

Working Papers in
Philosophy

Szerkesztő: Kovács Gábor

2015/2

Pornográfia és liberalizmus

Turgonyi Zoltán

MTA BTK Filozófiai Intézet



Institute of Philosophy
Research Centre for the Humanities
Hungarian Academy of Sciences

A szerzőről

Turgonyi Zoltán (1956) a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Elsősorban etikával foglalkozik, fő kutatási témája a klasszikus értelemben vett természetjog rehabilitációjának lehetősége. Az utóbbi években publikált legfontosabb írásai: *Possiamo fondare i diritti sulla dignità umana? Iustum Aequum Salutare*, 2010/4. 151-165. o.; *Etika*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2012; A közjó újrafelfedezése, in Bakos Gergely (szerk.), *Korunk iránytűje: a Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről*, L'Harmattan – Sapiencia, Budapest, 2012. 41-56. o.; Van-e élet Sade után? Avagy: a természet közömbösebb, mint gondolnánk, in Szántó Veronika (szerk.), *A szabadság iskolája*, L'Harmattan, Budapest, 2014. 251-261. o.; Pauler Ákos etikája, in Frenyó Zoltán (szerk.), *Pauler Ákos filozófiája*, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, Budapest, 2014. 89-111. o.; Per una teoria giusnaturalista della famiglia, *Pázmány Law Review*, 2014/2., 161-178. o. (megjelenés előtt)

Abstract

Pornography and Liberalism

According to liberal principles sexuality is apparently the private affair „par excellence”: when it concerns consenting adults only, it causes no harm to anybody, its different ways correspond to different conceptions of „good”, which can be compatible with the common „right” of liberal democracies, etc. So it is very surprising that recently even some left-wing authors have formulated criticism against certain sexual behaviours, in particular by demanding limitations of pornography. What is the reason of this? The investigation of this problem gives us the opportunity to touch on some other topics, too (namely on certain inner tensions of liberalism, e. g. the Böckenförde paradox), and to present the thought of the French philosopher Ruwen Ogien, one of the most radical and consequent contemporary adherents of the Millian harm principle.

Pornográfia és liberalizmus¹

A pornográfia önmagában véve is érdekes vitatéma ugyan, de akkor válik különösen figyelemre méltóvá a róla folytatott eszmecsere, ha magukat *liberálisnak* valló szerzők, mozgalmak vagy államok a pornográfia *ellen* emelnek szót, helyesnek tartva korlátozását vagy éppen betiltását. Hiszen a liberalizmus a közvélekedés szerint olyan irányzat, amelynek saját elveiből következően tiszteletben kell tartania az egyén magánéletbeli szabadságát, amíg ez más egyének szabadságát nem fenyegeti, márpedig a nemiséggel összefüggő viselkedések a mai ember számára a *par excellence* „magánügyet” jelentik, hiszen a szexuális cselekmények, amíg nagykorú személyek önként vesznek bennük részt, egyetlen egyének sem okoznak kárt. Miért lenne e tekintetben kivétel a pornográfia? Azaz: miért lenne tilos olyasmit nézni vagy olyasmiről olvasni, amit ugyanakkor *csinálni* szabad?

A pornográfia azonban itt nem csupán önmagában érdekel minket. Arra is alkalmat nyújt, hogy rajta keresztül a mai liberalizmus bizonyos belső ellentmondásaira világítsunk rá, amelyek akkor válnak jól láthatóvá, ha a liberális alapelveket következetesen próbálják érvényre juttatni. Erre, bármilyen meglepő, a Nyugat államai viszonylag későn, a múlt század utolsó harmadától szánták rá magukat, s a folyamat a szemünk előtt zajlik, előmozdítói pedig a liberalizmus legradikálisabb képviselői. Ezek egyike Ruwen Ogien, aki ma Franciaország egyik legnevesebb filozófusa, de hazánkban szinte teljesen ismeretlen, így a jelen előadásnak az is célja, hogy őt röviden bemutassa; ő pedig éppen a pornográfiáról írott könyvével vált igazán ismertté a szélesebb francia – és általában a nyugati – közönség előtt.

A ma uralkodó liberális konszenzus szerint a szexualitáshoz tartozó különböző emberi magatartások azért és annyiban minősülhetnek magánügyeknek, mert és amennyiben általuk a cselekvő egyén nem okoz kárt más egyéneknek. Azaz a „kárelv” néven emlegetett, John Stuart Mill nevéhez kapcsolt szabály alkalmazásának egyik esetével állunk szemben.² Az elv Mill általi klasszikus megfogalmazása így hangzik: „Az egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni: mások sérelmének a megakadályozása.” Az ő saját – fizikai vagy erkölcsi – java

¹ A jelen szöveg az MTA BTK Filozófiai Intézete szemináriumsorozatának keretében 2014. november 25-én elhangzott azonos című előadás bővített, szerkesztett változata.

² De maga a „kárelv” (harm principle) elnevezés nem Milltől származik [Joel Feinberg alkotta meg e kifejezést, aki egyébként az ettől megkülönböztetendő „sérelemi elv” (offense principle) megfogalmazója is], a kárelv lényegi tartalma pedig, mint majd látni fogjuk, már jóval Mill előtt ismeretes volt.

nem elégséges indok erre. 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 dolog. Mindez jó ok lehet arra, hogy rábeszéljék, megkérjék vagy meggyőzzék őt, ám arra nem, hogy kényszerítsék, vagy, hogy ha másként cselekszik, megbüntessék.”³ Látni fogjuk, hogy Ruwen Ogien szemléletmódja ennek az elvnek a következetes alkalmazása kíván lenni. De korunk más liberálisai számára is központi jelentőséggel bír a kárelv. Sokszor erre hivatkozva érvelnek az „erkölcsileg semleges állam” követelése során, amelyet úgy állítanak be, mint az eredeti liberális program logikus folyományát. Eszerint az állam nem csupán vallási vonatkozásban köteles semleges maradni, hanem általában véve a „jó életre” vonatkozó konkrét nézetekkel kapcsolatban is. Tekintve, hogy nincs többé a társadalom minden tagja által elfogadott közös világértelmezés és ebből fakadó közös emberkép és erkölcs, az államnak nem lehet többé feladata perfekcionista módon egy bizonyos életeszmény jegyében irányítani az emberek magatartását, hanem az ilyesmivel kapcsolatos „végső kérdések” megválaszolását az egyénekre bízva, mindegyikük személyes választását egyaránt tisztelve, s megelégszik az ehhez szükséges keretek biztosításával. Egyrészt megvédve az egyént attól, hogy más egyének (vagy intézmények) megkárosítsák személyében és javaiban, másrészt egyre inkább azzal is törődve, hogy mindenkinek minél több szempontból egyenlő esélyei legyenek a maga választotta életforma követésére. Így élesen elkülönül egymástól a „helyes” („right”) és a „jó” („good”) területe: az utóbbi jelenti az egyén saját felfogása szerinti eszményi életformát, az előbbi pedig azokat a szabályokat, amelyekhez azért kell neki is, másoknak is alkalmazkodniuk, hogy kölcsönösen biztonságban érezhessék magukat egymástól, miközben ki-ki a maga „jó”-konceptiója szerinti életet éli.

A szexualitás talán a legtipikusabb és legfontosabb példája annak a tevékenységkörnek, amely a fentiek jegyében a „jó” kategóriájába kerül, ezért rajta keresztül lehet a legjobban tanulmányozni, hogyan jutottak el a liberálisok az idők során a kárelv ennyire következetes alkalmazásához és ezzel összefüggésben az erkölcsileg semleges állam követeléséhez. Ugyanis e tekintetben jelentős változások zajlottak le a liberalizmus története során, ha ezt a XVII. század második felétől számítjuk, tehát az *avant la lettre* liberálisokat is figyelembe vesszük.

A liberalizmus atyjaként számon tartott Locke még úgy gondolta, hogy a mások személyének vagy javainak megsértését tiltó szabályokon túlmenően egyéb közös normákra is

³ John Stuart Mill, „A szabadságról”, in J. S. Mill: *A szabadságról – Haszonelvűség*, Budapest: Magyar Helikon, 1980, 27. o.

szükség van a társadalom fennmaradásához, olyanokra is, amelyek elfogadását a mai liberális konszenzus már a magánügyek körébe utalja, s a „jó”-ról alkotott személyes koncepcióktól függőnek tartja. Igaz, némely locke-i szöveghelyekből úgy látszik, hogy *közvetlenül* csak a fenti értelemben kárt okozó cselekmények tilalmának érvényesítése állami feladat,⁴ de közvetve egy sor egyéb norma elismertetéséért, a közvélemény általi elfogadottságának biztosításáért is az állam felel, nevezetesen úgy, hogy egyrészt csak olyan vallásokat engedélyez, amelyek erkölcsi elvei ezen normáknak felelnek meg,⁵ másrészt pedig e vallások közül *valamelyikhez* mindenkinek tartoznia kell, hiszen az ateizmus tilos.⁶ A szóban forgó elvek pedig nem mások, mint a kereszténység hagyományos erkölcsi elvei, amelyek azonban egyúttal a természetes erkölcsi törvény normáival is azonosak, s ezeket Locke – épp úgy, mint a katolikusok – észérvekkel is megalapozhatóknak tekinti.⁷ Ezeket a kárelven túli normákat is a társadalom működéséhez tartja szükségeseknek. Köztük szerepelnek természetesen a nemi erkölcsöt szabályozó előírások is. Locke szemmel láthatóan e téren is elfogadja a hagyományos normákat, amelyek a nemi életet a házások közötti érintkezésre korlátozzák. Ráadásul úgy látszik, még közvetlenül az állam által alkalmazott szankciókat is helyesnek lát e szabályok betartására: tiltandónak tartja például a házasságtörést és a „közös fajtalankodást” („promiscua stupra”).⁸ A házasságtörés esetében ugyan talán lehetne azzal érvelni, hogy a hitvesét megcsaló személy szerződészegést követ el, s így tette valamiképpen besorolható a károkozás fajtái közé, vagy hogy a feleség házasságtöréséből esetleg idegen apától származó gyermek születhet, ami örökösödési, és más efféle, vagyoni jogi kérdésekre „lefordítható” problémákat eredményez, ill. a házasságtörő férj a szeretője kedvéért elhanyagolja családját, ami szintén akár pénzben is kifejezhető kárt okoz; ám ha így értelmezzük is, tény, hogy *ma* ennek ellenére *magánügynek* tekintik a házasságtörést, amelyet a kárelv alapján nem lehet büntetni, s amelynek büntetőjogi üldözésével ezért a legtöbb nyugati állam már régen felhagyott. Ami pedig a „közös fajtalankodást” illeti, Locke ezen, a szövegösszefüggésekből ítélve, orgiaszerű csoportos szexuális tevékenységet érthet, amely, ha minden érintett önként vesz benne részt, nem fogható fel a klasszikus milli értelemben vett károkozásként, hanem éppen az „áldozat nélküli bűncselekmény” („victimless crime”) tipikus példája. Locke mégis határozottan azon az állásponton van, hogy az államnak tiltania kell.

⁴ Locke szerint a társadalmi szerződés megkötése után születnek a polgári törvények, amelyek alapján az állam büntetésekkel védi „mindazok életét, szabadságát és vagyonát, akik törvényeivel összhangban élnek”. John Locke: *Értekezés az emberi értelemről*, Budapest: Osiris, 2003, 390. o. (II. XXVIII. 9.)

⁵ John Locke: *Levél a vallási türelemről*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982, 106-107. o.

⁶ Uo. 110-111. o.

⁷ Noha végül adós marad e racionális megalapozás elvégzésével. Ld. John Dunn: *Locke*, Budapest: Atlantisz, 1992, 101-104. o.

⁸ Locke: *Levél a vallási türelemről*, 119. o. ill. 89. o.

(De még ha szó szerint vesszük is Locke-nak azt a másutt olvasható kijelentését, hogy az állam *közvetlenül* csak a polgárok személyét és javait érő károk ügyében illetékes, akkor is megmarad *közvetett* – de nem kevésbé egyértelmű – befolyása az erkölcs egészére, hiszen azon mindenképpen örködik, hogy egyfelől csak a társadalom érdekével összhangban lévő erkölcsi normákat hirdető vallások működjenek, másfelől *minden* egyén *ezen* egyikének tagja legyen. Ez utóbbit, mint láttuk, az ateizmus tiltásával éri el.)

Locke-nál tehát a nemi erkölccsel összefüggő kérdések köre még korántsem minősül magánügynek, amelyhez az államnak semmi köze ne lenne. A sok tekintetben Locke hatása alatt álló amerikai „alapító atyák” által létrehozott s a liberalizmus egyik „mintaországának” tekinthető Egyesült Államok politikai vezetői is sokáig természetesnek tartották a szexuális életre vonatkozó normák állami szabályozását. Az európai fejlődés is hasonló képet mutat. Annak ellenére, hogy – a korábbi angliai kezdetek után – a liberalizmus a XIX. század során kontinensünk jó részét is meghódította, az érintett országokban sokáig határozott törekvés mutatkozott a nemi erkölcs egy bizonyos – lényegében a keresztény normáknak megfelelő – formájának jogi támogatására. A Nyugat gyakorlatilag körülbelül a XX. század utolsó harmadáig ezt az utat követte, *miközben* már léteztek és hivatkozási alapul szolgáltak a ma is tisztelt emberi jogi elvek, s részben az ezeket deklaráló híres dokumentumok is. A kárelv Mill általi klasszikus – feljebb idézett – megfogalmazása 1859-ben születik meg, de tulajdonképpen már az 1789-es franciaországi *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* is tartalmazza ugyanezt: „A politikai szabadság abban áll, hogy bármit meg lehet tenni, ami nem sért másokat. A természetes emberi jogok gyakorlásának nincsenek más korlátai, csak azok, amelyek annak biztosításához szükségesek, hogy az összes többi ember szabadon gyakorolhassa ugyanezeket a jogokat.”⁹ Sőt az 1776-os amerikai Függetlenségi Nyilatkozatból is levezethető, hiszen ha az élethez, a szabadsághoz és a boldogság kereséséhez való jog *egyenlően* illet meg mindenkit, akkor ebből is az következik, hogy az egyének e jogainak egyetlen *biztos* korlátját *egymás* jogai képezik, amelyeket kölcsönösen tiszteletben kell tartaniuk. A kormányzat is kifejezetten e jogok biztosítása végett jön létre a Nyilatkozat szerint. Természetesen ennek megszővegezői és aláírói *más* korlátokat is elismertek, akárcsak Locke,¹⁰ hiszen hívő keresztények voltak, ezeknek a korlátoknak azonban

⁹ A francia Nemzetgyűlés nyilatkozata az emberi és állampolgári jogokról, IV. pont, in Thomas Paine: *Az ember jogai*, Budapest: Osiris Kiadó – Readers International, 1995, (82-84. o.) 83. o.

¹⁰ Locke szerint létezik és kezdettől érvényes a *természeti törvény* (e kifejezésen itt most a természetes *erkölcsi* törvény értendő), amelyet Isten kinyilatkoztatott, de amely, nevének megfelelően, természetes emberi ésszel is megismerhető, akárcsak a katolikus felfogás szerint. Mármost e természeti törvény kezdettől fogva érvényes, tehát már a társadalmi szerződés előtt, a természeti állapotban is kötelez, így az ember eredeti helyzete hiába viseli „a tökéletes szabadság állapota” elnevezést, valójában nem a korlátok teljes hiányát jelenti, hanem olyan

nincs nyomuk e szövegben, amely tehát *önmagában* véve csak az egyének érdekeinek kölcsönös tiszteletét irányozza elő.¹¹

Mivel magyarázható ez a (talán csak látszólagos) következetlenség? Lényegében arról a jelenségről van szó, amelyet Molnár Tamás a „maradék kereszténység” kifejezéssel jelöl: „»Maradék kereszténységnek« nevezhetjük a XIX. század liberálisainak azon nézeteit és attitűdjeit, akiknek belső világa már nem volt keresztény, de a kereszténységből még örökölték annyit, hogy környezetükben annak normái szerint viselkedjenek. Gondolatviláguk [...] egyfajta gyakorlatias keveréke volt a kereszténységnek, a klasszikus humanizmusnak, a mérséklet filozófiájának és a magasabb dolgok iránti tiszteletnek. Az iskolai tantervek és a különböző hivatások erkölcsi szabályai is ezeket a normákat tükrözték, épp ezért az élet alaptónusa megmaradt civilizáltnak, és magasabb értékeket is föl tudott mutatni.»¹² A mindennapi életben, az emberek magánéletét szabályozó mintákban az eszmék egyfajta „tehetetlenségi erejének” folytán tehát tovább éltek azok a normák, amelyek megkérdőjelezését pedig elvileg a liberalizmus deklarált alapelvei már lehetővé tették volna. Persze itt jóval többről van szó, mint „a szokás hatalmáról”. Hiszen a liberalizmus elterjedésének kezdetekor se tömeges igény, se kényelmes lehetőség nem volt a hagyományos szexuális normáktól való eltérésre: egyrészt – a Bismarck-féle társadalombiztosítási rendszer

állapotot, „melyben szabadon dönthetnek cselekedeteikről, és úgy rendelkezhetnek javaikkal és személyükkel, ahogy jónak látják *a természeti törvény határain belül*, de anélkül, hogy egy másik embertől engedélyt kérnének vagy akaratától függenének” /John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, Budapest: Gondolat, 1986, 41. o. (= Második értekezés, II. 4.) – *Az én kiemelésem.* – T. Z./, márpedig e törvény természetesen sok egyebet is tilt más egyének életének, szabadságának és boldogságkeresésének korlátozásán kívül.

¹¹ Valójában azonban még ennél is jóval távolabbra nyúlhatunk vissza a kárelv történelmi gyökereit keresve, hiszen végső soron akár az AranySzabállyal, különösen ennek negatív megfogalmazásával is rokonítható: ha ui. azt nem szabad tennem másnak, amit nem kívánok magamnak, akkor a másnak való károkozástól fogok tartózkodni, hiszen a – tág értelemben vett – kár éppen az a valami, amit *per definitionem* nem kívánok magamnak. Maga Mill is helyeslőleg hivatkozik az AranySzabály egyik bibliai megfogalmazására (igaz, ő a pozitív formulára) [J. S. Mill (1980b), „Haszonelvűség”, in J. S. Mill: *A szabadságról – Haszonelvűség*, Budapest: Magyar Helikon, 1980, 260. o.]. De pl. Hobbes is azonosnak látta az egyéni szabadságok egymás általi kölcsönös korlátozásának elvét és az AranySzabályt [Thomas Hobbes: *Leviatán*, Budapest: Kossuth Kiadó, 1999. I. kötet, 172. o. (I. rész, 14. fejezet)]. Más kérdés, hogy lehet-e a kereszténység által elismert *összes* erkölcsi normát egyedül a kölcsönösség elvét képviselő AranySzabályból levezetni. E kérdés komoly elméleti kihívást jelentett a keresztény gondolkodás számára. A legnagyobb szerzők megoldásának az a lényege, hogy fel kell vennünk még valami kiegészítő szabályt az *emberek* közötti pusztán *kölcsönösség* elve mellé. Szent Ágoston szerint a más *embernek* kárt nem okozó bűnnek is van sértettje: maga Isten. [Ld. pl. Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*, Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, é. n., 174-175. o., (III. k.14. fej. 22.). V. ö. Frivaldszky János: A természetjog jelentésváltozásai az aranySzabály, a politikai barátság és a kölcsönös szeretet törvénye, illetőleg az önszeretet függvényében, in Frivaldszky János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest: Szent István Társulat, 2007. 261. o. (196-363.)] Aquinói Szent Tamás pedig arra is rámutat, hogy *Isten megsértését* éppen az jelenti, ha *az emberi természet java ellen* cselekszünk. (Summa contra Gentiles III. 122.) Ugyanő kifejezetten tagadja is azt, hogy *csak a felebarát* megsértése vagy megbotránkoztatása lenne bűn. (Summa contra Gentiles III. 121.) Ám ezekben az esetekben a tiltott cselekedet *tartalma* már nem vezethető le *közvetlenül* a kölcsönösség elvéből. Természetesen külön tanulmányt igényelne annak bemutatása, hogy miért és mennyiben más mindezzel összefüggésben a keresztény és a liberális erkölcsfelfogás; ennek vizsgálata semmiképpen sem fér bele a jelen írás kereteibe.

¹² Molnár Tamás: *Az Egyház, évszázadok zarándoka*, Budapest, Szent István Társulat, 1997. 190. o.

létrejöttéig – a nyugati világban nem létezett mai értelemben vett nyugdíj, így mindenki közvetlenül átérezte személyes érdekeltségét a népesség újratermelésében, hiszen öregségében saját gyermekeinek kellett gondoskodniuk róla, másrészt nem álltak rendelkezésre a mai, olcsó és egyszerűen alkalmazható fogamzásgátló eszközök. (A későbbi nagy váltást e téren valószínűleg elsősorban a következő két tényező összjátéka okozta. Egyfelől a nyugdíjrendszer elleplezte az egyén abban való személyes érdekeltségét, hogy utódokat hozzon létre: az átlagember azt hiszi, „le van tudva” az öregségéről való gondoskodás a járulék befizetésével, s nem gondol arra, hogy nyugdíja csak akkor fog érne valamit, ha idős korában is lesz megfelelő nagyságú aktív népesség, amelytől árukat és szolgáltatásokat vásárolhat. Másfelől időközben megjelent a fogyasztói társadalom, ahol a gazdaság érdekeltté vált a hedonizmus tömeges elterjedésében, hogy így – a korábban jellemző takarékoság és önfegyelem helyett – a vágyaknak való azonnali engedésre, s ezen keresztül intenzív fogyasztásra késztesen, ami persze hosszabb távon éppen azt az embertípust fogja kiiktatni, amely egykor magát a kapitalizmust megteremtette. Ez utóbbi összefüggés talán legismertebb elemzését Daniel Bell adja.¹³)

E „maradék kereszténység” – amellet, hogy spontánul áthatotta a nyugati átlagemberek mentalitását – reflektált formában, mint tudatosan követett program hol kifejezetten a keresztény egyházak erkölcsi tanításának vállalásaként, hol pedig e tanítással tartalmilag egybeesően, de más néven jelentkezett. Az előbbire az Egyesült Államok, az utóbbira Franciaország lehet a legjobb példa. Az amerikai „alapító atyák”, miközben a felekezeti béke érdekében elválasztották egymástól az egyház(ak)at és az államot, *azt* adottnak tekintették, hogy gyakorlatilag a nép egésze hívő, s e körülményt szükségesnek is tartották a társadalom működéséhez. Sokszor idézik ezzel kapcsolatban Adams, a második amerikai elnök közismert szavait: „Alkotmányunk kizárólag vallásos és erkölcsös embereknek készült. Teljesen alkalmatlan másféle emberek kormányzására.”¹⁴ Franciaországban viszont, legalábbis a Harmadik Köztársaság megszilárdulása óta, nyíltan egyházellenes rendszer működik, amely, miközben szükségesnek ítéli az állam részéről folytatott iskolai erkölcsi nevelést, ezt hangsúlyozottan vallási alapozás nélküli „laikus morál”-ként állítja be. A konkrét normák *tartalma* azonban meglepően emlékeztet a kereszténység hagyományos erkölcsi tanítására. Ahogyan Jean Sévillia írja: „Az igaz, hogy létezett egy baloldali és egy jobboldali Franciaország, egy világi és egy keresztény

¹³ Daniel Bell: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books, 1976.

¹⁴ *The Works of John Adams, Second President of the United States*. Vol. IX., Boston: Little, Brown and Company, 1854. 229. o.

Franciaország, de az állami iskola által képviselt erkölcs hasonlított az Egyház által tanított erkölcsre.”¹⁵ Sartre – persze ellenkező előjellel – ugyanerre a helyzetre hívja fel a figyelmet: „Mikor 1880 körül francia professzorok megpróbálták laikus erkölcsöt gyártani, körülbelül ezt mondták: Isten haszontalan és költséges hipotézis, ámde az erkölcs, a társadalom, a civilizált világ érdekében szükséges, hogy bizonyos értékeket komolyan vegyünk és a priori létezőknek tartsunk; a priori kötelező kell, hogy legyen a becsületesség, az igazmondás, a feleség megverésének mellőzése, a gyermeknevelés stb. stb [...] egy kis művet alkotunk tehát, amely lehetővé teszi majd annak megmutatását, hogy ezek az értékek csakugyan megvannak, felírva a mennyországban, bár egyébként Isten nem létezik. [...] [S]emmi sem változik, ha nincs is Isten.”¹⁶ Még erősebb a kereszténység jelenléte a XIX. századi európai monarchiákban, különösen ha az uralkodó egyúttal egyházfő is, hiszen ilyenkor az érintett felekezettel az állam bizonyos értelemben „azonosul”, s ennek révén a keresztény tanok legalább szimbolikusan kapnak némi támogatást, s erkölcsi tartalmuk így nem csupán egy a sok lehetséges közül. A liberalizmus győzelemre jutása nyomán érvényesülő lelkiismereti és szólásszabadság ellenére tehát a kereszténység tanítása, különösen erkölcsi téren, még kitüntetett tekintéllyel bír, az ateizmus pedig sok helyen „szalonképtelennek” számít.¹⁷

Mindez a törvényhozásban is kifejezést nyer: az 1960-as évek elején még bűncselekménynek számít a házasságtörés számos európai országban¹⁸ és az Egyesült Államok sok tagállamában.¹⁹ Emellett erősen korlátozott a fogamzásgátló eszközök engedélyezése, jellemző az arra irányuló törekvés, hogy ezeket csak házaspárok vegyék igénybe.²⁰ A házasság előtti nemi élet helytelenítése azonban ennél világosabb formában is kifejezést nyer: az amerikai tagállamok többségében, szintén a XX. század hatvanas éveinek kezdetén, még bűncselekménynek minősül a szoros értelemben vett paráználkodás (fornication) is,²¹ azaz két ellenkező nemű, szabad állapotú (tehát sem egymással, sem harmadik személlyel házasságban nem élő) egyén szexuális kapcsolata; hasonló szemléletet tükröző esetekkel és állami állásfoglalásokkal olykor Európában is találkozunk. Néhány példa a Német Szövetségi Köztársaságból: a XX. század közepén még „kerítőnként” ítélték el az

¹⁵ Jean Sévillia: *Túl jön és rosszon*, Budapes: Kairosz Kiadó, 2008, 8. o.

¹⁶ Jean-Paul Sartre: *Existencializmus*, Budapest: Hatágú Síp Alapítvány, 1991, 44-45. o.

¹⁷ Előfordul pl., hogy ateistákat nem engednek bíróságon tanúskodni vagy megtagadják tőlük az igazságszolgáltatást, ld. Mill: „A szabadságról”, 63. o.

¹⁸ A házasságtörés büntetethetőségét több nyugati államban csak a XX. század utolsó harmadában törölték el: pl. Németországban 1968-ban, Olaszországban 1969-ben, Franciaországban 1975-ben, Spanyolországban 1978-ban.

¹⁹ H. L. A. Hart: *Jog, szabadság, erkölcs*, Budapest: Osiris, 1999, 37. o.

²⁰ Az Egyesült Államokban pl. csak a Legfelsőbb Bíróság egy 1972-es döntése nyomán engedélyezték házasságban nem élő személyek részére a fogamzásgátló szerek használatát.

²¹ Hart: *Jog, szabadság, erkölcs*, 38. o.

az anya, aki tud róla, hogy nagykorú lánya a család házában egyik szobájában a vőlegényével nemi életet él²²; Bajorországban egészen 1970-ig pénzbírsággal vagy elzárással büntethető a férfi és nő közötti élettársi viszony²³; a Szövetségi Legfelsőbb Bíróság egy 1954-ben hozott ítéletének indoklásában a következőket olvassuk: „azáltal, hogy az erkölcsi törvény az ember számára a monogám házasságot és a családot mint kötelező életformát határozza meg és ezt a rendet a népek és államok életének alapjává teszi, egyúttal azt is kimondja, hogy a nemi érintkezés kizárólag a házasságban történhet meg, és hogy ennek megszegése a nemi erkölcs elementáris parancsát sérti”²⁴. A házasság előtti nemi életet önmagában persze ekkor már kevés helyen büntették, azt azonban láthatóan magától értetődőnek tartották, hogy a szexualitás normális és kívánatos helye a házasság. Magyarozatképpen ekkor már nem a kereszténységre hivatkoznak, hanem többnyire valami nehezen körvonalazható „közkerkölcsre”, de a normák *tartalma* lényegében ugyanaz.

Természetesen e törvényeket viszonylag ritkán (a XX. században már alig) alkalmazzák, de nem is ez a lényeges, hanem az, hogy pusztán meglétük hivatalos formában demonstrálja: az állam, s ezen keresztül maga a társadalom elkötelezett a szexualitást a hűségre épülő házassággal és a gyermeknemzéssel összekapcsoló szemlélet mellett, és elutasító a nemiséget egyedül élvezetforrásként felfogó mentalitás iránt. Így teljesen érthető, ha a hivatalos álláspont szerint a pornográfia is a tiltott vagy éppen csak megtűrt dolgok közé tartozik.²⁵

Ugyanakkor az is világos, hogy – bármi legyen is a véleményünk e szexualitás-koncepcióról és az általa feltételezett emberképről – így az állam *liberális szemmel* következetlen volt, *ha* liberalizmuson a „jó” és a „helyes” feljebb már említett szétválasztását is felölelő, sőt ezt kitüntetett jelentőséggel felruházó (vagy, másképpen közelítve, a *kárelvet* középpontba állító) szemléletet értjük. Hiszen az állam így a „jó” *egy meghatározott* felfogása mellett kötelezte el magát, ami által nem bánt egyenlően polgáraival, hiszen így a „jó” *más*

²² Szomora Zsolt: *A nemi bűncselekmények egyes dogmatikai alapkérdéseiről*. Doktori értekezés, SZTE ÁJK, 2008, 43. o.

http://www.google.hu/url?sa=t&rct=j&q=%22mor%C3%A1lis%20%C3%B6rv%C3%A9nyhoz%C3%A1s%22&source=web&cd=5&ved=0CEQQFjAE&url=http%3A%2F%2Fwww.juris.u-szeged.hu%2Fkarunkrol%2Fdr-szomora-zsolt-doktori%2Fszomora-zsolt-ertekezes&ei=RXEaUqKtJsrQsgbYu4DoDw&usq=AFQjCNGkMr37dCFPaBY_S19tIc-EoVAH2w

²³ Stephan Wagner: „Das nichteheliche Zusammenleben aus rechtshistorischer Sicht – eine Tour d’Horizon durch die Geschichte des Konkubinats”, in *Die Rechtsstellung nichtehelicher Lebensgemeinschaften* (Herausgegeben von Jens M. Scherpe und Nadjma Yassari), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, (15-44. o.), 40. o. Más német tartományokban is vannak hasonló jogszabályok a XIX-XX. században: uo. 39-40.

²⁴ Szomora: *A nemi bűncselekmények egyes dogmatikai alapkérdéseiről*, 43. o.

²⁵ A tiltó jogszabályok ráadásul olykor igen táiban értelmezték az obszcenitást. Az 1873-as amerikai Comstock Act tiltó hatálya pl. nemcsak a mai értelemben vett pornográfiára terjedt ki, hanem az abortusszal vagy fogamzásgátlással kapcsolatos felvilágosító irodalomra is.

felfogásait képviselők mintegy másodrendű állampolgároknak érezhették magukat. Ezért szerepel egyre nagyobb súllyal a liberalizmus követelései között az utóbbi évtizedekben az *erkölcsileg semleges állam*, amelyben a bennünket most érdeklő pornográfiához való viszony is, de az általában vett szexualitás is teljességgel magánügynek minősül, amíg nem kapcsolódik össze a kárelv szerint tilos magatartással (pl. nemi erőszakkal vagy kéjgyilkossággal). Ennek megfelelően alakultak azután az események a nyugati világban, ahol, mint ismeretes, napjainkra az általános erkölcsi pluralizmuson belül a szexuális élet pluralizmusa is bevett gondolattá vált, ami az ezzel kapcsolatos törvényekben is kifejezést nyert, s mindez a pornográfia terjedésének akadályait is nagyrészt elhárította.

Annál meglepőbb tehát, hogy e *mai* liberalizmuson belül is mind gyakrabban szólalnak meg a pornográfia tiltását sürgető hangok, ill. általában a szólásszabadság korlátozását szükségesnek ítéelő vélemények. Ennek magyarázata az *egyenlőség* gondolatának előtérbe kerülése. „Míg a 19. században a liberalizmus szinte egyet jelentett az egyéni szabadságjogoknak az állam ellenében való védelmével, napjainkban [...] legalább annyira szolgálja az egyenlőtlenségek csökkentését, mint a szabadság védelmét.”, mutat rá Owen M. Fiss, a neves amerikai jogtudós, aki maga is híve a liberalizmus efféle korrekciójának.²⁶

S az egyenlőség itt már nem csupán azt jelenti, hogy mindenkinek egyenlő joga van a maga választotta életforma követésére, amíg más egyénnek nem okoz kárt, és csupán e károkozások megakadályozása ill. megtorlása az állam feladata. Ez utóbbitól aktív beavatkozást várnak annak érdekében, hogy az egyenlőség ne csupán formális, jogi legyen, hanem minél több vonatkozásban valódi esélyegyenlőséget jelentsen, nem csupán anyagi lehetőségekben és tudásban, hanem pl. abban a tekintetben is, hogy az állam mellett a társadalom is tartózkodjék a diszkriminációtól, s ne uralkodjék olyan közvélemény, amely bizonyos csoportok tagjait a többiekénél kisebb értékűeknek tartja, s ezzel nehezíti meg az adott csoportokat jellemző életforma nyílt vállalását. Ez az egyenlőségnek egy másik aspektusát is érinti, hiszen ha valakit így megfélemlítenek, kevésbé meri a nyilvános fórumokon hallatni a hangját, így pedig a közéleti vitákban nem jut szóhoz minden releváns vélemény, s ezzel sérül a *nézetek* esélyegyenlősége is, ami az egyének számára megnehezíti a tájékozódást és a döntéshozatalt, hiszen nem tudnak megismerni minden fontos álláspontot valamely vitatott kérdésben. „Eltekintve egyes hátrányos helyzetben lévő csoportok, mint a nők vagy a kisebbségek társadalmi helyzetére gyakorolt hatásuktól, egyes liberálisok azért támogatják a pornográfia vagy a gyűlöletbeszéd korlátozását, mert azt vallják, hogy ezek a

²⁶ Owen M. Fiss: *Megosztott liberalizmus*, Budapest: 2013, 12. o.

fajta megnyilatkozások elhallgattatják a hátrányos helyzetű csoportokat, és így eltorzíthatják a közbeszédet.”²⁷ Az államnak e tekintetben is szerepet kell tehát vállalnia, akár olyan eszközök alkalmazásával is, amelyek első pillantásra éppen bizonyos szabadságjogok *korlátozásának* látszanak csupán. „Az állam akkor is megakadályozhatja egy eszme általános terjesztését, amikor e terjesztés összeütközik mások szóláshoz való jogaival. Ebben a vonatkozásban az állami szólástilalom nem korlátozza vagy szegényíti a közügyek megvitatását, hanem paradox módon szélesíti azt azáltal, hogy lehetővé teszi minden álláspont megjelenését.”²⁸ Az állam ilyenkor nem cenzúrát gyakorol, és a semlegesség elvével sem áll szemben: „A szólás kontextusában a semlegesség ideálja nem csupán azt kívánja az államtól, hogy tartózkodjon a vélemények közötti választástól, hanem azt is, hogy ne formálja a közbeszédet egyik vagy másik vélemény előnyben részesítése által. Az államnak a »felvilágosult parlamentar« (*high-minded parliamentarian*) szerepében kell cselekednie, meggyőződve arról, hogy minden vélemény és szempont teljesen és méltányosan megjelent. Az [...] állam semlegességi kötelme megkívánja, hogy biztosítsa a közéleti vita lehető legnagyobb gazdagságát és sokszínűségét.”²⁹

Ebbe a kontextusba illeszkedik – amint már a fentiekből is kiderült – a pornográfia elleni feminista kritika, amelynek célja elérni, hogy az állam a pornográf termékek előállítását és terjesztését korlátozza vagy akár betiltsa. Az e kritikával rokonszenvező Owen M. Fiss rámutat, hogy az Egyesült Államokban ugyan „mindig is mindennaposak voltak a pornográfiaellenes kampányok”³⁰, de míg a múltban ezek zöme „konzervatív ideológián és vallásos érzületen alapult”³¹, addig a feministák „nem azért támadják a pornográfiát, mert az megbotránkoztató vagy illetlen, hanem mert fenntartja a nők alávetettségét; [...] a pornográfia révén a férfiakban erős kapcsolat alakul ki a szexuális izgalom és a női alávetettség között, és ily módon a pornográfia létrehozza és újratermeli a női egyenjogúság útjában álló [...] akadályokat.”³² Fiss leginkább abban látja a pornográfia veszélyét, hogy a nőket átváltoztatja „férfihasználatra szánt szexuális tárgyakká”. E tárgyiasítás „az alávetés egy formájaként értelmezhető”, és „olyan társadalmi gyakorlatok és értékek létrehozatalára és fenntartására indítja a férfiakat, melyek kizárják a nőket a nyilvános közéletből, vagy alárendelt helyzetben tartják őket az oktatás és a munkaerőpiac területén”.³³ Ráadásul a pornográfia, különösen

²⁷ Fiss: *Megosztott liberalizmus*, 14. o.

²⁸ Uo. 124. o.

²⁹ Uo. 146. o.

³⁰ Uo. 103. o.

³¹ Uo. 103.o.

³² Uo. 116. o.

³³ Uo. 102-103. o.

pedig ennek olyan formája, amely a nőkkel szembeni erőszakot tartalmaz, „méltán értelmezhető annak követeléseként vagy sugalmazásaként, hogy a nők hallgassanak, vagy erőszak révén hallgattassák el őket. Olybá tűnhet, mintha a pornográf mű létrehozója azt mondaná, hogy »nők nem szólalhatnak meg« vagy hogy a »nőket nem szabad komolyan venni«; [...] kultúránkat állandóan az e gondolatot népszerűsítő könyvekkel, magazinokkal és filmekkel bombázzák; [...] e társadalmi gyakorlat az, ami félelmet kelt a nőkben és lelkükbe vési a hallgatást, vagy amely arra vezet férfiakat, hogy ügyet se vessenek arra, amit a nők mondanak, vagy ne vegyék őket komolyan; és e társadalmi gyakorlat az, ami elszegényíti a közéleti vitákat.»³⁴

A talán leghíresebb pornográfia-ellenes feminista kezdeményezés Catharine MacKinnon és Andrea Dworkin kampánya volt. Ennek eredményeképpen 1984-ben Indianapolis városi tanácsa egy általuk megszövegezett általános pornográfiaellenes rendeletet fogadott el. Ez Fiss szerint lényegesen különbözött az e tárgyú korábbi amerikai jogszabályoktól: „[K]iindulópontja a feminista mozgalmat meghatározó egalitáriánus eszme volt. Nem a szexuális tartalmak morálisan sértő jellegét hangsúlyozta e szabályozás, hanem azt, hogy a nők alávetettségének erotikus módon való megjelenítése milyen más jelenségekkel kapcsolódik össze, hogy e tartalmak milyen szexuális támadásokat eredményeznek, és végül hogy milyen kényszerítő folyamatokkal jár e tartalmak előállításának és terjesztése.»³⁵

A sors iróniája, hogy a MacKinnon-Dworkin kampányban megfogalmazott követelések nem sokkal később éppen a pornográfia *liberalizálására* szolgáltattak érvet. Ebben az időben ui. az Egyesült Államokban annak eldöntésére, hogy egy mű pornográf-e vagy sem, az ún. Miller-tesztet alkalmazták. Eszerint „pornográf az a kiadvány, amely (1) szex iránti érzéki érdeklődés kielégítésére szolgál, (2) a szexuális tevékenységet egyértelműen megbotránkoztató módon mutatja be, (3) és nélkülöz bármely komoly társadalmi, esztétikai vagy politikai értéket».³⁶ Ha mármost a kampány által támadott művek e két feminista szerint azt az *üzenetet* hordozzák, hogy a nők alsóbbrendűek, alávetendők stb., akkor ezt immár politikai *véleménynek* kell tekinteni, márpedig a szólásszabadság hagyományos értelmezésének szerves velejárója, hogy az állam nem tehet különbséget a politikai vélemények között azok *tartalma* alapján, valamennyit egyaránt tiszteletben kell tartania, hisz ezek ütköztetése alapján képes egyáltalán működni a demokrácia, ilyen értelemben tehát társadalmi ill. politikai *értéket* hordoznak a szóban forgó kiadványok, bármennyire

³⁴ Uo. 125. o.

³⁵ Uo. 103-104. o.

³⁶ Uo. 117. o., v. ö. 118. o.

visszatetsző is a tartalmuk sokak számára.³⁷ Így tehát paradox módon épp a két feminista szerző által kifogásolt üzenet pusztá megléte „avatta” az obszcén műveket a szólásszabadság általi védelemre méltókká. Ennek alapján a fent említett indianapolisi rendeletet 1985-ben egy szövetségi fellebbviteli bíróság alkotmányellenesnek nyilvánította.³⁸ Majd az Egyesült Államok Legfelsőbb Bírósága megtagadta ez utóbbi ítélet felülvizsgálatát.³⁹

A két feminista szerző az őket érő azon váddal szemben, hogy korlátozni akarnák a szólásszabadságot, főként azzal érvelt, hogy a pornográfia korlátozásáért vagy betiltásáért való harc nem a szólásszabadság ellen és valamiféle cenzúra érdekében folyik, hanem, épp ellenkezőleg, valójában a szólásszabadságot szolgálja, mivel éppen a cenzúra egy bizonyos formája ellen küzd: ha ui. a pornográf termékek olyan közvélekedés terjedéséhez járulnak hozzá, amely szerint a nők alárendeltek, a férfiaknál értéktelenebbek, csak szexuális tárgynak alkalmasak stb., akkor az így kialakult légkörben egyrészt nem fogják őket komolyan venni, másrészt ők maguk sem mernek így nyilvánosan megszólalni.⁴⁰ Mindez tehát gátolja őket abban, hogy éljenek a szólásszabadság adta jogukkal, aminek következtében nincs a férfiakéval egyenlő lehetőségük hangjukat hallatni, így pedig sérül a törvény általi egyenlő védelemre való jogosultságnak a Tizennegyedik Alkotmánykiegészítésben (1968) lefektetett elve. Az Egyesült Államok Legfelsőbb Bírósága, mint láttuk, ez esetben az egyenlőség helyett inkább a szólásszabadságnak az Első Alkotmánykiegészítésben (1791) szereplő elve mellé állt a kettő konfliktusában.

Kanadában viszont néhány évvel később, 1992-ben egy a két említett feminista szerző szándékainak megfelelő törvény született, amely a nőknek okozott sérelmekre hivatkozva korlátozta pornográf anyagok importját, előállítását, eladását és terjesztését. Igaz, némileg ez is „visszafelé sült el”, mert e törvény alapján még olyan műveket is elkoboztak, mint Marguerite Duras *L'Homme assis dans le couloir*-ja, sőt magának Andrea Dworkinnak az egyik könyve is tiltólistára került, több más szexuális kérdéseket is tárgyaló feminista művel együtt.⁴¹

Az imént mondottak is hozzájárulnak a helyzet komplexitásához és a magukat liberálisnak valló szerzők közötti véleménykülönbségekhez. Az utóbbiak között szép számmal található olyanok is, akik – noha szintén a liberalizmus értékeire hivatkoznak – a Fisséivel ellenkező következtetésre jutva a pornográfia korlátlan engedélyezését támogatják.

³⁷ V. ö. Ruwen Ogien: *Penser la pornographie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2008, 100. o.

³⁸ Fiss: *Megosztott liberalizmus*, 103. o.

³⁹ Ogien: *Penser la pornographie*, 66. o.

⁴⁰ V. ö. Fiss: *Megosztott liberalizmus*, 125. o.

⁴¹ Ogien: *Penser la pornographie*, 67. o.

E szerzők egyike Ruwen Ogien. E kortárs francia filozófus éppen a pornográfiáról írott, 2003-ban megjelent könyvével vált a szélesebb közönség számára híressé vagy hírhedtté, noha szakmai körökben már korábban sem volt ismeretlen a neve. (A jelen tanulmányban e mű 2008-as második kiadását használom.) E könyv a *Penser la pornographie*; a cím jelentése szó szerint „Gondolni a pornográfiát”, de helyesebb az „Újragondolni a pornográfiát” fordítás, mert valójában erről van szó. Ogien e műve 2004-ben elnyerte a Sade-díjat (Prix Sade), amelyet 2001 óta minden évben annak a könyvnek ítélnek oda, amely a legszókimondóbban, leginkább tabudöntögetően beszél a szexualitásról. (Később egyébként maga Ogien is e díj kuratóriumának tagja lett.)

Ahhoz azonban, hogy megértsük e mű mondandóját, előbb röviden be kell mutatni Ogien általános etikai nézeteit. Ogien a maga erkölcsfilozófiai felfogását „éthique minimale”-nak, azaz minimális etikának nevezi. Ennek lényegét, alapelveit többször átfogalmazta, pontosította az utóbbi években, de a központi gondolata ugyanaz maradt: a John Stuart Mill által megfogalmazott kárelvet kell következetesen (talán még magánál Millnél is következetesebben) alkalmazni.

A *Penser la pornographie* megírásának idején Ogien a következőképpen foglalta össze a minimális etika alapelveit:⁴²

1) Semlegesség a „jó” szubsztantív koncepcióival szemben. A „jó”-t (bien) Ogien ugyanolyan értelemben használja itt, mint mi tettük a jelen írásban az eddigiekben, tehát a „good” megfelelőjeként és a „helyes”-sel (a francia „juste”-tel ill. az angol „right”-tal) szembeállítva. Később ezt az alapelvet egy másikkal helyettesíti, amely így hangzik: „az önmagunkhoz való viszony erkölcsileg közömbös”. A „jó”-ról vallott felfogásunk ugyanis annyiban *lehet* releváns erkölcsileg, amennyiben e felfogás következtében *másnak* kárt okozunk, az viszont magánügyünk, hogy ugyanezen „jó”-konceptió alapján mit kezdünk önmagunkkal. A magunknak önként okozott kár valójában nem kár.⁴³

2) A másoknak való károkozás elkerülése. Ennek megfelelően, Mill szellemében, az állami beavatkozásnak az egyén által másnak okozott kár eseteire kell korlátozódnia. A lehetséges károk közül Ogien kizárólag a *konkrét személyeknek* okozott *fizikai* és *pszichológiai* károkat veszi figyelembe.⁴⁴ Az absztrakt entitások – nemzet, haza, emberiség, vallás stb. – nem számítanak, ezekkel kapcsolatban nincs értelme azt állítani, hogy kárt

⁴² Ogien: *Penser la pornographie*, 12. o.

⁴³ Ruwen Ogien: *L'éthique d'aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*. Paris: Gallimard, 2007, 155. o.

⁴⁴ Ogien: *Penser la pornographie*, 13. o.

szenvednek. (Nemzeti zászlók elégetése pl. nem minősül ilyen értelemben károkozásnak Ogien szerint.) Később e második elvet a tömörebb „Nem ártani” formulában foglalja össze.⁴⁵

3) Mindenki érdekeinek ugyanolyan értéket kell tulajdonítani. Ezt később Ogien így pontosítja: „Mindenki hangjának és érdekeinek egyenlő tekintetbe vétele.” Végül pedig a következő formulát javasolja: „Mindenki hangjának és igényeinek egyenlő tekintetbe vétele.” Az átfogalmazás célja az, hogy elkerüljük a *paternalizmust*; az első formula (és részben a második) ui. még alapot adhatna arra, hogy azt mondjuk, mi jobban tudjuk XY-nál, mi az ő valódi érdeke.⁴⁶

(Újabban tett nyilatkozataiban Ogien még jobban leegyszerűsíti nézeteit, azt hangsúlyozza, hogy felfogása egyetlen mondatban foglalható össze: „Nem ártani a többieknek, semmi egyéb”.⁴⁷)

Fontos megjegyezni még, hogy Ogien a fenti – szűk – értelemben vett kártól (dommage, préjudice) megkülönbözteti a sértést vagy sérelmet (offense), amelyet az „érzelmi hátrány”-nak vagy „érzelmi kár”-nak fordítható „préjudice émotionnel” kifejezéssel azonos értelemben használ.⁴⁸ Szemben Feinberggel, aki azért alkotja meg a kárelv mellé a sérelmi elvet (offense principle), hogy a tulajdonképpeni károkon kívül bizonyos sértésekkel szemben is lehessen jogi szankciókat alkalmazni, Ogien célja éppen az, hogy *csak* a szoros értelemben vett károkozás lehessen tilos, mert a sértések okozta „érzelmi szenvedések” (souffrances émotionnelles) fogalma túlságosan homályos, nem lehet mérni intenzitásukat, gyakran nem ártó szándékú cselekvés váltja ki őket, szankcionálásukat „parttalanul” lehetne alkalmazni (hiszen pl. valakinek már az a tudat is szenvedést okoz, hogy mások *titokban* olyasmit cselekszenek, amit ő erkölcsileg helytelennek tart), és alkalmat adnának a „moralizmusra”, amelyen itt Ogien azt érti, hogy erkölcsi és jogi ítéleteinket a többség szubjektív érzelmeitől tennénk függővé.⁴⁹ Így Ogien határozottan kiáll „a sértés szabadsága” („la liberté d’offenser”) mellett, amelyet a véleménynyilvánítás szabadságának velejárójaként kezel, miközben elismeri, hogy sokszor nehéz különbséget tenni károkozás és sértés között.⁵⁰

Hogyan igazolható a fent említett három elv érvényessége? A *Penser la pornographie*-ban Ogien sehogyan se bizonyítja őket, hanem megelégszik annak kijelentésével, hogy „e

⁴⁵ Ogien: *L'éthique d'aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, 156. o.

⁴⁶ Uo. 155. o.

⁴⁷ Ld. pl. Cécile Dumas, „Ruwen Ogien: La morale à zéro”, *Libération*, 2013. április 18. http://www.liberation.fr/societe/2013/04/18/ruwen-ogien-la-morale-a-zero_897248

⁴⁸ Ogien: *L'éthique d'aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, 95. o.

⁴⁹ Uo. 95-99. o.

⁵⁰ Ruwen Ogien: *Que reste-t-il de la liberté d'offenser?* *LibéRation de Philo*, 2015. január 9. <http://liberationdephilo.blogs.liberation.fr/mon-blog/2015/01/que-reste-t-il-de-la-libert%C3%A9-doffenser-.html>

három alapelv egészen egyszerűen egy olyan etikáé, amely elvileg élvezzi a kortárs demokratikus társadalmak rokonszenvét, amelyek, tisztán pragmatikus okokból, (a „polgári béke”, a „modus vivendi”, a társadalmi „stabilitás” stb. kívánalmi alapján), lemondának az erkölcsi háborúkról, miután már lemondtak a vallásháborúkról”.⁵¹ Ogien későbbi műveiben sem találunk szigorú értelemben vett bizonyítást. A *L'éthique aujourd'hui*-ben, amelyet pedig kifejezetten a „maximalizmussal” (azaz a kárelven túli követelményeket megfogalmazó erkölcsfilozófiákkal) szembeállított saját minimális etikája bemutatásának szentel, szintén nem bizonyítja, legalábbis nem *more geometrico*, a három alapelvet. A fenti második és harmadik elv esetében elhatárolódik a „fundacionalizmustól”,⁵² kifejezetten tagadja, hogy „végső igazolást” akart volna adni ezeknek. Láthatóan inkább egyfajta „átfedéses konszenzus” alapján áll: a szóban forgó elvek többféle, akár egymással összeegyeztethetetlen módon is igazolhatóak.⁵³ Hasonló a helyzet az önmagunkkal szembeni erkölcsi kötelesség tagadásával is (amely, mint láttuk, a „jó” szubsztanciális koncepcióival szembeni semlegesség helyébe lép első elvként): itt hét különböző érvet sorol fel, de rögtön megjegyzi, hogy önmagában egyikük sem döntő, viszont így együtt valószínűsítik, hogy „valami nincs rendben” (quelque chose ne va pas) az önmagunkkal szembeni erkölcsi kötelesség gondolatával.⁵⁴

Az említett elvek önmagukban tulajdonképpen nem annyira meglepőek, hiszen napjainkban sűrűn hallunk az állam erkölcsi semlegességéről, a kárelvről, a helyes és a jó szétválasztásáról stb., de Ogien egyrészt talán másoknál élesebben fogalmazza meg őket, másrészt következetesebben mutat rá ezen elvek gyakorlati konzekvenciáira, amelyeket sokszor még a magukat liberálisnak vallók is vonakodnak elismerni.

Miben látja a maga újdonságát Millhez képest? Ahhoz, hogy ezt megértsük, Ogien nyomán meg kell különböztetnünk a kárelv politikai és morális értelmezését. Ogien szerint a felvilágosodás és a régi liberalizmus szerzői eljutottak addig, hogy az „áldozat nélküli bűncselekményeket” (crimes sans victime) ki kell iktatni a büntetőjogból, tehát az államnak nem szabad beleavatkoznia olyan egyéni magatartásokba, amelyek csak az illető egyént érintik vagy olyan „absztrakciókat”, mint a vallás vagy az erkölcs.⁵⁵ Ogien szerint ez következetesen végiggondolva azt jelenti, hogy az államnak fel kell hagynia azzal, hogy erőforrásait olyan magatartások elnyomására fordítja, mint a zászlóégetés, a szexuális

⁵¹ Ogien: *Penser la pornographie*, 14. o.

⁵² Ogien: *L'éthique d'aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, 120. o.

⁵³ Uo. 119-120. o.

⁵⁴ Uo. 33-34. o.

⁵⁵ Uo. 77. o.

kisebbségek életmódja vagy a drogfogyasztás, és ezeket az erőforrásokat inkább „a kizsákmányolás, az erőszak, a kínzás, a zsarolás, a szociális, szexuális vagy faji diszkrimináció megelőzésére és üldözésére” kell felhasználnia.⁵⁶ Elvetendő tehát a politikai és jogi moralizmus és paternalizmus.⁵⁷ Ám ugyanezek a régi liberális gondolkodók nem vitték mindezt következetesen végig. Számukra a kárelv (amelyet Ogien a fent általunk is közölt klasszikus Mill általi megfogalmazásában idéz) csak „politikai” és nem „morális”, azaz csak az állam beavatkozását tiltja, de azt nem, hogy a liberális, amikor nem az állam nevében, hanem csak magánemberként szól, ítélkezzék mások felett, immorálisnak stb. nyilvánítsa őket, tartózkodva ugyan a kényszertől, de rábeszéléssel ill. lebeszéléssel, korholással stb. mégiscsak befolyásolni akarva az emberek viselkedését.⁵⁸ Ogien viszont ezt teljesen indokolatlannak és következetlennek tartja. Milyen alapon lehetne erkölcstelennek tartani valamit, ami másoknak nem árt?⁵⁹ Az ilyen magatartások (ti. a „jó” területe) egyszerűen *nem részei az erkölcsnek*, hiszen ez – minimális lévén – a kárelvben merül ki (ill. a három fenti alapelvben). Ezért ugyanúgy, ahogyan nemcsak az államnak kell tartózkodnia pl. a rasszizmustól, hanem ez a magánéletben is üldözendő, az erkölcs terén sem elég, ha az állam tartózkodik a paternalista, moralizáló megnyilvánulásoktól, hanem ezek ellen a magánemberek esetében is küzdeni kell.⁶⁰ Tehát tulajdonképpen az az erkölcstelen (ha erkölcsön a minimális etikának megfelelő morált értjük), aki másoknak a kárelvet nem sértő magatartását moralizáló vagy paternalista megnyilatkozásokkal bírálja.

Ogien szerint nem világos Mill álláspontja e téren, vannak olyan megfogalmazásai, amelyekből arra lehet következtetni, hogy a magánemberi megnyilvánulásként megjelenő moralizmust és paternalizmust megengedi.⁶¹

Ogien álláspontjának radikalizmusa akkor válik igazán világossá, ha megnézzük, hogyan alkalmazza a gyakorlatban. A mondottakból következően nem meglepő, hogy szinte az összes a mai nyugati közvéleményt foglalkoztató erkölcsi vitakérdésben a megengedőbb álláspontot képviseli: nincs kifogása a bérnyaság, a klónozás, az eutanázia, a kábítószer-fogyasztás stb. ellen; de különösen a szexualitás terén lép fel igen radikális elgondolásokkal, hiszen a „minimális etika” elvei alapján felnőtt emberek önmagukkal vagy a kapcsolatban önként részt vevő más felnőttekkel bármit megtehetnek a nemi életben, így szerzőnk semmi kivétlnivalót nem talál „sem a poligámiában, sem a vérfertőzésben, sem az állatokkal kötött

⁵⁶ Uo. 78. o.

⁵⁷ Uo. 79. o.

⁵⁸ Uo. 79-80. o.

⁵⁹ Uo. 79-80. oo.

⁶⁰ Uo. 198-199. o.

⁶¹ Uo. 80. és 197. o.

házasságban, ha megvan a kölcsönös beleegyezés”.⁶² Élesen ellenzi az iskolai erkölcs tan újbóli bevezetésére irányuló franciaországi törekvést mint az állami paternalizmus leplezetlen megnyilvánulását: a „laikus erkölcs” iskolai tanítása, úgymond, nem egyeztethető össze az állam erkölcsi semlegességével, a különböző életformák iránti kötelezően egyenlő tiszteletével; helyteleníti az olyan nevelési programot, amelynek célja elfogadtatni a gyerekekkel pozitív értékeként a munkát, a takarékoságot, a fegyelmet, az önkontrollt s arra való készségünket, hogy bizonyos vágyak kielégítését késleltessük.⁶³ Ugyanő védhetőnek tartja „a lustasághoz való jogot”.⁶⁴

(Különösen figyelemre méltó, hogy Ogien még az abortusz-kérdést is képes úgy tárgyalni, hogy a nő szabad döntéshez való joga minden egyéb meggondolást felülírjon, s akár merőben kényelmi szempontok alapján is elhatározhassa a magzat megölését. Ez azért meglepő, mert ha a magzatot embernek tekintjük, akkor legalább ebben az egy esetben *másnak* okozott kárral állunk szemben. Ogien azonban e lehetséges kifogást nem azzal hárítja el, hogy tagadja vagy bizonyíthatatlannak tartja a magzat ember-voltát. Szerinte az abortusz akkor is védhető, ha bizonyos, hogy emberi lényt pusztít el. Indoklásképpen Judith Jarvis Thomson nevezetes gondolat kísérletére hivatkozik. Tegyük fel, hogy egy reggel arra ébredek, hogy egy kórházi ágyon fekszem, mellettem egy ismeretlen ember, s kettőnk testét különböző csövek kötik össze.⁶⁵ Hamarosan kiderül, hogy az illető híres hegedűművész, akinek veséje felmondta a szolgálatot. Rajongói elraboltak engem, s most kilenc hónapon át össze leszünk kapcsolva, hogy szervezete regenerálódjék. Azt is közlik velem, hogy ha netán idő előtt kiszedem magamból a csöveket és távozom, a hegedűművész azonnal meghal. Mondhatjuk-e, hogy ilyen helyzetben erkölcsi kötelességem kilenc hónapon át ott maradni és biztosítani a beteg életét? Ogien úgy véli, senki se válaszolna igennel, ám ez esetben a nem kívánt terhesség kihordását sem mondhatjuk az anya erkölcsi kötelességének, mert a két helyzet az erkölcsileg releváns szempontokból hasonló. A nem kívánt terhesség tehát Ogien szerint láthatólag olyasmí, ami *az anyának* okoz kárt, s ennek elhárítása egyfajta „önvédelemként” fogható fel.)⁶⁶

⁶² Journée d'étude IRIS (CNRS) sur le thème „Au-delà du mariage: de l'égalité des droits à la critique des normes”, colloque à l'EHESS d'Angers le 8 avril 2013. Idézi: „Famille chrétienne”, n. 1844 (2013. május 24.), 11. o. (Az utolsóként említett téma kapcsán azért Ogien utal rá, hogy az állatok esetében nem egyszerű a beleegyezés meglétének megállapítása...)

⁶³ Ruwen Ogien: *L'État nous rend-il meilleurs? Essai sur la liberté politique*. Paris: Gallimard, 2013, 189. o.

⁶⁴ Uo. 184. o. A „le droit à la paresse” kifejezés egyébként nem tőle származik. Már Paul Lafargue is használta 1880-ban megjelent könyve címeént.

⁶⁵ Judith Jarvis Thomson: A Defense of Abortion, *Philosophy and Public Affairs*, 1971 ős, 47-66. o.

⁶⁶ Ruwen Ogien: *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine, et autres questions de philosophie morale expérimentale*, Paris: Grasset, 2012, 172-173. o.

Ezek után már nem is lesz talán igazán meglepő, amit a pornográfiáról mond. Erről szóló könyve is elsősorban azért íródott, hogy következetessé tegye a minimális etika gyakorlati alkalmazását, tehát kritikájának éle elsősorban azon szerzők és mozgalmak ellen irányul, akik ill. amelyek liberálisnak tartják ill. mondják magukat, de közben a kárelvvel nem indokolható módon szeretnék államilag korlátozni vagy egyszerűen csak magánemberként helyteleníteni a pornográfiát (ill. általánosabban bizonyos szexuális magatartásokat); Ogien mindezzel szemben arra kíván rámutatni, hogy ezek a törekvések részben a kárelvre hivatkoznak ugyan valami módon, de tévesen tulajdonítanak káros hatást a pornográfiának ill. a nemiséggel összefüggő más bírált jelenségeknek, részben viszont, képviselőik szubjektíve talán őszintén képviselt liberális meggyőződése ellenére, valójában „moralizálnak”, azaz a „jó” valamely a kárelvvel igazolhatatlan szubsztantív koncepcióját kívánják általános érvényűként feltüntetni, tehát igazából (valamilyen mértékben) a régi, többnyire vallási alapú szexualitás-szemlélet örökösei, akik felfogásának inkább a konzervatív oldalon lenne a helye. Magát a konzervatív felfogást Ogien tehát inkább csak közvetve bírálja.

Gondolatmenete némileg leegyszerűsítve a következő módon épül fel. Leszögezi, hogy sem a pornográfia pontos definíciója, sem kialakulásának története nem igazán lényeges; ezért e két kérdést viszonylag röviden intézi el, hangsúlyozva, hogy célja elsősorban annak vizsgálata, vajon a „pornofőbok” érvei következetesek-e (a saját alapelveikhez képest).⁶⁷ Ezt követi ez utóbbiak bemutatása és bírálata, s mindezek eredményeképpen a következtetés: liberális alapon nincs helye a pornográfia tiltásának vagy korlátozásának.

Ogien szerint (ahogy az már a mondottakból is kiderül) lényegében kétféle alapon lehet támadni a pornográfiát: a „helyes” és a „jó” alapján.

Az első eset érdeklő igazán, ilyenkor állunk a minimális etika alapján, amelynek, ideális esetben, a modern demokráciák alapját kellene képeznie. A „helyes” nevében, a minimális etika alapján gyakorolt bírálathoz tartoznak pl. az olyan állítások, melyek szerint a pornográfia „kriminogén hatású”, „kárt okoz a kiskorúaknak”, „sérti a nemek egyenlőségét” stb. Már e példákból is látható, hogy itt további két altípus lehetséges, és Ogien meg is különbözteti azt az esetet, amikor a pornográfiát szoros értelemben vett károkozással vádolják, attól, amikor azt állítják róla, hogy jogokat támad, szabadságot sért, bizonyos embercsoportokat hátrányosan megkülönböztet. Tág értelemben természetesen a jogsértés vagy a negatív diszkrimináció is károkozás.

⁶⁷ Ogien: *Penser la pornographie*, 51. o.

A második eset, a „jó” nevében gyakorolt bírálat példái lehetnek a következő állítások: a pornográfia „a testi és a lelki kapcsolat különválasztásával hamisan ábrázolja a nemiséget”, „veszélyezteti a jó erkölcsöket”, „aláássa a család intézményét”, „a személyek tárgyakká való lefokozásával sérti az emberi méltóságot” (ez utóbbit gyakran a helyes nevében gyakorolt kritikának álcázzák). Az ilyen típusú, tehát nyíltan a „jó”-ra hivatkozó bírálat, a múltban volt jellemző, amikor a pornográfiát egyszerűen azzal vádolták, hogy sérti a „jó erkölcsöket”, amelyeken egyszerűen egy bizonyos (gyakorlatilag a Nyugat keresztény múltjához kötődő) család- és nemiség-koncepciót értettek, amely tehát valójában a „jó”-nak csak *egy bizonyos* lehetséges felfogása a sok közül.⁶⁸

Állítása szerint *burkoltan* ez is jelen lehet olykor a látszólag csak a „helyes”-re hivatkozók esetében. Egyrészt amikor pl. azt követelik, hogy a gyerekeket, ill. fiatalkorúakat védjük meg a pornográfia káros hatásaitól, akkor, tekintve, hogy ma már egy gyerek is könnyen hozzáférhet *bárhol* pornográf tartalmakhoz, lehet erre hivatkozva a *teljes* betiltást követelni, ezzel valójában *általános* „erkölcsvédő” célokat szolgálva.⁶⁹ Másrészt, ahogyan majd látni fogjuk, „az emberi méltóság *megsértése*”, mint már e kifejezésből is sejthető, első pillantásra akár valamiféle károkozás-ként is felfogható lenne, s vannak is szerzők, akik így próbálják meg beállítani.

E kérdésre majd még visszatérünk. Most azonban lássuk a deklaráltan a „helyes” alapján álló érveléseket!

Először a szűkebb értelemben vett károkozás kérdését vesszük szemügyre, konkrétan a pornográfia *kriminogén* hatását és a fiatalok pszichés fejlődésének okozott károkat.

Van-e oksági kapcsolat a pornográfia „fogyasztása” és a nemi erőszak, ill. általában az erőszakos bűncselekmények esélyének növekedése között?

Ogien szerint az ezzel kapcsolatos vitában két tipikus álláspont van (azon kívül, amely szerint nincs se pozitív, se negatív oksági kapcsolat): az utánzás-elmélet és a katarzis-elmélet.⁷⁰ (E fogalmakat persze nem egészen arisztotelészi értelemben használja.) Az utánzás-elmélet hívei szerint a pornográf művek által közvetített viselkedésminták ezek utánzására készítetik a fogyasztókat, a katarzis-elmélet hívei szerint viszont épp ellenkezőleg: azzal, hogy valaki olvasóként vagy nézőként találkozik bizonyos szexuális magatartásokkal, mintegy levezetődnek ezzel kapcsolatos feszültségei, és az életben kevésbé lesz motiválva némely – esetleg másokra veszélyes – vágyainak kiélésére.

⁶⁸ Uo. 73. o.

⁶⁹ Uo. 71. o.

⁷⁰ Uo. 78. o.

Ogien szerint már itt van egy bizonyos tisztázatlanság: az utánzás-elmélet hívei sokszor összemossák a pornográfia erőszakos és erőszakmentes formáit.⁷¹ Az valóban baj, ha valaki az erőszakot utánozza, de ilyen alapon a pornográfia erőszakot nem tartalmazó formáit nem lehetne tiltani: az erőszak nélküli nemi kapcsolat a minimális etika szerint teljesen rendjén való, miért lenne tehát baj, ha „utánzás” alapján teszi ezt valaki?

Természetesen azzal kapcsolatosan is vannak kutatások, hogy a pornográfia mint olyan (függetlenül attól, hogy van-e benne erőszak) növeli-e az erőszakos bűncselekmények veszélyét. Ezek azonban Ogien szerint nem hoztak egyértelmű eredményeket. (Bár érezhetően az a véleménye, hogy némileg meggyőzőbbek azok a vizsgálatok, amelyek szerint nincs oksági kapcsolat, vagy éppenséggel a „katarzis” hatása érvényesül.)⁷²

Külön is szemügyre veszi Ogien a pornográfia és a *nemi* erőszak közötti oksági összefüggés lehetőségét. A nemi erőszak gyakoriságát leginkább abból lehet megállapítani, hogy hány sértett nő tesz feljelentést, márpedig ez utóbbi sok egyéb tényező függvénye, tehát ez is nehezíti a pornográfia fogyasztása és a nemi erőszak közötti összefüggés megállapítását.⁷³ Később majd (a feminista érvek kapcsán) Ogien arra is utal, hogy éppen a pornográfia teremt olyan szabadabb légkört, amelyben leépülnek a szexualitást övező tabuk, s így a nők bátrabban mernek beszélni az őket ért esetleges erőszakról, tehát ez is módosíthatja a statisztikákat: az, hogy a nemi erőszak ismertté vált eseteinek száma növekszik, nem azt fogja jelenteni, hogy a pornográfia terjedése ténylegesen szaporítja az ilyen eseteket, hanem csak azt, hogy több derül ki belőlük, mert a nők kevésbé szégyenlősek.⁷⁴

Mindettől függetlenül is úgy látja szerzőnk, hogy a pornográf termékek gyakori nézése vagy olvasása se nem szükséges, se nem elégséges oka a nemi erőszak elkövetésének. Egyfelől a mai értelemben vett, tömegesen előállított és terjesztett pornográfia előtt, a premodern korban is volt nemi erőszak. Másfelől pedig, ha ez utóbbinak elégséges oka lenne az, hogy valaki sűrűn olvas vagy néz pornográf tartalmakat, akkor pl. a filmeket osztályozó, korhatárt megszabó ill. engedélyeket kiadó vagy megtagadó bizottságok tagjai nagy számban követnének el nemi erőszakot.⁷⁵

Ám, véli Ogien, még ha abban az esetben is, ha a kriminogén hatás bizonyítható lenne, fontolóra kellene venni, hogy az esetleges, közvetett okozatként bekövetkező

⁷¹ Uo. 83. o. skk

⁷² Uo. 77-98. o.

⁷³ Uo. 86. o.

⁷⁴ Uo. 109. o.

⁷⁵ Uo. 88. o.

bűncselekmények elkerüléséért nem túlságosan nagy ár volna-e a szólásszabadság korlátozása.⁷⁶

A kiskorúaknak okozott lelki sérüléseket Ogien nem tartja bizonyíthatóknak, éppen mert a lehetséges veszélyek miatt nem végezhetők el a szükséges empirikus vizsgálatok a pornográfiának a gyerekekre gyakorolt hatását illetően.⁷⁷ Emellett azt is hangsúlyozza: gyakori hiba a kiskorúaknak okozott károkkal kapcsolatos érvelések során, hogy összekeverik a lélektani és az ideológiai hatásokat, amikor a fiatalságnak (ill. általában a fogyasztóknak) okozott lélektani kárként állítják be azt, hogy a pornográfia, úgymond, „hamis képet” ad a szexualitásról, mert elválasztja a testi kapcsolatot a szerelemtől. Valójában a testi és a lelki oldal összekapcsolása csak egy a lehetséges „jó”-konceptiók közül, nem kevésbé, de nem is inkább tiszteletre méltó a többinél, (ugyanolyan esetleges és fakultatív, mint a testi kapcsolatnak a házassággal és/vagy a nemzéssel való társítása) s mindezekkel szemben a következetesen liberális állam (és a minimális etika) semleges.⁷⁸ Ez tehát már valójában nem a minimális etika alapján álló érv.

Ogien szerint maguk a „pornofóbobok” is belátják, hogy a szigorú értelemben vett károkozásra (a kriminogén hatásra ill. a kiskorúak lelki sérüléseire) való hivatkozás nem meggyőző, ezért fordulnak egyre inkább az egyenlőség védelmére való hivatkozáshoz. Ennek példája a feministák egy részének „pornofóbiája”, melynek bírálata során Ogien is a feljebb bemutatott MacKinnon-Dworkin kampányt veszi elsősorban szemügyre, ennek már ismertetett vádjait mutatja be.⁷⁹

Válaszában egyrészt arra hívja fel a figyelmet, hogy a pornográfia nemcsak a nőket, hanem a férfiakat is szokta komolyan nem vehetőknak, nevetségeseknek ábrázolni, nem igaz tehát a nők egyoldalú „lekezelésének” vádja; másrészt, és ezt tartja igazán lényegesnek, maguk a nők sem képviselnek egyöntetűen elutasító álláspontot a pornográfiával szemben, még a feministák között is vannak kifejezetten „pornofil” szerzők.⁸⁰

Ez utóbbiak nézeteit részletesebben is bemutatja. Szerintük a pornográfia segít a nőknek tudatosítani saját vágyaikat; csökkenti a társadalomban a nemiséggel kapcsolatban uralkodó szégyenérzetet, s így pl. a nők bátrabban mernek beszélni az őket ért erőszakról is; hozzájárulhat a „fizetett szexuális munka” (pl. a pornográf filmekben való szereplés és a

⁷⁶ Uo. 83. o.

⁷⁷ Uo. 85-86. o.

⁷⁸ Uo. 84. o.

⁷⁹ Uo. 99-114. o.

⁸⁰ Uo. 107-110. o.

prostitúció) elismeréséhez; lehetőséget ad a nőknek az újításra, olyan magatartásformák kezdeményezésére, amelyek módosítják a társadalom „szexista” ízlését.

Némileg rokon a most bemutatott feminista érveléssel az emberi méltóságra való hivatkozás, hiszen mindkét esetben szó van arról, hogy a pornográfia valamiképpen megalázza, degradálja az általa érintett személyeket. Az emberi méltóságra hivatkozás azonban tágabb, s nem a nőknek a férfiakkal való egyenlőségét érinti, hanem mindkét nem rangjával, értékével kapcsolatos. Azért is külön kell vizsgálni, mert ez is látszólag olyan érv, amely a baloldalhoz, a magukat liberálisnak vallókhöz is illik, hiszen gyakran történik az emberi jogok mellett vagy a diszkrimináció elleni érvelés során hivatkozás az emberek velük született egyenlő méltóságára. Ogien azonban itt is arra kíván rávilágítani, hogy valójában ez az érv sem felel meg a minimális etikának, mert, ha jobban megnézzük, felismerjük, hogy a „jó” valamely konkrét és szubsztantív koncepcióját feltételezi, s miközben általános emberi értékre látszik hivatkozni, valójában ugyanazt a funkciót tölti be, mint régen a „jó erkölcsök” emlegetése, tehát igazából egy hagyományos, konzervatív beállítottság álcázására szolgál.⁸¹ Ezzel tehát valójában már áttértünk a pornográfia-ellenes érvek második, a „jó” fogalmához kapcsolódó csoportjára.

Ogien általában véve sincs kibékülve az emberi méltóság fogalmával, túlságosan bizonytalannak, képlékenynek, bármi melletti és elleni érvelésre használhatónak tartja. Több példát is felhoz erre, más, nem a pornográfiával foglalkozó írásaiban. A prostitúcióról szólva pl. rámutat: egyesek a nő emberi méltóságára sértőnek találják, ha pénzért áruba bocsátja testét, mások szerint viszont éppen a nő emberi méltóságának kifejezője az, hogy szabadon, paternalista ellenőrzéstől mentesen eldöntheti, mit akar kezdeni a testével.⁸² Az eutanázia ellenzői az emberi méltóságra hivatkoznak, amikor szentnek tartják az életet, amelyről az ember nem rendelkezhet tetszése szerint, ugyanakkor az eutanázia hívei is sokszor arra hivatkoznak, hogy nem fér össze az emberi méltósággal a gyógyíthatatlan betegeket értelmetlenül szenvedni hagyni. Mindkét probléma elsőként említett megoldását paternalistának tartja Ogien, mert az érintett egyén helyett akarják megmondani, hogy mi a helyes döntés az ő számára egy olyan kérdésben, amely nem érinti mások érdekeit.⁸³ A valóságos beszédben azonban ez mindettől függetlenül csúsztatásokat okoz, nem világos, hogy mikor melyik értelemben vett emberi méltóságról van szó. Olykor arra hivatkoznak, hogy bizonyos cselekmények akkor ellenkeznek az emberi méltósággal, ha fizetség ellenében

⁸¹ Uo. 115-121. o.

⁸² Uo. 211. o.

⁸³ Ogien: *L'éthique d'aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, 129-131. o.

törtéUo.Uo.nnek. Ogien itt arra figyelmeztet, hogy vannak olyan tettek, pl. a hamistanúzás, amelyek rossz voltán nem változtat, ha pénzért teszik, sőt előfordulhat, hogy azt gondoljuk, Hannah Arendt nyomán, hogy a radikális gonoszság éppen az, ha a rosszat önmagáért, minden haszon nélkül tesszük.⁸⁴ Vagy, megint csak a prostitúció példáját idézve: lehet, hogy valaki számára a házasság nélküli nemi kapcsolatot az teszi erkölcsileg elfogadhatatlanná és az emberi méltóságot sértővé, ha a benne részt vevő nő pénzt fogad el érte, de olyan is lesz, aki súlyosabban fogja megítélni az olyan nőt, aki egyszerűen kedvtelésből minden kényszer nélkül létesít futó kapcsolatokat, mint az olyat, aki pl. szegénysége miatt kényszerül arra, hogy ezen az úton tartsa fenn magát.⁸⁵

Mindezek alapján Ogien úgy véli, az „emberi méltóság” csupán „dagályos” (pompeux) kifejezés, amelyet koherencia és igazolás nélkül „odavetnek a közönség arcába”.⁸⁶

Ez már eleve megfosztja meggyőző erejüktől mindazon érveket, amelyek az emberi méltóságra hivatkozva támadják a pornográfiát. Ám Ogien még külön is foglalkozik azzal a váddal, amely már kifejezetten a pornográfiáról állítja, hogy azért ellenkezik az emberi méltósággal, mert „tárggyá változtatja” az embert. Ennek kapcsán Martha Nussbaum nyomán⁸⁷ egy személy dologgá vagy tárgyá tevésének hét módját különbözteti meg: a tárgyá tévő a másik személyt kezelheti *eszközként, autonómiára és önmeghatározásra képtelenként, tehetetlenként* (nem-cselekvőként), mással *felcserélhetőként, erőszak tárgyává tehetőként, tulajdonként, szubjektivitást nélkülözőként*. Majd rámutat, hogy a pornográfiában ábrázolt személy esetében e hét mód közül csak kettő valósul meg: a felcserélhetőség és az eszközként való felhasználás. Ez pedig Ogien szerint kevés annak kijelentéséhez, hogy a szóban forgó személy erős értelemben „eltárgyasított”. De még ha ez történe is, mondhatnánk-e rá, hogy helytelen? „Valójában ha az emberi minden hideg, objektív, dehumanizált ábrázolása elítélendő volna, akkor az élet- és embertudományokat is el kellene vetnünk, sőt a mai szobrászat, fotó- és filmművészet jó részét is”, zárja ezzel kapcsolatos fejtegetését Ogien.⁸⁸

Szerzőnk tehát, mindent összevetve, a pornográfia teljes szabadságának híve. Thomas Nagel egy tanulmányával⁸⁹ vitázva az ellen is tiltakozik, hogy létezne az emberi szexualitásnak egy „tökéletes” formája, amelyhez képest a többi torzulás, perverzió.

⁸⁴ Uo. 186-187. o.

⁸⁵ Uo. 187. o.

⁸⁶ Uo. 188-189. o.

⁸⁷ Martha Nussbaum: Objectification, *Philosophy and Public Affairs*, 1995 ősz; 249-291. o.

⁸⁸ Ogien: *Penser la pornographie*, 119-121. o.

⁸⁹ Thomas Nagel, Sexual Perversion, *The Journal of Philosophy*, 1969/1 5-17.

Valamennyit egyenrangúnak kell tartani, s ezek közé sorolható a pornográfia is. Ám fölvet még egy lehetőséget: talán sem a pornográfia fogyasztását, sem a többi – sokak szerint perverz – magatartást nem a szexualitás különböző formáiként kell értékelni, hanem helyesebb, ha egyszerűen *sui generis* tevékenységeknek tekintjük őket, amelyeknek semmi közük a nemiséghez (s ezért nem kell, s nem is lehet *ennek* valamely eszményi vagy annak vélt formájához viszonyítani). Mindkét megoldást jobbnak tartja, mint azt, hogy a pornográfiát eltorzult, s ezért elvetendő dolognak tekintjük, hiszen az ilyenkor használt mércénk megint csak a „jó” egyik lehetséges, de nem kizárólagos érvényű koncepcióján alapul.⁹⁰

Ogien nem csupán a *Penser la pornographie*-ban tárgyalja e témát, más műveiben is sokszor visszatér rá. Egy az „esztétikai moralizmust” bíráló cikkében⁹¹ is a pornográfia-ellenesség olyan formáját mutatja be, amely az eddig ismertetett eljárásokhoz hasonlóan nem nyíltan vállalja, hogy egy bizonyos erkölcsi felfogáson alapul, hanem megpróbálja „semleges”, nem-morális szempontokra hivatkozva elutasítani a pornográfiát, két fő érvet használva: a pornográfia művészileg „középszerű”, „értéktelen”, ill. célja az, hogy „szexuálisan felizgassa” a befogadót. Ogien itt is úgy jár el, mint az „eltárgyasítás” vádjának esetében: felteszi a kérdést, miért lehetne a tiltás indoka az, hogy egy filmre vagy könyvre e két állítás egyike, vagy akár mindkettő igaz. A könyvesboltok kínálatának nagy részét középszerű művek alkotják, mégse jutna eszébe senkinek ezek betiltását követelni, amikor nem éppen pornográf művekről van szó. Ugyanígy: az, hogy egy könyv vagy film valamiféle érzelmi hatást akar kiváltani, megint csak nem lehet indok a forgalomból való kivonására; egyes alkotások megrikatnak, mások megnevettetnek, megint mások félelmet keltenek bennünk; miért éppen a szexuális izgalom felkeltése volna elvetendő? Ogien szerint valójában itt is moralizálásról van szó, amely ezúttal esztétikai értékelések mögé rejtőzik.

Hogyan értékelhetjük a fentieket? A mondottakból talán nyilvánvaló, hogy ha elfogadjuk kiindulópontul a „minimális etikát”, akkor nehezen lehet támadni Ogien gondolatmenetét. Ha ennek nyomán elismerjük, hogy a feministák érvelése nem meggyőző, továbbá ha feltételezzük, hogy a pornográfia nem okoz senkinek kárt abban az értelemben, amelyben szerzőnk e szót veszi (tehát *ha* igaza van abban, amit a pornográf alkotások és a bűnözés ill. pszichikai károsodások közötti oksági összefüggés kimutathatatlanságáról állít), akkor *rendszerén belül* nincs akadálya annak, hogy megengedjék a pornográf termékek

⁹⁰ Ogien: *Penser la pornographie*, 143-149. o.

⁹¹ Ruwen Ogien, *Sexe et Art : l'invention du moralisme esthétique* », *Raison publique*, 2006/5. p. 57-66. o.

előállítását és fogyasztását (valamint, ugyanígy, a felnőttek közötti szexuális kapcsolat bármely olyan formáját is, amelyben az érintettek önként vesznek részt).⁹²

Kérdés azonban, hogy maga a „minimális etika” elegendő-e a társadalom működtetéséhez. (Másképpen fogalmazva: nem lehetséges-e, hogy a kárelvre, a diszkriminációra, az esztétikai szempontokra stb. hivatkozó, tehát a nyílt erkölcsi alapú kritikát kerülő pornográfia-bírálatok helyett a „helyes” és a „jó” mai módon történő szétválasztására épülő liberális erkölcsi konszenzus egészére, ezen belül pedig a szexualitás helyére kellene rákérdezni?) Az erre adandó válasz már csak azért is fontos, mert nem csupán Ogien, hanem – nála talán kevésbé következetesen és radikálisan – sok más liberális szerző is lényegében ebben az irányban halad, s a nyugati világ országai is immár láthatóan az erkölcsileg semleges állam olyasféle eszménye felé törekszenek, amilyen éppen Ogien műveiben rajzolódik ki.

Elkerülheti-e tartósan a liberális társadalom az egyéneket érő károk rohamos szaporodását (azaz biztosíthatja-e egyik deklarált célját, az egyéneknek a sérelmekről való megvédését), ha *csak* a *közvetlenül* kárt okozó magatartásokat tiltja? Láttuk, hogy Ogien helyteleníti az iskolai erkölcsi nevelést, a „jó” egy bizonyos koncepciójának önkényes erőltetéseként fogva fel azt, hogy a gyerekeket önfegyelmel bíró, indulataikon uralkodó, munkaszerető stb. emberekké kívánják tenni. Mármost fennmaradhat-e a jelenlegi fejlettségi szinten a nyugati civilizáció, ha kiállunk „a lustasághoz való jog” mellett, legitimálva az egyéni ambíciók, az önművelésre, tudásszerzésre való motiváció hiányát? Nem éppen az – Ortega kifejezésével élve – „elkényeztetett gyerekként”⁹³ viselkedő modern tömegember magatartásának adunk így „felülről” igazolást, aki élvezzi a modern civilizáció áldásait, de fogalma sincs arról, mekkora szellemi erőfeszítésbe került ennek létrehozatala, sem pedig arról, hogyan lehet tovább működtetni? S egy majdani, az e civilizáció nyújtotta gazdasági

⁹² Emellett a méltóság-fogalom homályosságát és politikai vagy jogi vitákban használatos érvek való alkalmatlanságát illetően is egyet tudunk érteni szerzőnkkel (miközben, mint látni fogjuk, álláspontjának egészével kapcsolatban súlyos kifogásaink vannak). Erről bővebben ld.: Zoltán Turgonyi: *Possiamo fondare i diritti sulla dignità umana? Iustum Aequum Salutare*, 2010/4. 151-165. o., <http://ias.jak.ppke.hu/hir/ias/20104sz/02.pdf>, és Turgonyi Zoltán: *Etika*, Budapest: Kairosz Kiadó, 2012, 174-179. o. V. ö. Balázs Zoltán, *Emberi méltóság, Jogelméleti Szemle*, 2005/4. <http://jesz.ajk.elte.hu/balazs24.html> Fontos hangsúlyozni: mindez nem azt jelenti, hogy ne tartanánk fontosnak az emberi méltóság tiszteletét, amennyiben ezen azt értjük, hogy tartózkodunk az emberek önbecsülésének megsértésétől, a másokkal szembeni megalázó bánásmódtól. A méltósághoz való ilyen értelemben vett jog elismerése azonban nem tévesztendő össze annak feltételezésével, hogy valamiféle emberi méltóságból lennének levezethetőek bizonyos az emberrel kapcsolatos konkrét bánásmódot előíró normák.

⁹³ José Ortega y Gasset: *A tömegek lázadása*, Budapest: Hindy András könyvkiadó és könyvterjesztő vállalata., (é. n.), 72. o.

háttérrel és erre épülő kulturális változatosságot nélkülöző, rebarbarizálódó társadalomban, ahol az emberek idejének zömét ismét a puszta fizikai létfenntartás fogja lekötni, lesz-e értelme egyáltalán az életforma-választás szabadságáról beszélni?⁹⁴ Hasonlóképpen: az önuralmat nélkülöző ember nem válik-e potenciális agresszorral? Nem fog-e jóval könnyebben kárt tenni mások személyében és javaiban? Nem válik-e így, paradox módon éppen a túlságosan szó szerint értelmezett kárelv jegyében (mivel, úgymond, az önuralom vagy más erények *hiánya* önmagában még nem károkozás, ezért megtűrhető), maga a liberális minimum, az egyének kártól való megvédése, betarthatatlanná?

Lehetséges, hogy Ogien magát ez nem zavarná, hiszen láttuk, hogy maga is számol hasonló lehetőséggel, nevezetesen a pornográfia esetleges kriminogén hatásával kapcsolatosan: még ennek igazolhatósága esetén sem lenne biztos benne, vajon nem túl nagy ár-e a bűncselekmények elkerülése végett korlátozni a szólásszabadságot a pornográfia tiltásával.

A szólásszabadságot (és általában a szabadságot) tehát olyan nagy értéknek tartja Ogien, amelyért talán még az egyének biztonságát fenyegető károk esélyének növekedése sem túl nagy ár. (Ez egyébként azt sejteti, hogy valójában éppen a szabadság az igazi, a központi érték, a kárelv pedig, mint korlát, csak szükséges rossz, mert valahol mégiscsak meg kell húzni a szabadság határát az anarchia elkerülése végett.) Látszólag tehát szembekerül e vonatkozásban Owen M. Fiss már bemutatott véleményével, amely szerint a szólásszabadság más értékek védelmében korlátozható. (Ezért különbözik éppen a pornográfiával kapcsolatos nézetük is.) Valójában azonban Ogien nézetei talán szintén felhasználhatóak a szabad szólás akár igen szűk korlátok közé szorítására is. Mint feljebb mondtuk, egyebek között abban látja elméletének újdonságát Mill álláspontjához képest, hogy míg a brit gondolkodónál a kárelv csupán az *állam* részéről gyakorolt paternalizmust és moralizálást tiltja, a *magánembereknek* viszont megengedi egymás erkölcsi bírálatát, megítélését, befolyásolását, addig ő maga már ez utóbbiak részéről is elfogadhatatlannak tartja ezt: nincs *mire* hivatkozva a magam *erkölcsi* álláspontjánál alacsonyabb rendűnek, *erkölcstelenebbnek* nyilvánítani a másikat (ha mindketten betartjuk a kárelvet), mert mindaz, amit a kárelven *felül* fogadok el a „jó”-ról vallott koncepcióm részeként, *kívül* esik az erkölcsön, hiszen ez utóbbi *kizárólag* a „minimális etikának” megfelelő elveket tartalmazhatja. Ogien ezért, mint láttuk, az egyének mások feletti erkölcsi ítélezését, megrovását, magatartás-változtatásra való moralizáló

⁹⁴ Lényegében ezt a problémát fejezi ki Paul Kirchhof híres Diogenész-paradoxona. *Rede des Direktors des Instituts für Finanz- und Steuerrecht der Universität Heidelberg, Prof. Dr. Paul Kirchhof, ehem. Richter, am 6. Mai 2005 auf dem Bundesparteitag der FDP in Köln*, <http://www.fdp-koeln.de/documents/kirchhof.pdf>, 6. o.

jellegű biztatását stb. egyenesen a rasszizmussal állítja párhuzamba: ahogy ezt mindenképpen büntetni kell, akár az állam, akár egy magánember viselkedésében jelentkezik, ugyanúgy nem csupán az üldözendő, ha az állam próbál egy bizonyos „jó”-konceptiót elfogadtatni az emberekkel, hanem az is, ha egy magánember teszi ugyanezt. Könnyen belátható, hogy ha ezt komolyan vesszük, hihetetlen mértékben megnövekedik a politikai korrektség által már ma is megkövetelt öncenzúra, s lassan már az is bűncselekménynek fog számítani, ha az ember egyáltalán nyilvánosságra hozza a saját nézeteit az erkölcsről vagy a jó életről. Akár az etikai viták is lehetetlenné válhatnak, nem beszélve a vallásszabadságról, hiszen már egy a bűnt ostorozó templomi prédikációba is bele lehet kötni, ha szó szerint követjük Ogien elvárásait.⁹⁵

Az sem teljesen világos, hogy miképpen férnek össze a fentiek a véleménynyilvánítás szabadságával, amelytől, mint már utaltunk rá, Ogien szerint lényegileg elválaszthatatlan „a sértés szabadsága”. Az „érzelmi hátrányt” (préjudice émotionnel) jelentő sérelem (offense) okozását Ogien szerint nem lehet büntetni, míg a kár (dommage) okozását, vagyis az „ártást” (nuisance) igen, sőt kell is. Mármint láttuk, hogy a kár szerzőnk szerint lehet akár fizikai, akár lelki. Hogyan dönthető el, hogy egy fizikai kárt nem okozó, de másoknak „rosszul eső” megnyilvánulásom „lelki kár” vagy „sértés”? Miért rosszabb más magatartását a magam „jó”-konceptiója alapján – esetleg egészen finom, udvarias formában és észérvek használatával, tehát nem pusztán érzelmeimre hivatkozva – helyteleníteni, mint más vallását – pl. karikatúrák formájában – gúnyolni vagy szidalmazni? Ogien az utóbbit mégis megengedhetőnek tartja,⁹⁶ az előbbit, mint feljebb már láttuk, nem, sőt egyenesen a rasszizmussal állítja párhuzamba.

Ha tehát magát a pornográfia megengedettségét le lehet is vezetni a kárelvből, az ogieni rendszer nincs minden ellentmondás híján. S a nehézségek csak szaporodnak, ha a pornográfia kérdését nem önmagában, hanem a szexualitás egészével együtt vizsgáljuk. E téren, mint látjuk, Ogien szerint teljes szabadságnak kell uralkodnia, a hagyományos (a nemi életet a házassághoz kapcsoló) életforma csak egynek számíthat a lehetségesek közül, amelyet az állam nem részesíthet előnyben (sőt, mint láttuk, tulajdonképpen már magánvéleményként sem szabad állítani róla, hogy erkölcsösebb, értékesebb lenne a többinél). Kérdés azonban,

⁹⁵ Egyébként a valóság már nincs is olyan messze a szerzőnk kívánta állapottól. 2014 nyarán pl. Kanadában egy Mary Wagner nevű katolikus nőt öt hónapi börtönre ítélték pusztán azért, mert abortuszra készülő anyákat megpróbált lebeszélni tervük végrehajtásáról. Mivel az ítélet meghozatalakor már majdnem két éve vizsgálati fogságban volt, büntetését letöltöttnek tekintették, de már ugyanez év végén „visszaesőként” ismét börtönbe került. A szintén kanadai Linda Gibbons hasonló okokból eddig összesen nyolc évet töltött börtönben.

⁹⁶ Ruwen Ogien: Que reste-t-il de la liberté d'offenser? LibéRation de Philo, 2015. január 9. <http://liberationdephilo.blogs.liberation.fr/mon-blog/2015/01/que-reste-t-il-de-la-libert%C3%A9-d'offenser-.html>

vajon nem áll-e fenn annak veszélye, hogy így az emberek többsége, kényelmesebb megoldásként, olyan – a szexualitást kizárólag élvezetforrásként kezelő – életformát választ, amely a családról és gyerekekről való teljes és végérvényes lemondással jár, ez pedig a népesség elöregedését és fogyását eredményezi.⁹⁷ A választ ismerjük, hiszen a nyugati civilizáció országainak lakosai közül egyre többen döntenek így, aminek következménye a jelenlegi katasztrofális demográfiai helyzet. (Nem felelhetjük azt erre, hogy jelenleg a világot éppen a túlnépesedés fenyegeti, s hogy már csak ezért is könnyen ellensúlyozható az eredeti nyugati népesség fogyása a bevándorlók befogadásával. Még ha eltekintünk is az ezzel járó, ma már tagadhatatlan etnikai és kulturális feszültségektől, nem feledhetjük, hogy a Nyugat célja a liberális demokrácia globális elterjesztése. Ha mármost e rendszernek szerkezetéből adódóan velejárója a Paul Kirchhof által felevertett két probléma,⁹⁸ ill. általánosságban az alább, írásunk utolsó előtti bekezdésében említendő Böckenförde-paradoxon, akkor a ma csak a nyugati civilizációt jellemző népességfogyás is világméretűvé válhat, s így már nem lesz honnan bevándorlókat hívnunk.)

Lehetséges persze, hogy az igazán következetes liberálist ez nem zavarja, mert úgy gondolja, hogy akár a társadalom kollektív öngyilkossága is megengedhető, ha ebben mindenki önként vesz részt. Tétélezzük fel azonban, hogy a liberális azért akarja a liberalizmus által irányított társadalmat, mert ezt tekinti a legjobbnak, és szeretné, ha tartósan fennmaradna. Ez esetben viszont újragondolandó a szexualitás szerepe és az állam e vonatkozásban való erkölcsi semlegességének kérdése. S természetesen akkor ebben a kontextusban kell elhelyezni a pornográfia problémáját is: nem az lesz pusztán a kérdés, hogy konkrét egyéneknek okoz-e valamilyen értelemben vett kárt (akár csupán megbotránkoztatás formájában), hanem az, hogy akár közvetlen, akár közvetett formában hatással van-e (s ha igen, hogyan) a család és a szexualitás azon modelljének működésére, amely a legjobban képes biztosítani kellő számú gyermek világra jöttét és megfelelő szocializációját.⁹⁹ (Lehet pl. vizsgálni, válhat-e a pornográfia fogyasztása olyasféle szenvedélybetegséggé, amelynek hatására kivész az érintettek közül a valóságos nemi életre és a családalapításra való motiváció.

⁹⁷ Erről a problémáról is szól Kirchhof a 94.lábjegyzetben említett írásának 7. oldalán.

⁹⁸ Ld. az előző és a 94. lábjegyzetet!

⁹⁹ Magát e modellt is meg kell keresni, akár annak vizsgálatával kezdve, hogy a nyugati világban a közelmúltig elfogadott nemi erkölcs egyszerűen csak „keresztény” volt-e, vagy tekinthető „természetjoginak”, azaz észérvekkel is védhetőnek és egyetemes érvényűnek. Magam is tettem erre kísérletet: ld. Turgonyi: *Etika*, 229-261. o. és Turgonyi Zoltán, A házasság természetjogi alapjai, *Iustum Aequum Salutare*, 2012/2., 99-118. o. Természetesen ez még csak a kutatás kezdetét jelenti, számos ezen írásokban tárgyalt kérdés alaposabb vizsgálatot igényel, a pornográfia kérdését pedig egyáltalán nem érintettem bennük; mindezzel a jövőben részletesebben kívánok majd foglalkozni.

Vannak ilyen irányú kutatások.¹⁰⁰ S kizárólag ilyenek alapján, nem pedig az emberi méltóság homályos fogalmára való hivatkozással lehet meggyőző módon érvelni azzal kapcsolatosan, hogy szükséges-e korlátozás e téren, s ha igen, milyen mértékben.)

Ha kiderülne, hogy e család- és nemiségmodell épp azzal azonos, amelyet a XIX. században és a XX. század első felében a liberalizmus még többé-kevésbé elfogadott és védelt, ez új megvilágításba helyezheti az írásunk elején a *régi* liberális rendszerek (és gondolkodók) *mai* liberális szemmel megállapítható „következetlenségéről” mondottakat. Lehetséges, hogy *felőlük* nézve viszont a *mai* liberális demokrácia valamiképpen *hiányos*, mert nem gondoskodik bizonyos fontos feltételek megteremtéséről, amelyek nélkül pedig maga e rendszer se működhet tartósan. Lényegében nem más ez, mint egyik részmozzanata a Böckenförde-paradoxon néven emlegetett problémának, amely szerint a szekularizált liberális állam rendje feltételez olyan jog előtti, a társadalmi kohéziót biztosító tényezőket, amelyeket maga ez az állam és jogrend nem ad meg. Ez volt a Ratzinger bíboros és Habermas által 2004-ben a liberális állam „politika előtti morális alapjairól” folytatott nevezetes dialógus témája is. Mint láttuk, a régi liberálisok közül sokan világosan felismerték ezt a problémát, gondoljunk pl. John Adams feljebb idézett szavaira! A mai liberális demokráciáknak, ha tartósan fenn akarnak maradni, felül kellene vizsgálniuk az „erkölcsileg semleges állam” szükségességéről szóló, mára szinte dogmává merevült közmegegyezést. De ezt a fogalmat akár meg is tarthatnánk, ha úgy értjük, hogy annak az államnak az elnevezése, amely *azon* erkölcsök iránt semleges, amelyek olyan követelményeket fogalmaznak meg, melyek nem szükségesek feltétlenül a társadalom működéséhez, ezért betartásuk fakultatív, csak hogy a kötelező és a fakultatív normák közötti határt immár másutt húzzuk meg: az egyéni jogok kölcsönös tiszteletének betartásán túl az államnak az is feladata, hogy valamiképpen biztosítsa azon normák tekintélyét is, amelyek a társadalom mint olyan tartós fennállásához és virágzásához szükségesek. Vagy, ha Ogien nyomán elfogadjuk, hogy *csak* a minimális etika tartalma nevezhető *egyáltalán* erkölcsnek, akkor úgy fogalmazhatunk, hogy továbbra is a minimális etika tartalma *az* erkölcs, de ez a minimális etika tágabb terjedelmű, mint eddig gondoltuk, mert a kárelv mellett a társadalom létének fenti értelemben vett folyamatosságát biztosító normák is hozzá tartoznak, ezek is a „*helyes*”-nek, nem pedig egy konkrét „jó”-nak a részei. Szükségességüket rawlsi értelemben vett publikus érvekkel, azaz bárki számára vallásos hitétől (vagy egyéb sajátos világnézeti háttérétől) függetlenül ésszel belátható

¹⁰⁰ Ld. pl.: Dolf Zillmann: *Effects of Prolonged Consumption of Pornography*, <http://profiles.nlm.nih.gov/ps/access/NNBCKV.pdf>

argumentumokkal meg lehetne indokolni,¹⁰¹ tehát az államnak ahhoz, hogy e normák tartalmi helyességét igazolja, nem kellene azonosulnia valamely konkrét vallással, és így nem vádolhatnák azzal, hogy ez utóbbit a többi rovására önkényesen előnyökhöz juttatja.

Talán fölösleges hangsúlyoznom: a fentiekből *nem* az következne, hogy a Nyugatnak egy tollvonással újra be kellene vezetnie ugyanazokat a büntetőjogi szankciókat, amelyek az 1960-as évek szexuális forradalma előtt voltak érvényesek a nemi élet vonatkozásában; ez csupán hatalmas közfelháborodást váltana ki, és nem is jelentene önmagában megoldást. Az igazán lényeges a közvélemény orientálása lenne, a hagyományos értelemben vett házasság és család értékének újbóli elismertetése, folyamatos lejáratásának megszüntetése, de mindenekelőtt magának a demográfiai katasztrófa és a nemi erkölcs megváltozása közötti összefüggésnek a tudatosítása, a kérdéskör tabuk és politikai korrektség előírta öncenzúra nélküli, nyílt párbeszédben történő megvitatása, hogy a nyugati társadalom még időben eldönthesse, akar-e tartósan fennmaradni, vagy a jelenleg élők egyéni szabadságát akkora értéknek tartja, amelyért még a szabadság feltételeinek újratermelését is képes feláldozni.



¹⁰¹ Hiszen csupán arra kellene rámutatni, hogy objektív oksági összefüggések állnak fenn ilyen és ilyen szexuális magatartás és családmodell tömeges elfogadottsága és a népesség reprodukciójának mind mennyiségileg, mind a szocializáció minőségét tekintve kielégítő volta között. Persze egy sebezhető pont maradna: a tények és értékek közötti szakadék, hiszen még ha fennállnak is ezek az oksági összefüggések, mondhatja valaki, hogy ezeket elismeri, de számára nem érték a népesség újratermelése, az ő saját „jó”-konceptiójában nem szerepel a civilizációnk fenntartására való törekvés. Erről bővebben: Turgonyi: *Etika*, 11-20. és 102-112. o. ill. Turgonyi Zoltán: Van-e élet Sade után? Avagy: a természet közömbösebb, mint gondolnánk, in Szántó Veronika (szerk.), *A szabadság iskolája*, Budapest: L'Harmattan, 2014, 251-261. o.