

# Tolerancia és pluralizmus a 19. századi politikai filozófiai gondolkodásban<sup>1</sup>

KEVEVÁRI ISTVÁN

*A tolerancia és a pluralizmus kortárs diskurzusának elemzéséhez elengedhetetlen annak vizsgálata, hogy milyen történelmi, politikai és filozófiai kontextus vezetett ennek az elvnek a kiemelésére. A protestantizmus teremtette meg először azt a történelmi szituációt, amikor az egyéni értékrend választása és védelme komoly politikai relevanciával bírt. A vallási türelem gondolatából szervesen fejlődött ki a lelkiismereti és gondolatszabadság elve. Tanulmányomban a 19. századi liberalizmus klasszikus szerzőinek gondolatain keresztül mutatom be mindezt, hiszen eme szerzők a mai napig meghatározzák az értékrendek pluralizmusára vonatkozó elméletek kereteit.*

## *Tolerance and Pluralism in the Political Thought of the 19<sup>th</sup> Century*

*For the analysis of contemporary discourse of tolerance and pluralism it is indispensable to examine the historical, political and philosophical context where it first came to be evaluated. Protestantism created the historical situation where it became a main political relevance to protect the individual value choices and to let the people choose freely. The freedom of conscience and thought evolved naturally from the religious tolerance. In my paper I present the classical thoughts of liberal thinkers of the 19<sup>th</sup> century on this issue, because they have defined the framework in which we can elaborate our thoughts on pluralism.*

<sup>1</sup> A mű a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosítószámú, „A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés” elnevezésű kiemelt projekt keretében működtetett *Egyed István Posztdoktori Program* keretében, a Nemzeti Közszolgálati Egyetem felkérésére készült.

The work was created in commission of the National University of Public Service under the priority project KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 titled „Public Service Development Establishing Good Governance” in *István Egyed Postdoctoral Program*.

Das Werk wurde im Rahmen des Prioritätsprogramms mit Identitätsnummer KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 mit dem Titel „Entwicklung des Öffentlichen Dienstes gerichtet auf Gute Regierungsführung” im *Post-Doktoratsprogramm István Egyed* im Auftrag von Nationale Universität für Öffentlichen Dienst fertiggestellt.

## A vallási türelemtől a gondolatszabadságig

A lelkiismereti és vallásszabadság olyan magától értetődő joga minden embernek, amelynek jelentőségét nem is szoktuk végiggondolni. Jelen írásomban mégis szeretném eme szabadságjog filozófiai alapjait feltárni. A tanulmány elsősorban a 19. századi liberális szerzők gondolatait kívánja feldolgozni, mert álláspontom szerint eme gondolatkörben fordult át véglegesen a korábbi évszázadok vallási türelemről szóló diskurzusa abba az irányba, amit ma már a tolerancia és az értékpluralizmus fogalmaival írunk le.

A lelkiismereti és vallásszabadság tágabb értelemben a világnézet szabad megválasztását és kinyilvánítását jelenti, amely a világnézet, személyes meggyőződés és vallás szabad megválasztásának jogát biztosítja. Ehhez képest a vallásszabadság ennek a szabadságnak szűkebb neme, de ez nem jelenti azt, hogy jelentőségét tekintve kisebb lenne. Valójában a vallásszabadság minden más egyéni szabadságnak és emberi jog előzményének tekinthető,<sup>2</sup> a modern emberi jogi diskurzus ebből a részterületből bontakozott ki, ezért érzem indokoltnak, hogy jelen tanulmányban is különös figyelmet fordítsak erre, különösen azért, mert a vizsgált korszak egyik legmeghatározóbb ideológiai értékrendbeli törésvonalát jelentette, és napjaink globális világában úgy tűnik, hogy a vallási konfliktusok kieleződését éljük meg, akár itt, Európában is.<sup>3</sup>

A vallásszabadságnak két eltérő dimenziója van, egyrészt az egyén lelkiismereti szabadsága, tehát a hitének és világnézetének megválasztása; másrészt mint kollektív jog, továbbá az állam és az egyház viszonyainak szabályozása, amely elsősorban államszervezeti-intézményi kérdés.<sup>4</sup> Én elsősorban az előbbi eszmetörténeti oldalára koncentrálnék, tehát a lelkiismeret- és vallásszabadság alatt értem: „[L]elkiismereti meggyőződés szabad megválasztása (megvallása vagy megvallás mellőzése), a vallásszabadság, azaz kultuszszabadság, továbbá a meggyőződésből fakadó, a társadalmi és állami renddel konfliktust eredményező magatartások.”<sup>5</sup> Nyilvánvalóan a világnézet megválasztása nagyon sok összetevőből álló folyamat, és egyéni jogként definiáljuk, de az értékrend kérdései nagyon fontos integratív szerepet játszanak a politikai közösség életében. Napjainkban azonban az értékválasztásoknak látszólag sokkal

2 Georg Friedrich Jellinek gondolatait idézi: PACZOLAY Péter 2003, 527. A vallásszabadság mint a szabadságjogok „történeti atyjaként” történő hivatkozás vitatott, de Paczolay Péter erre az álláspontra helyezkedik. PACZOLAY 2003, 532.

3 „The larger normative question raised by global terrorism is whether an ethics of difference is altogether possible and whether its seeming opposite, an ethics of identity, is ultimately relevant. Concerning the ethics of difference, if each singularity is irreducible, then how can the singularity of the global terrorist be cogently condemned as ethically unacceptable when most other singularities are not? Concerning the ethics of identity, on the other hand, how can its condemnation of terrorism be given real bite when the identity it promotes is not a universally uncontested one, but one closely aligned with that of contemporary Europe, or more precisely, of the European Union?” ROSENFELD 2005–2006, 817.

4 PACZOLAY 2003, 529.

5 PACZOLAY 2003, 531.

kisebb szerepe van, hiszen nincsen hivatalos, állam által propagált világnézet a nyugati világban.<sup>6</sup>

A lelkiismeret és vallási élet szabadságára (vagy vallási toleranciára) vonatkozó szabályozásokkal már az ókorban is találkozhatunk, de amikor a kereszténység 313-ban Konstantin császár uralma alatt államvallássá lett a Római Birodalomban, Európából rövid időn belül „*Respublica Christiana*” lett, így a politikai közösség is a keresztény értékrend köré szerveződött.<sup>7</sup>

A reformáció cezúrájának tekinthető ebben a folyamatban, mert szimbolikusan a Luther által elindított folyamat (amelynek azonban rengeteg szellemi előzménye volt) megtörte a keresztény hit egységén alapuló világrendet – ha nem számolunk a nyugati és keleti keresztény egyházak 1054-es skizmájával. A reformációval véglegesen elvált egymástól a világi és a spirituális hatalom, elég csak Lutherre utalni, aki szigorúan elhatárolja a két szférát, és azok feladatát: a világi hatalom feladata kizárólag a bűnös ember jó cselekedetekre való szorítása és a rossz cselekedetek megbüntetése,<sup>8</sup> de az ember igazi transzcendens céljait a klérus mozdítja elő, de ez nem politikai-hatalmi pozíció, hanem szolgálat.<sup>9</sup>

A premodern korban az egyén boldogsága szorosan összefonódik a transzcendens céljaival, így a hit több egyéni preferenciánál, nemcsak makroszinten (így a hatalom legitimációjaként), hanem mikroszinten is fontos megtartó erőt és értelmet ad a létezésnek. A reformáció ezt a fajta egységet megszüntette, de az első válaszok nem reflektáltak igazán erre a tényre: a *cuius regio eius religio* elve lényegében megkerülte ezt a kérdést, mert a versengő hitelvek között értékválasztás jogát a politikai hatalom birtokosára, tehát a fejedelemeire ruházta, és az egyének értékválasztásait nem fogadta el.<sup>10</sup> Az egyedüli megoldás a menekülés volt, és ezt még Luther is megerősítette, amikor a Bibliára hivatkozva azt javasolta, hogy ne lázadjanak a világi hatalom olyan rendelkezéseivel szemben, amelyek a hitükbe avatkozik bele, helyette „menjenek át másik városba”.<sup>11</sup>

A reformáció gondolkörének másik fontos vívmánya a politikai és szellemi hatalom szigorú elhatárolása volt. A középkori „két kard” elméletek császárpárti íróit követve Luther például már amellet érvelt, hogy a világi hatalomnak nincs joga a hitélet ügyeibe beleszólni, továbbá a világi hatalomnak nincsenek meg az eszközei arra, hogy a hívő lelki üdvét előmozdítsák. A protestáns Hollandiában élő Spinoza tekinthető a gondolat- és lelkiismereti szabadság első megfogalmazójának: „[L]ehetetlen, hogy a lélek teljesen másvalakinek a joga alatt álljon. Mert természeti jogát, vagyis azt a képességét, hogy szabadon okoskodjék és bármiről ítélkezzék, senki sem ruházhatja át másra, s erre nem is kényszeríthető. [...] Bármennyire is áll tehát, hogy a legfőbb

6 SCHANDA 2000, 89–90.

7 ZLINSZKY 1995, 5–12.; 7.

8 LUTHER 1904–1910, 370.

9 LUTHER 1904–1910, 3. kötet. 398.

10 LUDASSY 1992, 8.

11 LUTHER 1904–1910, 18.

hatalomnak joga mindenre kiterjed, s hogy a jog és jámborság értelmezőinek tartják őket, azt mégsem érhetik el sohasem, hogy az emberek ne a saját gondolkodásmódjuk szerint alkossanak maguknak véleményt a dolgokról s ehhez képest ne ilyen vagy olyan indulat támadjon bennük.”<sup>12</sup>

Az angol polgári forradalom egyik alapkérdése volt a vallási türelem problémájának kezelése, amely témakör két legfontosabb szerzője John Locke és John Milton. Locke a protestáns Hollandiában töltött idejének tapasztalatait fogalmazta meg a *Levél a vallási türelemről* című művében, lényegében rögzítette azt a modern felismerést, hogy az állam nem képes az egyén lelki üdvéért tenni, mert az ember nem képes Istenre hatni.<sup>13</sup> John Milton *Areopagitica* című művében már a vallásszabadságot összeköti az általános emberi szabadság eszméjével: „Minden szabadságjog közt elsőnek azt a szabadságot adjátok meg nekem, hogy tudásra szert tehessek, beszélhessek, és lelki ismeretem szava szerint szabadon vitatkozhassam.”<sup>14</sup>

### *Polgári hitvallás mint ellenkísérlet: Jean-Jacques Rousseau*

A vallásszabadság és általában az egyén szabadsága egyre erőteljesebben megjelenő igényként szerepel a felvilágosodás legfontosabb gondolkodóinak körében, amely hosszú távon a korábbi egységes értékrend fragmentálódásának elismerését és rögzítését készítette elő.<sup>15</sup> Nem kívánom jelen írásomban ezt a folyamatot hosszasan bemutatni, csak arra hívnám fel a figyelmet, hogy a közösségi egységes értékrend és az egyéni értékválasztási szabadság centrifugális erejével szemben a korszak egyik legnagyobb hatású gondolkodója Jean-Jacques Rousseau szólalt fel, de már nem a premodern korszakhoz való visszatérés hangján, hanem a jövő új polgári társadalmának filozófiai alapjainak kidolgozásaként. Rousseau szerint az általános akaratban (vagy közakaratban) egyesülő polgárság egy olyan kollektív erkölcsi személlyé válik, amely oszthatatlan, és több az egyes emberek akaratánál.<sup>16</sup> A korszak vallási és felekezeti konfliktusaira reflektálva felhívja a figyelmet arra, hogy az ókorban a politikai és hitközösség egybeesett, a világi-politikai és a vallási-spirituális küzdelem ugyanazon szintéren zajlott: „A politikai háború teológiai háború is volt; az istenek hatóterülete, mondhatni, csak a nemzetek államhatáráig terjedt.”<sup>17</sup> Értelmezésében a kereszténység volt az első olyan hitrendszer, amely a politikai közösség határait elmosta, és univerzális igénnyel lépett fel. A keresztény univerzalizmus és a világi partikularizmus középkori konfliktusa egy olyan kérdéskör, amely végigkísérte a reformáció előtti

12 SPINOZA 1984, 291–292.

13 LOCKE 1982, 51.

14 MILTON 1975, 85. Angolul: „Give me liberty to know, to utter, and to argue freely according to conscience, above all liberties.” MILTON 1991, 268.

15 Angliában a vallási tolerancia mind szélesebb elfogadottságának folyamatát kiválóan mutatja be LUDASSY 1992, 7–101. A német liberalizmus filozófiai alapjairól lásd: HUORANSZKI 1993, 16–37.

16 ROUSSEAU 2001, 54–55.

17 ROUSSEAU 2001, 192.

korszakot, azonban a reformáció után a hit már nem a közösség ügye, mint ahogy az ókorban volt.

Rousseau a vallás három módusát különbözteti meg. Az első az úgynevezett egyéni vallásosság „amelynek nincsenek templomai, oltárai, szertartásai”,<sup>18</sup> Rousseau szerint ennek politikai szempontból nincsen jelentősége, a polgári társadalomban minden egyén abban hihet, amiben akar.<sup>19</sup> A második (Rousseau felsorolása alapján a harmadik)<sup>20</sup> az ember kettős létezése, amely a kálvini kettős kormányzatra rímel: itt az ember két világ, a földi és a lelki világ polgára, és a kettő között nincsen harmónia. Rousseau egyértelműen elveti ezt a fajta nézetet, mert megtöri a polgári társadalom egységét.

A harmadik – amely az antik időket idézi – a jobb híján állami vagy nemzeti vallásnak nevezhető koncepció, amelyben a vallásos hittagság egybeesik a nemzeti tagsággal. Rousseau szerint ennek a koncepciónak előnye, hogy az istenhitet összekapcsolja a törvényekben megnyilvánuló általános akarattal, és annak tiszteletével, így képes elősegíteni a társadalom egységét és a hozzá való érzelmi viszonyulást.<sup>21</sup> Azonban Rousseau nem akar teokráciát, véleménye szerint ez a szituáció éppúgy zsarnokivá és károsná tud válni, ezért elvetendő.

Rousseau a hit világát a privátszférában helyezné el, azonban elismeri, hogy a társadalmi szerződéssel létrejövő államban szükség van egyfajta „polgári hitvallásra”, amely a társas együttélés olyan zsinórmértéke, amely körülhatárolja a jó honpolgár és a jó alattvaló fogalmát. Az általános akarat formájában megnyilvánuló politikai közösség aztán számonkérheti és számon is kell hogy kérje ezt az értékrendet a polgárain: „Az állam senkit sem kötelezhet arra, hogy higgyen, de száműzheti azt, aki nem hisz; száműzheti, nem mint istentelent, hanem mint társadalom elleni lényt, mint aki nem tudja őszintén szeretni a törvényt, az igazságot és szükség esetén életét áldozni kötelességéért.”<sup>22</sup> Rousseau számára közömbös eme nézetek tartalma, amíg azok tiszták, világosak és mindenki számára érthetők, azonban Rousseau mégsem mond le arról, hogy az egyéneket az általános akarat törvényei és erkölcsi alá rendelje: erre példa egyrészt a cenzori hivatal felállításának ötlete,<sup>23</sup> másrészt az a gondolat, hogy ha az egyén magánérdeke szembekerül a közérdekkel, akkor a közösség erejénél fogva kényszeríteni kell arra, hogy „szabad legyen”.<sup>24</sup>

Rousseau az antik republikánus hagyományból kiindulva kívánta újrafogalmazni az egyén és a társadalom viszonyát, de a 19. században, részben a francia forradalom tapasztalatainak hatására, az egyén és a társadalom viszonyának egy teljesen új koncepciója nyert teret, amelyet a liberalizmussal lehet azonosítani, és hosszú

18 ROUSSEAU 2001, 197.

19 ROUSSEAU 2001, 199.

20 Az eredeti rousseau-i sorrend megváltoztatása mellett döntöttem az általam követni kívánt gondolatmenet plasztikusabbá tétele miatt.

21 ROUSSEAU 2001, 198–199.

22 ROUSSEAU 2001, 205.

23 ROUSSEAU 2001, 188–191.

24 ROUSSEAU 2001, 42.

távon a liberalizmus lesz az az uralkodó diskurzus, amely meghatározza a tolerancia és a pluralizmus kérdéskörét a nyugati világban.

### Vallásszabadság liberális értelmezése: Benjamin Constant

A francia politikai gondolkodó Benjamin Constant a *Politikai alapelvek* című művében értekezik a vallásszabadság kérdéséről és foglalja össze a francia forradalom utáni polgári kor uralkodó álláspontját. Míg Rousseau republikanizmusa nem riad attól vissza, hogy az általános akarat vagy közakarat nevében a polgárok egyéni ízlését, véleményét vagy hitét meghatározza, de ebben Constant a vallási türelmetlenség polgári oldalát látja.<sup>25</sup> Szerinte az egyén szabadsága akkor valósulhat meg, ha a vallásgyakorlás szabadsága kényszerítés és korlátozás nélkül megilleti az egyént, ennek oka pedig az, hogy a vallási érzület olyannyira fontos és értékes, hogy az államnak nincs joga beavatkozni: „A vallás nemcsak a szerencsétlenek vigasza, hanem minden érzelmünk közül a legtermészetesebb. [...] Ez az érzület közel áll minden nemes, mély és értékes szenvedélyhez.”<sup>26</sup>

Mindez nem azt jelenti, hogy mindenkinek hívőnek kellene lennie, de Benjamin gondolatait követve a vallásos érzület belső mechanizmusa hasonló azon érzelmekehez, meggyőződésekehez, amelyek istenhit nélkül is működnek az emberben, táplálják az értékrend kialakulását és a hozzájuk való ragaszkodást: „Minden ami szép, ami bensőséges, ami nemes, valamiképpen a vallás része.”<sup>27</sup> Benjamin szerint nem lehet kizárni, hogy valaki pusztán az értelem által képes eljutni az erkölcsi normák értékének felismeréséig, de a szélesebb tömegek számára nem az értelmén, hanem az érzelmen keresztül visz az út, az erkölcsi normákkal való azonosulásig.<sup>28</sup> Mindez csupán a vallásos érzület védelmének okaira világít rá, de magára a vallásszabadságra és a vallási türelemre mint emberi jogra nem, ezért ezeket fejteném ki a továbbiakban.

Az első ok, amiért fontos ez, mert ha a vallás a politikai hatalom kezébe kerül, és bizonyos hitelveket az állam kötelezően előír, azzal az emberek erkölcsi autonómiáját és függetlenségét sérti.<sup>29</sup> A vallásos meggyőződésbe az állam nem avatkozhat be, mert „a hatalom nem hathat a meggyőződésre, csupán az érvekre gyakorol befolyást”<sup>30</sup> Ha a hatalom előjogokat biztosít bizonyos véleményeknek, akkor valójában nem a polgárok erkölcsét javítja, csupán a képmutatókat és a felszíni konformitást jutalmazza, és a nonkonformista, de potenciálisan jó érvekkel rendelkező egyéneket bünteti. A lelkiismereti kérdésekbe való beavatkozás pedig hosszú távon csak a hatalommal szembeni lázadás egyik előkészítője lesz. „A kormányzók és kormányzottak egyaránt alá vannak vetve az eszmék szabad áramlásának”<sup>31</sup> – ahogy Constant fo-

25 CONSTANT 1997, 162.

26 CONSTANT 1997, 164.

27 CONSTANT 1997, 166.

28 CONSTANT 1997, 166.

29 CONSTANT 1997, 167.

30 CONSTANT 1997, 169.

31 CONSTANT 1997, 170.

galmaz. A hatalom nem támaszkodhat vallási tekintélyre, mert ezzel sokszor éppen ellentétes hatást vált ki. A vallás nem lehet csupán a közerkölcsöket terelgető eszköz az állam kezében.

Mindebből következik, hogy az államnak el kell tűrnie, hogy a területén több felekezet is működjön, és az egyének szabadon gyakorolhassák a vallásukat. „A hatalom hibát követ el akkor is, amikor a bíraskodásának akarja alávetni a türelem alapelveit, mivel ezzel a türelemre valódi és meghatározott formákat kényszerít, amelyek ellentétesek természetével. A tolerancia nem más, mint minden jelenlegi és eljövendő vallásgyakorlás szabadsága.”<sup>32</sup> Constant nem hisz a korlátozott türelem eszméjében sem, amely a közrend szempontjából szabná meg az eltúrt vallásos nézetek körét, mert még a szélsőséges nézeteket valló vallási csoportok is hozzátesznek a közvéleményhez. Sőt, a komoly beágyazottsággal rendelkező egyházaknak és felekezeteknek is hasznos, mert a viták heve az, amely a vallásos érzületet élővé teheti, az a világnézet, amely nem találkozik kihívásokkal, nem lesz élő belső valóság, a rituálék üres héja marad csupán.<sup>33</sup> Ezt a gondolatot később John Stuart Mill is visszhangozza a gondolat- és szólásszabadság védelmében.<sup>34</sup>

Valójában a „szekták sokfélesége” – ahogy Constant fogalmaz – kölcsönösen kiegyensúlyozza egymást, és a domináns felekezet jelenléte az, amely az államrendet veszélyeztetheti. Ha mégis vannak olyan felekezetek, amelyek veszélyesek az államra vagy a közösségre, azokat nem a hitelveik miatt kell büntetni és üldözni, hanem a bűnökért, amelyeket elkövettek. A káros eszmékkal szembeni egyetlen hatásos eszköz a nyílt vita és nem a törvényi szigor, mert a szellem világában csak az igazság és a cáfolat igazi fegyver: „Valamely nézet meggyengítésének egyetlen eszköze a szabad vizsgálódás megengedése.”<sup>35</sup>

Constant végül megteszi az utolsó lépést, amellyel a vallásszabadságot elhelyezi egy sokkal szélesebb körű szabadságjogba, amelyet szorosan összeköt az ember méltóságával: „Legyen téves vagy igaz, az ember legszentebb tulajdonsága a gondolkodás. Minden zsarnok bűnös, amikor a gondolatra támad akár igaz, akár hamis e gondolat.”<sup>36</sup> Az állam és a vallás szétválasztását vallja, amelyet Clermont-Tonnerre gondolatainak felidézésével erősít meg: lényegében azt a lutheri gondolatot idézi fel, hogy a világi és a spirituális hatalom két teljesen eltérő lényegű entitás.<sup>37</sup>

A polgárok lelkiismerete olyan jogtárgy, amely felett még a társadalmi szerződéssel sem lehet rendelkezni. A gondolat és a meggyőződés – és itt visszautalnék Spinoza korábbi gondolatára – olyannyira az egyén lényének és természetének része, hogy nem lehet róla lemondani. A vallásszabadság és a gondolat szabadságának ilyen összekapcsolása már a reformáció korában megjelent. Azonban a liberalizmus eszméiben

32 CONSTANT 1997, 173.

33 CONSTANT 1997, 174.

34 MILL 1994, 48.

35 CONSTANT 1997, 177.

36 CONSTANT 1997, 178.

37 CONSTANT 1997, 178–179.

egy olyan gondolati lépcsőfokot képez, amelyre később többen is építkeztek, jelen tanulmányban csak John Stuart Mill klasszikussá nemesedett elméletét idézném fel.

## Gondolatszabadság és pluralizmus: John Stuart Mill

A demokrácia köznapi értelemben a többség uralmát jelöli, pontosan ezért szokás a szabadság és a többség uralmát problematizálni. Amikor a politikai uralom a polgári forradalmakkal a korábbi abszolút monarchiáktól a nép kezébe került, a nép kollektív bölcsességére vonatkozó filozófiai reflexió nem maradhatott el. Jean-Jacques Rousseau még az általános akarat tévedhetetlenségében hitt, és némileg naivan úgy gondolta, hogy ami az általános akarat, az a politikai közösség egészének javára szolgál. Azonban a „többség zsarnokságának” veszélyére már a 19. század gondolkodói is felhívták a figyelmet, amelyre az egyik leghíresebb példa Alexis de Tocqueville-nek *Az amerikai demokrácia* című műve, ahol arra figyelmeztetett, hogy a többség uralma könnyen fordulhat át a többség zsarnokságába az egyén vagy a kisebbség felett,<sup>38</sup> és itt nem csupán a politikai uralom zsarnoki felhasználására célt, hanem a politikai közösség erkölcsi rendet konstituáló hatalmára.

John Stuart Mill szintén ebből a tapasztalatból indul ki, amikor az egyén szabadságából fejti ki a gondolatszabadság szükségszerűségét. Szerinte a társadalmak fejlődésének korai szakaszában az uralkodó és az alattvalók viszonya kimerült a védelemben, azonban viszonyuk antagonisztikus volt, ám a képviselői elven nyugvó demokráciákkal a vezetők és vezetettek közötti érdekellentétek megléte már nem volt tartható. A klasszikus liberális-felvilágosult gondolkörben a modern demokráciákban „[a]z uralkodók hatalma nem más, mint a nemzet összpontosított s felhasználás céljából alkalmas formába öntött hatalma”.<sup>39</sup>

Azonban Mill szerint már nem áll fenn a népakarat fenti klasszikus fogalma, ugyanis az nem ténylegesen a nép egészének, hanem a politikailag legaktívabb részének hatalma, a demokratikus többség akarata. Mill megelőlegezi a hatalom „privatizációjának” folyamatát, hogy az intézményes jogi garanciákkal körülbástyázott állami hatalmon túl vannak más hatalmasságok a politikai közösségben, az angol liberális politikai gondolkodó a művében elsősorban a közvélemény „puha”, de annál könnyörtelenebb kényszerére céloz. Mill szerint a társadalom és a többség éppúgy képes zsarnokivá válni, mint az állam.<sup>40</sup>

Az angol politikai gondolkodó szerint az értékválasztásaink valójában a szubjektív tetszésen alapulnak, társadalmi szinten pedig többnyire az uralkodó osztály értékrendje szívárogoz le a köznép körébe is.<sup>41</sup> Az egyéni függetlenség és a társadalmi szabályozás közötti egyensúly megelézésében nem képes a szokás megfelelő magyarázó erővel bírni, ezért Mill szerint kell valami cél és mögöttes elv, amely alapján az egyén

38 TOCQUEVILLE 1993, 366.

39 MILL 1994, 11.

40 MILL 1994, 12.

41 MILL 1994, 14.



nem lehet a többségnek vagy a társadalomnak kiszolgáltatva. Mivel az egyéni és a társadalmi értékválasztások mögött sem tudunk racionális indokokat lelteni, ezért nem lehet egyetlen nézetet sem előnyben részesíteni.

Millt az utilitarizmushoz köti az, hogy a hasznosságot tekinti „minden etikai kérdés végső alapjának”.<sup>42</sup> Az emberi szabadság két szféráját különbözteti meg: a cselekvés és a lelkiismeret szabadságát. A cselekvés szabadsága tekintetében a kárelvre hivatkozik, vagyis arra, hogy a többség csakis akkor avatkozhat be az egyén cselekvési szabadságába, ha azzal az egyén kárt okozna másoknak. Azonban a többség nem avatkozhat be azért, hogy az egyént megvédje saját magától: „Nem lehet jogosan kényszeríteni valamire, vagy visszatartani valamitől azért, mert ez jobb lenne neki, mert ettől boldogabb lenne, vagy mert – mások szerint – ez lenne a bölcs, netán a helyes a dolog.”<sup>43</sup> Fontos, hogy itt kizárólag a kényszerítésről van szó, mert a cselekvés indokainak vagy céljainak megvitatásának lehetőségét nem zárja ki. Mill művének egyik legfontosabb üzenete éppen a racionális vitába vetett hit, emiatt védi a szólás szabadságot is: az osztársadalmi szinten előnyös, ha minden ki van mondva és meg van vitatva. A vélemény nem magánjóság, hanem az emberiség közös kincse, amelyet védelmezni kell.<sup>44</sup>

A lelkiismeret szabadságában a társadalom közvetett módon érdekelt, mert általában nincs külsődleges megnyilvánulása.<sup>45</sup> A lelkiismeret az ember személyiségének belső magja, amelyet védelmezni kell, biztosítani kell az egyén számára, hogy azt gondolhasson és érezhessen, amit ő helyesnek tart. Ennek az elismerése maga után vonja azt a felfogást, hogy több nézet is van a jóról és a helyes életéről a társadalomban. Mill szerint hosszú távon minden nézet kénytelen kiegyezni a többivel a közösségen belül; a különböző vallási felekezetek is így jártak el: miután sikerült elérniük a kritikus tömeget, és már nem voltak képesek új híveket maguk mellé állítani, a türelem és a tolerancia elvére hivatkoztak, még akkor is, ha ez az érintett csoportok részéről keserű pirula volt.<sup>46</sup>

A társadalomnak és a többségnek önmagában nincsen joga erőszakot alkalmazni, csak akkor, ha az egyén cselekedetei másoknak kárt okoznának, vagyis nem kényszeríthetik rá az egyénekre a helyes életre vonatkozó nézeteiket. Ennek három oka van: egyrészt lehetséges, hogy a többségnek igaza van, és egyeseknek nincs, ebben az esetben a kérdés megvitatásához komolyabb érdek fűződik, mint dogmatikusan ráerőltetni valakire az igazságot.<sup>47</sup> A második helyzet az, hogy ha a kisebbségnek van igaza a többséggel szemben, amelyre nem is egyszer volt példa a történelemben. Mill nem optimista az „igazság előbb-utóbb úgyis a felszínre kerül” elve vonatkozásában. Szerinte a racionális vita lehetőségeinek biztosítása nélkül egyáltalán nem, vagy csak

42 MILL 1994, 19.

43 MILL 1994, 18.

44 MILL 1994, 25.

45 MILL 1994, 20.

46 MILL 1994, 16.

47 MILL 1994, 26.

nagyon lassan lehet kiszorítani a „helytelen véleményeket és a rossz gyakorlatokat”.<sup>48</sup> Mindebből talán kitűnik, hogy Mill szerint lehetséges és létezik is valami (általa nem körülhatárolt) cél vagy fejlődés az emberi társadalmakban, amelyeket vitázva el lehet elérni.

A vitának azért is van mindig helye, mert szemben a természeti világ törvényszerűségeivel, a társadalmi lét kérdései olyan problémákat vetnek fel, ahol van tere pro és kontra érveknek.<sup>49</sup> Ez vezet át minket a harmadik esetre: Mill szerint egyre gyakoribb, hogy a társadalom nézetei egy kérdésben nem egyértelműen helyesek vagy helytelenek, van, hogy a különböző nézetek csak részben vagy szupplementárisan képesek az igazságot megfogalmazni.<sup>50</sup>

Ennek a jelentősége hallatlanul fontos a pluralizmus későbbi megfogalmazásaiban. John Stuart Mill és az őt követő liberális gondolati hagyomány már nem kívánja a társadalom erkölcsi világát egyetlen monolitikus tömbként ábrázolni. Erre volt példa a korszakban, elég csak a jelen tanulmányban felidézett Rousseau-ra célozni. A társadalmon belüli morális törésvonalak többé nem a politikai közösség pusztító erőit jelképezik, hanem a teljes igazság egy-egy darabját, amelyek a folyamatos viták által válhatnak egésszé. Mill rámutat, hogy a modern demokráciákban is jelen van egy inkább haladóbb szellemű és egy stabilitásra törekvő párt. A két párt együtt képes a társadalmat megfelelően kormányozni, mert az egyik hiányosságaira való rámutatás és vita képes mindkét oldalt észszerűsége vezetni.<sup>51</sup>

A különböző vélemények toleranciájának van egy negyedik oka is, amelyet korábban Benjamin Constant is megfogalmazott. A különböző nézetek megléte és vitathatósága lehetővé teszi, hogy akárcsak a többségi társadalom uralkodó nézete élő maradjon, és képes legyen adaptálódni, csiszolódni a megváltozó körülmények hatására, ráadásul a mélyen megélt személyes meggyőződés (amelyet a viták és egy nép történelmi tapasztalatai élő valóságként fent tudnak tartani) a közös társadalmi rend és értékrend összetartó erejét képes létrehozni.

John Stuart Mill *A szabadságról* című művében egyértelműen a modern, liberális államok tolerancia- és pluralizmus-felfogásának foglatát testesíti meg. A 20. században Isaiah Berlin értékpluralizmus-elmélete építette tovább Mill gondolatait.<sup>52</sup>

48 MILL 1994, 29.

49 MILL 1994, 45.

50 MILL 1994, 55.

51 MILL 1994, 56. Sokáig politológiai közhely volt, hogy a kétpártrendszer a legstabilabb politikai rendszer, mert ez képes a politikai versenyt mérsékelni és a kompromisszumok lehetőségét megteremteni. ENYEDI–KÖRÖSÉNYI 2001, 145–146. Azonban napjainkban úgy tűnik, hogy valamiféle trendforduló van, mert a választópolgárok mintha alternatívákat keresnének, amely a politikai verseny jellegét megváltoztathatja. Az új törésvonalak már a mérsékelt régiók és a radikális újak között jelennek meg, amelyet tovább súlyosbít a nagykoalíciók kialakulása is. Valószínűleg nem a közhellyel van a probléma, hanem politikai kultúra és a választói igények olyasféle megváltozásával, amely kihatással van a polgárok viselkedésére is. Vö.: Soós 2012, 36.

52 BERLIN 1990, 441.

## A többség zsarnokságának problémája: Alexis de Tocqueville

Alexis de Tocqueville-nek a többség zsarnokságáról szóló gondolatai a demokrácia és a szabadság ambivalens viszonyát húzzák alá. A francia Tocqueville amerikai egyesült államokbeli utazása által inspirált *A demokrácia Amerikában* című művében igen komoly érzékenységről tanúbizonyságot téve értekezik a demokrácia veszélyeiről is. Értelmezésében a demokrácia nem más, mint a többség abszolút uralma. A parlamentáris demokráciában a képviselők rövid időre való kinevezése éppen azt szolgálja, hogy a mindig a polgárok többségének akarátát tudják közvetíteni. A többség elvének alapja az a nézet, hogy az emberek tömege együtt „bölcsebb és felvilágosultabb”, mint az egyén, amelynek érdekei mindig partikulárisak és esetlegesek.<sup>53</sup>

Eme elv alkalmazása azért problémamentes a francia politikai gondolkodó szerint, mert az Amerikai Egyesült Államokban az 1830-as években a lakosság még inkább homogén, és nincsenek „természetes és tartós” eltérések a lakosság egyes csoportjainak érdekei között, ráadásul a demokratikus rendszerben mindig van lehetőség arra, hogy az állampolgárok egyes csoportjai többségbe kerüljenek, és az ő akaratauk határozza meg a köz ügyeit.<sup>54</sup>

Mindazonáltal a többség elvének kizárólagossága igen komoly veszélyekkel jár, hiszen ha a többség dönt, akkor politikai értelemben igaza is van, „ha pedig valamely kérdésben kialakult ez a többség, nincs erő, amely képes lenne nemhogy feltartóztatni, de akár lassítani érvényesülését, odahatni, hogy meghallgassa azok panaszát, akiket útja során eltapos”.<sup>55</sup>

Tocqueville jelzi, hogy számára a többség akarátának abszolút igazságosságába vetett hit elfogadhatatlan, de egyúttal meg is akarja őrizni azt az elvet, hogy minden hatalom a többség akarátából ered. A megoldása az igazságosságra való hivatkozás, továbbá az, hogy a politikai egységhez képest, amely a népfeliségen alapul, Tocqueville szerint az egyetemes emberi nem felségéhez kell fordulni.<sup>56</sup> Azonban Tocqueville adósa marad annak, hogy ez az „egyetemes emberiség” milyen filozófiai alapokon lehet forrása az igazságosságnak.

Tocqueville szerint az sem megoldás, ha a többséget és a kisebbséget két különböző entitásként fogjuk fel, valamint egyfajta vegyes kormányzatként írjuk le a demokrácia működését. A vegyes kormányzat igazából annak az előszobája, hogy a társadalom a forradalom vagy a feloszlás állapotában kerüljön.<sup>57</sup> Szükségszerű, hogy legyen egy domináns vagy irányító hatalom, azonban ez nem lehet teljhatalmú, függetlenül attól, hogy ki ennek a hatalomnak a hordozója (király, arisztokrácia vagy

53 TOCQUEVILLE 1993, 355.

54 TOCQUEVILLE 1993, 357.

55 TOCQUEVILLE 1993, 357.

56 TOCQUEVILLE 1993, 360.

57 TOCQUEVILLE 1993, 362. Nagyon érdekes, hogy a 20. század egyik ellentmondásos gondolkodója, Carl Schmitt hasonló alapokon kritizálja az állam plurális felfogását: „A pluralista elmélet vagy a társadalmi szervezetek föderalizmusa révén egyesülő állam elmélete pusztán az állam felbomlásának, illetve cáfolatának elmélete.” SCHMITT 2003, 151.

a demokratikus többség). Abban a pillanatban, ha nincsenek meg a megfelelő fékek (és Tocqueville-nek a korabeli Egyesült Államokkal ez a problémája), már zsarnokságról beszélhetünk.

Tehát Tocqueville elismeri a többség uralmát, azonban nem fogadja el, hogy az egyének, ha összeütközésbe kerül a többséggel, akkor nincs kihez fordulnia, mert minden intézményben a többség egyik ezerfejű kimérájába ütközik: „Ha egy embert pártatlan igazságtalanság ér az Egyesült Államokban, ugyan, kihez fordulhat orvoslásért? A közvéleményhez? Hiszen ez alkotja a többséget. A törvényhozó testülethez? Ez képviseli a többséget, vakon engedelmességet neki. A végrehajtó hatalomhoz? Ez a többségtől kapja megbízását, s annak passzív eszköze. A haderőhöz? A haderő nem egyéb, mint a felfegyverkezett többség. Az esküdtszékhez? Az esküdtszék azonos a többséggel, felruházva azzal a joggal, hogy ítéleteket hozzon: magukat a bírakat bizonyos államokban a többség választja.”<sup>58</sup> A megoldás erre a problémára olyan intézmények felállításai, amelyek összetételükben már nem a többséget tükrözik vissza, hanem valami azon túlmutatató elvet.<sup>59</sup>

A többség hatalmának megzabolozására azért is van szükség, mert hosszú távon ez az, amely a leghatékonyabban képes felszámolni a gondolatok szabadságát, a nézetek sokszínűségét és a vitákat. Ahogy a korábban megidézett Spinoza írta, a gondolat hozzáférhetetlen a politikai hatalom gyakorlója számára, azonban a demokratikus többség vagy közvélemény egészen más jellegű hatalmat is képes gyakorolni az egyén felett. Az abszolút monarchák legfeljebb az anyagi világban voltak képesek az egyén cselekvéseit befolyásolni, de a gondolatait nem. Kant éppen ezért különböztette meg a legalitást és a moralitást: a legalitás csak a törvényeknek megfelelő viselkedést írja elő az egyén belső azonosulása nélkül, de a moralitás ennél mélyebb, lelki affektus. A közvélemény hatalma nem csupán formális (jogi), hanem hatalom is. Az erkölcsi hatalom mélyebbre hatol egészen a meggyőződéseikig és a világnézetekig. Tocqueville ezért írja a korabeli amerikai közállapotokról, de általánosabb (tértől és időtől függetlenebb) érvényű figyelmeztetésként is fel lehet fogni szavait: „Nem ismerek országot, ahol általánosságában véve kisebb lenne a szellemi függetlenség és korlátozottabb az igazi vélemény szabadság, mint Amerikában.”<sup>60</sup>

A „többség zsarnoksága” puha eszközökkel él, az eszközei „nem láncok és bakók”, az elnyomása intellektuális és erkölcsi. Aki kisebbségben marad, az nem hal meg fizikailag, csak polgári értelemben „nem része a közösségnek”.<sup>61</sup> Az eltorzult többség Tocqueville szerint a „szüntelen önimádat állapotában él”, és felszámolja a másképpen gondolkodókat.<sup>62</sup>

Tocqueville gondolatai később nagy hatást gyakoroltak a politikai filozófiára, de nem csupán hatástörténetében jelentős, amit írt. A tolerancia és a pluralizmus fejlőd-

58 TOCQUEVILLE 1993, 362–363.

59 TOCQUEVILLE 1993, 364.

60 TOCQUEVILLE 1993, 366.

61 TOCQUEVILLE 1993, 367–368.

62 TOCQUEVILLE 1993, 381.

déstörténete szempontjából éppen azt mutatta meg, hogy egy modern demokráciát nem lehet kizárólag a többség igazára építeni, és mindig szükség van azoknak a védelmére, akik kisebbségben vannak, hiszen, ahogy Mill is megírta, ha szinte az egész emberiség egyetlen véleményen lenne, akkor sincs értelme betiltani azt, hogy mások eltérő véleményt nyilvánítsanak ki. A felvilágosodás minden erőfeszítése odaveszne, ha a racionális viták kereteit felszámolnánk, vagy az igazságot pusztán mennyiségi kérdésként kezelnénk. Azonban nehéz elkerülni két veszélyt: az egyik egy rosszul értelmezett értékmonizmus, amely transzcendens elveken nyugszik; a másik a morális relativizmus, a társadalom erkölcsi alapjainak kontingenciájának megvallása, a morál átpolitizálása és abszolút értékének kétségbevonása. A 20. század politikai gondolkodásának éppen ez a legfőbb problémája: hogyan lehet az értékek és a demokratikus többség között úgy egyensúlyozni, hogy a végén ne társadalmi kataklizma legyen? Lehet-e egyáltalán bármilyen igazságra hivatkozni még?

### **Utóhang: Nietzsche és Isten halála**

Jelen tanulmányban végigtekintettük azt az utat, ahogy a vallási türelem és a gondolat szabadsága fokozatosan elfogadott és általános érvényű igazsággá vált a 19. századi liberális politikai gondolkodásban. Sajnos nem volt mód a liberális tolerancia elven túli más elveket megszólaltatni, csak az egyén és a többség konfliktusát tudtuk regisztrálni mint minden plurális demokratikus társadalom veszedelmét. Mivel a gondolat- és lelkiismereti szabadságot a vallási érzés, és így az embereket összekötő metafizika és transzcendencia gondolatából vezettem le (minden értékválasztás lényegében antropológia és célképzet kérdése), így nem kívántam a világnézetek fragmentálódásán és politikai integratív szerepén túl egy másik ellentétes folyamattal foglalkozni, mégpedig a nacionalizmus gondolatával.

A modern nemzetállamok kétségkívül komoly vívmányai a korszaknak, és a politikai közösség szerveződésének egy másik modelljét képezik: míg a premodern, sőt az újkorban is a vallási identitás képzett közösséget, addig a 19. századra ezt a szerepet a nemzeti érzés vette át, de ez egy másik tanulmány témája lehetne. Csak arra szeretnék utalni, hogy a nemzeti kultúra legalább annyira kötődik bizonyos attitűdök és értékek kiválasztásához, még ha nem is konstitutív elemei annak. Azonban mégis, ha nemzetről és a politikai közösségről beszélünk, akkor nem kerülhetjük ki az értékrend kérdését, amit kifejeznek az alapjogi deklarációink vagy akár a nemzeti jogrendek és a jogszabályok is, amikor azokat a közhatalmi intézmények létrehozzák, alkalmazzák vagy értelmezik.

Végyszóul visszakanyarodnék az értékrendek érvényéhez, ahhoz a kérdéshez, hogy milyen alapon lehet értékek közül választani, miként lehet igazságot tenni versengő értékrendek között? A 19. század egyik legnagyobb hatású filozófusának, Friedrich Nietzschének alakját idézném fel, aki az „Isten halott” kijelentésével<sup>63</sup> megállapította,

---

63 NIETZSCHE 1997, 251.

hogy a felvilágosodás eszméje megszüntette a morál isteni vagy transzcendentális alapjait, pedig a teljes nyugati morális rend az isteni renden alapult, de ha „Isten halt”, tehát nem támaszkodhatunk transzcendens igazságra, akkor rá kell eszmélnünk, hogy a teljes morális univerzumunk fundamentum nélküli, abszurd és céltalan. A morál nem tud az emberi értelmén túl másra hivatkozni: „[M]ire jó egyáltalán a morál, ha élet, természet és történelem egyaránt »erkölcstelen«?”<sup>64</sup> Az értékek ontológiai alapjainak tagadása végeredményben elvezette a német filozófust annak kimondására, hogy minden akarat és erő függvénye: „A hitet mindig ott óhajtották igazán sóvárogva, ott van a legnagyobb szükség rá, ahol hiányzik az akarat: mert az akarat a parancsolás affektusaként a függetlenség és az erő döntő ismertető jele.”<sup>65</sup>

Nietzsche maga is úgy gondolta, hogy nem a kortársainak, hanem a jövőnek ír, így talán nem túlzás azt mondani, hogy a 20. század értékrendi diskurzusról nem lehet nélküle beszélni, hiszen Nietzsche és az őt követő filozófiai tradíció már nem tudta elfogadni a világnézetek érde- és hatalommentességét. A nagy narratívák és a nagy ideológiák helyett a világnézetek fragmentálódását és individualizációját tapasztalhatjuk, ezzel együtt pedig a politikai közösség összetartozását már nem valami kulturális minimum felvállalása szimbolizálja.

## Felhasznált irodalom

- BERLIN, Isaiah (1990): A szabadság két fogalma. In BERLIN, Isaiah: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- ENYEDI Zsolt – KÖRÖSÉNYI András (2001): *Pártok és pártrendszerek*. Budapest, Osiris Kiadó.
- HUORANSZKI Ferenc (1993): A német liberalizmus elméleti forrásai. In DÉNES Iván Zoltán szerk.: *Szabadság és nemzet. Liberalizmus és nacionalizmus Közép- és Kelet-Európában*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- LOCKE, John (1982): *Levél a vallási türelemről*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- LUDASSY Mária (1992): *A toleranciától a szabadságig. Anglia 300 éve egy eszme történetének tükrében*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- LUTHER Márton (1904–1910): A katonai hivatásról. In MASZNYIK Endre szerk.: *D. Luther Márton egyházszervező iratai*. 5. kötet. Budapest, Luther Társaság.
- LUTHER Márton (1904–1910): A világi felsőségről. In MASZNYIK Endre szerk.: *D. Luther Márton egyházszervező iratai*. 3. kötet. Budapest, Luther Társaság.
- MILL, John Stuart (1994): *A szabadságról*. Budapest, Századvég Kiadó – Readers International.
- MILTON, John (1975): A sajtószabadságról. In DÁVIDHÁZI Péter et al. ford.: *Milton, az angol forradalom tükré. Válogatás prózai írásaiból*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- MILTON, John (1991): Areopagitica. In *John Milton A Critical Edition of Major Works*. Oxford–New York, Oxford University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (1997): *A vidám tudomány. („la gaya scienza”)*. Budapest, Holnap Kiadó.
- PACZOLAY Péter (2003): A lelkiismereti és vallásszabadság. In HALMAI Gábor – TÓTH Gábor szerk.: *Emberi Jogok*. Budapest, Osiris Kiadó.

64 NIETZSCHE 1997, 254.

65 NIETZSCHE 1997, 260.

- ROSENFELD, Michel (2005–2006): Derrida's Ethical Turn and America: Looking Back From the Crossroads of Global Terrorism and the Enlightenment. *Cardozo Law Review*, Vol. 27.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2001): *A társadalmi szerződés*. Bukarest–Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó.
- SCHANDA Balázs (2000): Felekezeti egyenjogúságtól a felekezetek egyenjogúságáig. In SZABÓ Lajos et al. szerk.: *...és akik mást hisznek? Hívek és egyházak egymásról*. Budapest, Ballasi Kiadó. 89–90.
- SCHMITT, Carl (2003): Állami és Politikai. In VARGA Csaba szerk.: *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. Budapest, Szent István Társulat.
- SOÓS Gábor (2012): Kétféleképp Magyarországon. In BODA Zsolt – KÖRÖSÉNYI András szerk.: *Van irány? Trendek a magyar politikában*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- SPINOZA, Benedictus de (1984): *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1993): *Az amerikai demokrácia*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- ZLINSZKY János (1995): A semleges állam jogtörténeti fejlődése. In FORRAI Tamás szerk.: *Az állam és az egyház elválasztása*. Faludi Ferenc Akadémia. 5–12.

