Government” (Presented to the Department of Political Science and the Robert D. Clark Honors College in partial fulfillment of the requirements for the degree of Bachelor of Science, 2016).
- Nyirkos, Tamás. *Politikai teológiák: a demokráciától az ökológiáig* (Budapest: Typotex, 2018).
- Nyirkos, Tamás. *Secular Religions: The Key Concepts*. 1. kiad. (London: Routledge, 2024). <https://doi.org/10.4324/9781003471257>.
- Nyirkos, Tamás. *The tyranny of the majority: history, concepts, and challenges* (New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018).
- Petkova, Tatyana V. „The Idea of Tolerance – John Locke and Immanuel Kant”. *Open Journal for Studies in Philosophy* 3, sz. 1 (2019. szeptember): 17–24. <https://doi.org/10.32591/coas.ojsp.0301.03017p>.
- Popper, Karl R. *A nyitott társadalom és ellenségei*. Fordította Péter Szári (Budapest: Balassi Kiadó, 2001).
- Rousseau, Jean-Jacques. *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (Budapest: PannonKlett, 1997).
- Rousseau, Jean-Jacques, Ludassy Mária, és Kis János. *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (Budapest: PannonKlett, 1997).
- Schirmacher, Christine. „Leaving Islam”. In *Handbook of Leaving Religion*, szerkesztette Daniel Enstedt, Göran Larsson, és Teemu T. Mantsinen (BRILL, 2020), 81–95. https://doi.org/10.1163/9789004331471_008.
- Taylor, Charles. *A Secular Age* (Cambridge (Mass.): the Belknap press of Harvard university press, 2007).
- Taylor, Charles, Jürgen Habermas, és Michael Walzer. *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994).
- Tidey, Alice. „Here’s all you need to know about France’s controversial separatism law”. *Euronews*, 2021. február. <https://www.euronews.com/my-europe/2021/02/16/here-s-what-you-need-to-know-about-france-s-controversial-separatism-law>.
- Universal Declaration of Human Rights: Dignity and Justice for All of Us (United Nations, 2013). <https://doi.org/10.18356/e9d835b3-en>.
- Walzer, Michael, szerk. *On Toleration The Castle Lectures in Ethics, Politics, and Economics* (New Haven: Yale University Press, 1997).

Yentob, Alan, és Noor Nanji. „Salman Rushdie: Losing an eye upsets me every day”. BBC, 2024. április. <https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-68739586>.