

AZ ÁLLAM SEMLEGESSÉGE*

ÚJABB NEKIFUTÁS

A demokrácia hívei többnyire egyetértenek abban, hogy az állam nem kényszeríthet rá a polgáira olyan életvitelt, amely ellentétes a saját felfogásával. Széles körű egyetértés övezi azt az állítást is, mely szerint az állami aktusok igazolása nem nyugodhat szent könyveken. E tételeket gyakran úgy fogalmazzák át, hogy az állam semleges kell legyen a jó élet kérdéseiben, vagy hogy az állami aktusok igazolása semleges kell legyen az alapvető meggyőződések vitájában. De hozzáad-e bármi lényegeset a „semleges” szó az eredeti megfogalmazáshoz? Összeköti-e valamiféle közös elv – az állam semlegességének elve – a közös kifejezés segítségével átfogalmazott megállapításokat? Ha a válasz igenlő, miben állnak a semlegességi elv normatív következményei? Mi az alapja? Melyek azok a dolgok, amelyek tekintetében az elv hatálya alá tartozó aktusoknak semlegeseknek kell lenniük? E kérdések megválaszolásához a *semlegesség elméletére* van szükség.

A semlegesség elméletének természetes otthona a liberális hagyomány. A liberalizmus kezdettől fogva hajlott a semlegességi elv helyeslésére. Ám az elmélet rendszeres kifejtése az 1970-es, 80-as évekig várattott magára, amikor John Rawls és mások újrafogalmazták a liberális politikai filozófia alapjait.¹

Miközben néhány konkrét semlegességi ítélet széles körben elfogadottá vált, a semlegesség liberális tana éles kritikai reakciókat váltott ki. A kritikusok egy része a semlegességi elvet annak bizonyítékaként utasította el, hogy az egyén, a társadalom és a politika liberális felfogása alapvetően elhibázott.² Mások azért támadták az elvet, mert ez szerintük a liberalizmus valódi mondandójának félreértelmezésén alapul.³ A vita az elmúlt évtizedben alábbhagyott, anélkül azonban, hogy valamiféle irányadó felfogás fe-

lülkerekedett volna. Az állam semlegessége továbbra is megosztja a politikai elmélet művelőit. Tanulmányom áttekinti a semlegességi elmélet főbb tételeit, és megkísérli feltárni a köztük lévő összefüggéseket. Megvizsgálja az elmélettel szembeni főbb ellenvetéseket, és javaslatot tesz az eredeti elmélet revíziójára, mely az elgondolást védhetővé teszi.

I.

ELŐZETES MEGÁLLAPÍTÁSOK

A semlegesség sajátosképpen politikai elv. A személyes morál nem kötelezi a hatálya alatt állókat (az egyéneket) semleges magatartásra abban az értelemben, ahogyan a politikai morál semleges magatartásra kötelezi a hatálya alatt állókat (az államot, illetve az állami tisztségek betöltőit, amikor hivatalos minőségükben járnak el). Így például a személyes morál nem tiltja, hogy segítsünk valakit vállalkozásának kivitelezésében, ha azt értékesnek tartjuk, miközben megtagadjuk a segítséget olyan vállalkozásoktól, amelyeket nem értékelünk.

A semlegesség viszonylagos attribútum. Valamely cselekedet mindig két (vagy több) dolog – mondjuk X és Y – viszonyában semleges. De mi mindenre vonatkozhat X és Y? Annyit máris leszögezhetünk, hogy nem akármire. Először is, ha akármire vonatkozhatna, akkor a semlegességi elv önmagára is vonatkoztatható lenne. Elvárna tehát, hogy az állam legyen semleges abban a kérdésben, hogy eleget tegyen-e a semlegességi elvnek vagy ne tegyen neki eleget. Ez önellentmondásos követelmény volna.

Másodszor, a semlegesség nem az egyedüli elv, amelyet az államoknak ki kell elégíteniük. Az ál-

* Az itt következő tanulmány, amelyet az Oxford Encyclopedia of Constitutional Law számára írtam, *Az állam semlegessége* című, 1997-ben az Atlantis Kiadónál megjelent könyvem címadó fejezetének gondolatait folytatja. Két tekintetben tér el attól a munkától: fogalmi megkülönböztetései – reményeim szerint – pontosabbak, megközelítése pedig általánosabb. 2011 tavaszán megvitatta a berlini Humboldt Egyetem Jog és vallás kollokviuma, valamint a budapesti Közép-európai Egyetem Jogi, Politikai és Morálfilozófiai Olvasóköre. Köszönettel tartozom a résztvevőknek, különösen Mattias Kummnek, Christoph Möllersnek, Miklósi Zoltánnak és Andrés Molesnek értékes észrevételeikért. Külön köszönet illeti Samuel Schefflert azért a rendkívül termékeny beszélgetésért, amelyet 2010 őszén a New York-i Egyetemen folytatunk a VII. szakasz témájáról.

lam magatartását korlátozó normatív elveknek azonban összhangban kell lenniük egymással; nem szabad előfordulnia, hogy az egyik teljesítése kizárja egy másik teljesítését. Ha azonban a semlegességi elv hatálya kiterjedne a többi érvényes politikai elvre, akkor kizárná a teljesítésüket. Előírná például az államnak, hogy egyaránt legyen semleges az egyenlő bánásmód elve és ennek az elvnek a tagadása iránt.

De vajon ezen túl minden másra kiterjed-e a semlegességi elv? Ez nem fenyegetné a konzisztenciáját, viszont így annyira sokat markolna, hogy az előírásait lehetetlen volna megindokolni. Olyan elméletre van szükség tehát, amely a semlegesség hiányát meghatározott, specifikus vonatkozásokban kifogásolja.

A kérdés ilyenformán úgy szól, hogy milyen esetekben kifogásolható a semlegesség hiánya.

További kérdés, hogy milyen tekintetben vár el semlegességet az állami aktusoktól a semlegességi elv. Az egyik lehetőség, hogy *következményeik* semlegességét kívánja meg, a másik, hogy *indoklásuk* vonatkozásában kíván tőlük semlegességet. Egy jogszabály akkor semleges a következmények terén X és Y iránt, ha nincs hatással X és Y relatív helyzetére, az indokok terén pedig akkor, ha az indoklásban nem játszik szerepet X és Y rangsorolása. Ám az így értelmezett semlegesség tarthatatlan követelmény. Sokan gondolják, hogy az olyan törvény, amely a vállaltan meleg identitású egyéneket kizárja a katonai szolgálatból, kifogásolhatóan nem semleges. Most tételezzük fel, hogy a katonák szexuális orientációja iránti semlegesség érdekében visszavonják a tilalmat. Ennek következtében előre látható módon megváltozik a heteroszexuális és homoszexuális katonák aránya, és így a törvényt módosítás megsérti a következmények semlegességét. Ez azonban mellett szólna, nem ellene.

Milyen indokokra vonatkozik az indokolás semlegessége? Elvben kétféle indokra vonatkozhat: egyfelől arra, amelyet a törvényjavaslat betérjesztője ad elő, illetve amely a javaslat vitájában kibontakozik, másfelől a lehető legjobb indoklásra, amelyet a törvény mellett föl lehetne hozni. Az előző esetben a *szándék semlegességéről*, a második esetben az *igazolás semlegességéről* szokás beszélni. A szándék semlegessége azt jelenti, hogy valamely törvényt vagy közpolitikai programot, amely nem egyformán előnyös A és B számára, nem azzal a szándékkal hoznak meg, hogy az A és a B meggyőződéseire vagy életmódjukra vonatkozó értékítéletek alapján osszák el az előnyöket és hátrányokat. Ezzel szemben az igazolás semlegességéről beszélünk, amikor valamely törvény vagy közpolitikai program, amely nem egyformán előnyös A és B számára, kielégítően iga-

zolható az A és B meggyőződéseiről vagy életmódjáról alkotott értékítéletekre hivatkozva.

A törvényt megszavazó képviselők tényleges szándéka többnyire nehezen kikövetkeztethető, és nem létezik egyetlen kitüntetett szabály, amely a sok-sok képviselői szándékot valamilyen egyedül lehetséges kollektív szándékká összegezné. Ráadásul az, hogy egy törvény mögöttes szándéka nem felel meg a semlegességi elvnek, nem okvetlenül kompromittálja a törvényt, ha adható számára semleges igazolás. Ezért a semlegességi elv által megkövetelt semlegességet az igazolás semlegességével szokás azonosítani.⁴

Ez többnyire rendben is van; ám a jogalkotói szándék semlegességének hiánya olykor abban az esetben is kifogásolhatóvá teszi a törvényt, ha meggyőző, semleges igazolás adható neki. Így például előfordul, hogy egy törvény, amelynek a rendelkező része semleges módon igazolható, preambulumban bántóan nem semleges kijelentéseket tesz. Az ilyen helyzetek kezelésének egyik lehetséges módja, hogy az alkotmányos vizsgálatra felhatalmazott testület ugyan nem semmisíti meg a törvényt, ám arra utasítja az alsóbb bíróságokat, hogy a preambulomot hagyják figyelmen kívül.

Végül néhány szót a semlegességi elv *elméleti státuszáról*. Némelyek alapvető princípiumnak tekintik a semlegességi elvet, olyan princípiumnak tehát, amely más elveket megalapoz, maga viszont nem feltételez még alapvetőbb elveket. Bruce Ackerman szerint például az igazságosság elveit a polgárok közti párbeszéd generálja; ám a dialógus csak akkor vezethet tartalmas és erkölcsileg vállalható elvekhez, ha a megengedett érvek köre korlátozott, s a korlátot a semlegesség követelménye állítja fel.⁵ Így tehát a legitim államokat a semlegességi korlát kötelezi el az egyenlőség, a tolerancia és az egyéni jogok egy bizonyos felfogása mellett. Ronald Dworkin ezzel szemben azt állítja, hogy a semlegesség elve származtatott elv; arra az alapvetőbb elvre támaszkodik, mely szerint az államoknak minden polgárukat egyenlő személyként kell kezelniük.⁶

A semlegesség végső princípium rangjára emelése zavaró következményekkel jár. Fölébreszti a gyanút, hogy a semlegesség eszméje olyan embereknek való, akiknek nincsenek meggyőződéseik. S ráadásul kiüresíti a semlegesség fogalmát, megfosztja az eszközöktől, amelyek segítségével értelmes különbség tehető a megengedhető és a kifogásolható módon nem semleges állami aktusok között.

A jelen tanulmány a semlegességi elvet származtatott elvként kezeli. Kiinduló normatív feltevése szerint a semlegességi elv a polgárok alapvető morális egyenlőségének tételén nyugszik, azon-

a tézisen tehát, hogy az államnak minden polgára iránt egyenlő tiszteletet és figyelmet kell tanúsítania: mind abban, ahogyan bánik velük, mind pedig abban, ahogyan beszél róluk és hozzájuk. Feltételezi továbbá mint általános tapasztalati adottságot, hogy a modern demokráciák polgárait mélyreható, széles körű és elhúzódó világnézeti, életfelfogásbeli nézetkülönbségek osztják meg. E nézetkülönbségek mélyreható voltán azt értem, hogy végső – valósi, metafizikai, episztemológiai, erkölcsi, életfelfogásbeli – meggyőződésekre vonatkoznak.

A semlegesség liberális koncepciója, ahogyan azt az 1970-es és 80-as években kidolgozták, egy kétágú elvet állít fel. Egyik ága az a tétel, mely szerint bármely állami aktus kifogásolhatóan nem semleges, ha állampolgárok közt világnézetükről vagy életfelfogásukról alkotott (kontroverzális) értékítéletek alapján tesz különbséget. A másik ágat alkotó tétel úgy hangzik, hogy valamely állami aktus kifogásolhatóan nem semleges, ha tényleges indoklása vagy lehetséges igazolása olyan érvekre hagyatkozik, amelyek helytálló voltát nem mindenkinek kell elfogadnia.

A II. és III. szakasz ezt a két követelményt tárgyalja. A IV. szakasz a semlegesség liberális koncepciója ellen felhozott főbb kifogásokat mutatja be. Az V. és VI. szakasz a semlegességi elv továbbfejlesztését javasolja, a felmerült kifogásokra válaszul. A VI-II. szakasz a vallási semlegesség speciális kérdésével foglalkozik.

II. SEMLEGESSÉG MINT DISZKRIMINÁCIÓMENTESSÉG

A semlegességi elv liberális képviselői hajlamosak azonosítani a kifogásolhatóan nem semleges állami aktusok paradigmáját azzal az esettel, amikor az állam valamilyen meghatározott életvitelre kényszeríti polgárait azon az alapon, hogy az értékesebb, mint amelyet maguktól folytatnak. Ám amikor azt próbálják elmagyarázni, hogy miért megengedhetlen mások életét kényszer útján jobbítani, akkor nem a semlegességhez, hanem valamilyen más elvhez nyúlnak vissza. A kényszer elfogadhatatlan eszköz a másik ember életének jobbá tételére, érvel Ronald Dworkin, mivel „nem lehet valakinek az életén jobbítani szembeszállva az illető meggyőződésével, mely szerint az, amire rákényszerítik, nem jó”.⁷ Ez az érv az ellen emel kifogást, hogy olyan életvitelre kényszerítsünk embereket, amelyet ők maguk nem tartanak jónak. Ezt nevezzük paternalizmusnak. Másutt azonban Dworkin egy másik értelme-

zést javasol a semlegesség számára: „Az embereknek joguk van ahhoz, hogy ne szenvedjenek hátrányt a társadalmi javak és lehetőségek elosztásában – beleértve a büntetőjog által nekik megengedett szabadságjogokat – azon az alapon, hogy az állami tisztviselők vagy polgártársaik vélekedése szerint alávaló vagy téves az érintettek saját felfogása arról, hogy mi a jó életvitel a maguk számára.”⁸ Az állam e felfogás szerint akkor cselekszik kifogásolhatóan nem semleges módon, amikor pusztán az életmódjukról alkotott ítélet alapján sújt hátránnyal embereket. A hátrány természetesen oly módon is előállhat, hogy kényszerrel alkalmazva leszűkítik az érintettek előtt álló lehetőségeket, de a kényszer nem szükséges feltétele az így felfogott hátrányokozásnak. Ebben az értelmezésben a semlegességi elv azt követeli az államtól, hogy senkit ne részesítsen sem előnyben, sem hátrányban pusztán azon az alapon, hogy hivatalos rangra emeli a jó élet valamilyen felfogását. Ez egy sajátos diszkriminációellenes elv, olyan elv tehát, amely a hátrányos megkülönböztetés egy bizonyos típusát tiltja.

Összehasonlításként vegyük szemügyre a faji megkülönböztetést. A faji hovatartozás nem szolgálhat értékítélet alapjául. Amikor tehát vélt vagy valós faji jellegzetességek alapján megkonstruált társadalmi csoportok tagjai közt tesznek különbséget csoport-hovatartozásuk alapján, a megkülönböztetés vagy önkényes, azaz minden alapot nélkülöz, vagy pedig előítéleten alapul. Más természetű a probléma, ha valakit vallási felfogása miatt részesítenek előnyben vagy hátrányban. A vallásos hit, a vallással szembeni attitűd – a faji hovatartozástól eltérően – nem olyasmi, ami ne lehetne értékítélet tárgya. Az ilyen értékítélet is lehet előítéletes, persze. De nem elkerülhetetlenül az. A semlegességi elv nem feltételezi, hogy a hivatalos értékítélet előítéletes; ha előítéletes, akkor további problémával van dolgunk. A semlegességi elv akkor is kifogásolja a hátrányos megkülönböztetést, ha a hátránnyal sújtott ember vallásos attitűdje vagy életvezetése valóban értéktelen. Mi a rossz az ilyen hátrányokozásban?

Közelítsünk a kérdéshez onnan, hogy mi a rossz a paternalista intézkedésekben. A paternalizmus az a baj, hogy elbitorolja az egyén jogát és felelősségét, hogy ő maga döntse el, mit kezd az életével. A nem semleges intézkedések bizonyos értelemben ugyanezt a jogot és felelősséget vonják el, bár az összefüggés itt némileg bonyolultabb. Ha mindenki a saját elképzelése szerint alakíthatja életét, akkor céljai megvalósításának árát a többi ember választásai fogják rögzíteni. Tegyük fel például, hogy legfőbb célom egy hatalmas templomot emelni az isten tiszteletére. Minél több ember osztja ugyanezt

a célt, annál kevesebbe fog nekem kerülni a megvalósulása, és fordítva: minél kevesebben osztoznak a célomban, annál többbe kerül nekem. Ha a vallási közösségem létszáma egy bizonyos kritikus szint alá csökken, akkor az ár megfizethetlenné válik. Általánosan fogalmazva: amíg az emberek szabadon választhatják meg életmódjukat, terveiket és vállalkozásaikat, az egyén preferált tevékenységeinek ára mások döntéseinek függvényében változik.

Tegyük fel, hogy az emberek preferenciái súlyosan igazságtalan erőforrás-eloszlás körülményei közt formálódnak, vagy hogy alakulásukat kényszer, illetve manipuláció befolyásolja. Ilyen helyzetekben igazolható lehet az állami beavatkozás, feltéve, hogy célja az igazságosabb elosztás felé való elmozdulás vagy a kényszer és manipuláció kiküszöbölése. Az olyan beavatkozás viszont, amelynek az értékesnek ítélt életprogramok megvalósítására való ösztönzés vagy a kevésbé értékesnek ítélt életprogramoktól való eltántorítás célja ad értelmet, nem igazolható, mert eltéríti a személyes életvezetés költségeit attól, amilyenek akkor lennének, ha – igazságos viszonyok közt hozott – autonóm döntések következményeként állnának elő. Tegyük fel, hogy az állam úgy dönt, részt vállal a templomépítés költségeiből, mert isten imádása a jó élet alapvető összetevői közé tartozik. Ily módon a terhek egy részét áthárítja azokról, akik akarják a templomot, azokra, akik nem akarják, de adófizetőként hozzá kell járulniuk, megsértve ezzel az egyenlő bánásmód elvét – vagy az elvnek azt a komponensét, amely szerint az államnak mindenkivel az önálló életvezetéshez fűződő jogát és felelősségét tiszteletben tartva kell bánnia, vagy azt a komponensét, amely szerint intézkedései meghozatalakor mindenki érdekeit egyenlő figyelemmel kell mérlegelnie, vagy pedig mindkettőt egyszerre.

A semlegességi elv hatálya egyszerre tágabb és szűkebb, mint az antipaternalista elvé. Tágabb, mivel olyan állami aktusokra is kiterjed, amelyek anélkül okoznak hátrányt valakinek, hogy kényszer alkalmazásával szorítanák meg választási lehetőségeiket. Szűkebb, mert az államra, illetve az államon keresztül cselekvő politikai közösségre korlátozódik, míg az antipaternalista elv hatóköre nemcsak a politikai morálra terjed ki, hanem a személyes erkölcsre is. Dworkin megfogalmazása szerint „senki sem teheti jobbá mások életét oly módon, hogy akaratuk és meggyőződésük ellenére viselkedésük megváltoztatására kényszeríti őket”.⁹ Ez olyasvalami tehát, amit magánszemélyként sem tehetünk meg. Magánszemélyként azonban megtehetjük, hogy támogatunk valamilyen értékes vállalkozást, míg egy másikat nem részesítünk támogatásban, csak mert az előbbit

értékeljük, az utóbbit pedig nem. És nem kell zavarba ejtsen, hogy ezáltal – ha mégoly csekély mértékben is – befolyásoljuk a különböző személyes programok relatív költségeinek alakulását.

III. SEMLEGESSÉG MINT KÖZÖS ALAPOK

Az állam semlegességéről zajló vita kereteit John Rawls nagy hatású művei, *Az igazságosság elmélete* és a *Politikai liberalizmus* jelölik ki, bár maga a kifejezés *Az igazságosság elmélete*-ben egyáltalán nem jelenik meg, és a *Politikai liberalizmus*-ban is csak elvétve bukkan fel.

Az igazságosság elmélete a semlegesség mint diszkriminációmentesség felfogását rögzíti. Hangsúlyozza, hogy „[a]z igazságosság elvei minden olyan személyre kiterjednek, aki racionális életprogramot alkot, bármi legyen is annak tartalma”.¹⁰ Ezek az elvek az általános használatú „elsődleges javak” elosztását szabályozzák, az egyénekre bízva, hogy – az elsődleges javakból való igazságos részesedésük korlátai közt – kialakítsák, módosítsák és megvalósítsák személyes életprogramjukat. Az igazságosság elvei „nem tartalmazzák az egyéni célok értékalapú rangsorolását”,¹¹ és nem köteleződnek el konkrét életprogramok vagy a jóra vonatkozó felfogások mellett.¹² Amiből egyenesen következik, hogy az államnak senkit nem szabad hátrányba hoznia pusztán az illető életfelfogásáról alkotott értékítélet alapján. Ily módon értelmezve a semlegességi elv azt követeli az államtól, hogy a jó életről alkotott elgondolások versenyében legyen semleges.

A *Politikai liberalizmus* két további fontos megfontolással egészíti ki ezt az értelmezést. Először is megkülönbözteti a méltányos és ésszerű gondolkodású emberek közt is óhatatlanul előálló nézetkülönbségeket azoktól a nézetkülönbségektől, amelyek abból származnak, hogy valamelyik – vagy akár az összes – fél gondolkodása híján van a belátásra való készségnek, ideértve az arányérzéklet akár a személyes kockázatvállalás terén, akár abban, hogy mekkora terheket kívánunk másokra hárítani saját céljaink követése során, a hajlandóságot, hogy tetteinket mindazok számára igazoljuk, akik a következményeket viselni kényszerülnek, annak felismerését, hogy az igazolás során nem mindig tudunk kényszerítő erővel érvelni álláspontunk mellett, valamint az általunk helytelenített életfelfogások és életvezetési módok iránti toleranciát.¹³ Azokat a nézetkülönbségeket, amelyek belátási készséggel bíró emberek közt is óhatatlanul létrejönnek és tartósan fennma-

radnak, Rawls nyomán *jóhiszemű nézetkülönbségeknek* fogom nevezni.¹⁴ A *Politikai liberalizmus* azon életfelfogások között kívánja meg a diszkriminációmentességként értelmezett semlegességet, amelyek jóhiszemű nézetkülönbségek tárgyai. Felkínál egy nyílt végű listát a „belátással bíró emberek közti nézeteltérések” forrásairól (ezeket az *ítéletalkotás nehézségeinek*¹⁵ nevezi): a vitás ügyekre vonatkozó bizonyítékok nehezen értékelhetők; még ha egyetértés volna is abban, hogy egy adott ügy megítélése szempontjából milyen megfontolások relevánsak, abban már nincs egyetértés, hogy ezek milyen súllyal esnek a latba; fogalmaink általában, és különösen az erkölcsi fogalmaink, bizonytalan körvonalaúak és úgynevezett nehéz eseteket generálnak.¹⁶

Másodszor, a *Politikai liberalizmus* szerint valamely állami aktus – akár maga után vonja az előnyök és hátrányok egyenlőtlen elosztását, akár nem – kifogásolható, ha igazolása olyan indokokon alapul, amelyekről nem mondható el, hogy ha valakiben megvan a belátásra való készség, akkor el kell fogadnia közös alapnak. Az ilyen igazolás ugyanis megsérti azt, amit a legitimitáció liberális elvének nevezhetünk. Ez az elv a következőket mondja ki: senkit nem lehet alávetni az állam kényszerítő hatalmának, ha nem igazolják számára az állam kényszeralkalmazási igényét. Ahhoz, hogy egy állam legitim kényszermonopóliummal rendelkezzen, nem elegendő, hogy igaz megfontolások szóljanak a kényszer alkalmazására és monopolizálására támasztott igénye mellett. Ezeknek az érveknek mindenki számára elfogadhatóknak kell lenniük, aki kényszerítő hatalmának alá van vetve. A tény, hogy az állampolgárok sokaságát szinte mindenre kiterjedő, mély nézetkülönbségek osztják meg, komoly nehézség elé állítja azokat, akik a legitimitáció liberális elvét elfogadják. A kényszermonopóliumra támasztott igény ugyanis csak akkor igazolható valaki számára, ha az illető osztja az igazolást megalapozó indokokat: ha tehát az igazolás közös alapokon nyugszik.¹⁷ Ha viszont az alapul szolgáló indokok mélyen megosztják a feleket, akkor a közös alapok feltétele nem teljesül.

A *Politikai liberalizmus* úgy kívánja kezelni ezt a nehézséget, hogy különbséget tesz szorosan vett „politikai elgondolások” és „átfogó doktrínák” között. E megkülönböztetés értelmében valamely doktrína akkor számít többé-kevésbé átfogónak, ha a politikán túli világnézeti kérdésekre vonatkozó feltételezéseket tartalmaz: olyan feltételezéseket, amelyek a teológia, a metafizika, az episztemológia, a személyes morál, az életvezetés etikája körébe tartoznak. Ezzel szemben szoros értelemben politikai jellegű valamely elgondolás, ha tárgya nem terjed túl a társadalom alapstruktúráján – mindenekelett kény-

szert alkalmazó intézményein.¹⁸ Az átfogó doktrínák általában a belátásra való készséggel bíró emberek közt is mély nézetkülönbségeket váltanak ki. Ám a szűken értelmezett politikai indokok kapcsán a *Politikai liberalizmus* szerint elvárható, hogy felette álljanak a belátásra való készséggel bíró emberek jóhiszemű vitáinak. Az állami aktusok indokolása ezek szerint akkor felel meg a legitimitás liberális elvének, ha az átfogó doktrínák vitáiban semlegesnek bizonyul, és kizárólag szűken vett politikai megfontolásokkal operál. De ha a liberalizmus ebben az értelemben is semlegességet követel az államtól, akkor *magát e követelményt* is képesnek kell lennie semleges módon igazolni. Maga a semlegességi követelmény is meg kell feleljen a normának, amelyet a többi követelménnyel szemben állít fel: olyan alapokon kell nyugodnia, amelyeket senki nem vethet el, ha rendelkezik a belátásra való készséggel.

Mi következik ebből? A liberalizmust hagyományosan átfogó doktrínaként tartják számon; politikai alapvetései az egyéni autonómiáról, valamint az emberi önmegvalósításról alkotott etikai elgondolásokra támaszkodnak. Az „átfogó liberalizmus” azonban – mint minden átfogó doktrína – kontroverzális felfogás, s így nem tud eleget tenni a legitimitáció liberális elvének. Ezért a legitimitáció liberális elve csak úgy teljesülhet, vonja le Rawls a konklúziót, ha a liberalizmus feladja azt az igényét, hogy a jó élet etikájára is kiterjedő – „átfogó” – doktrínát nyújtson és szűken vett politikai elgondolásként határozza meg magát. Vagy önmagára is alkalmazza az átfogó doktrínákkal szembeni semlegesség elvét, vagy egy lesz a „szektárius tanok” sorában. Félre kell tennie politikai elveinek metafizikai, episztemológiai, etikai stb., alapjait; felfogásának igazolása során semmi másra nem hivatkozhat, mint „a demokratikus társadalom nyilvános politikai kultúrájában gyökerező vélekedésekre.”¹⁹ Innen az elnevezés: „politikai liberalizmus.” Rawls reményei szerint a politikai liberalizmus különleges pozíciót foglalhat el a szabadságelvű, alkotmányos demokráciákban virágzó „átfogó doktrínákhoz” képest: fölébe emelkedhet a versengésüknek, lehetővé téve, hogy a polgárok – miközben rivális életfelfogások, vallási, világnézeti meggyőződések osztják meg őket – kölcsönös tiszteletben éljenek együtt.

Fentebb azt írtam: ahhoz, hogy egy állam legitim kényszermonopóliummal rendelkezzen, nem elegendő, hogy igaz megfontolások szóljanak a kényszer alkalmazására és monopolizálására támasztott igénye mellett. Rawls valójában többet kíván mondani ennél. Szerinte az igazság nem csupán nem elégséges, nem is szükséges feltétele a politikai legitimitációnak. Az igazság kérdése maga is megoszt: sokan vélik

úgy – belátási készséggel bíró emberek –, hogy semmilyen állítás, még többen, hogy semmilyen normatív elv vagy értékítélet nem lehet igaz. Az igazsággal szembeni szkepticizmus cáfolata tehát nem tartozhat az állami kényszermonopólium igazolásának feltételei közé. A politikai liberalizmus nem léphet fel azzal az igénnyel, hogy a helyesen berendezett társadalom igaz elmélete; csupán arra szabad törekednie, hogy az igazságos együttműködés feltételeit kereső egyének megegyezhessenek az elveiben. Rawls kifejezésével élve: „a politikai elmélet megvan az igazságra vonatkozó elképzelés nélkül”.²⁰

Összegezve: a *Politikai liberalizmus* szerint az egyenlő bánásmód követelményéből egy kétágú semlegességi elv következik. Egyik ága az a norma, amely megtiltja az államnak, hogy polgárai közt meggyőződéseik és életfelfogásuk alapján tegyen különbséget. Másik ága azon a megfontoláson nyugszik, mely szerint az állami aktusok igazolásának közös alapokra kell épülnie: mivel az átfogó doktrínák nem szolgálhatnak közös alap gyanánt, ezért – így Rawls – vitáikban az igazolásnak semlegesnek kell lennie.

A két semlegességi követelmény tartománya más és más. A semlegesség mint diszkriminációmentesség arra vonatkozik, hogy az állam hogyan *bánik* a polgáraival. A semlegesség mint közös alapok arra vonatkozik, hogy az állam hogyan *beszél* hozzájuk, illetve róluk.

IV. ELLENVETÉSEK A SEMLEGESSÉG ELMÉLETÉVEL SZEMBEN

A semlegesség itt vázolt, liberális elgondolása hatalmas vitákat váltott ki. A fő ellenvetések két helyről érkeztek: a magukat kommunitáriusnak,²¹ valamint perfekcionista²² nevező kritikusoktól. E tanulmány céljai nem teszik szükségessé, hogy a vita történetében elmélyedjünk. Elegendő vázolni azokat a főbb érveket, amelyek elkerülhetetlenné teszik a semlegességi elv alapos újragondolását.

Nézzük először a semlegesség elvével mint a diszkrimináció egy sajátos válfaját tilalmazó elvvel szembeni legsúlyosabb ellenvetést. Emlékeztetőül: a semlegesség mint diszkriminációmentesség azt írja elő, hogy az állam senkit nem sújthat hátránnyal azon az alapon, hogy az illető meggyőződése, az életvezetésével kapcsolatos preferenciái helytelenek. Ez az előírás hallgatólágoosan feltételezi, hogy az egyéni preferenciák a társadalmi interakcióktól függetlenül rögzültek: ők maguk nem, legföljebb a költségeik változnak, ha módosulnak a társadalmi

interakciók feltételei. Csakhogy az egyének nem a semmiből alakítják ki a jóról alkotott felfogásukat: társadalmi környezetükből, az ott burjánzó kulturális formákból és gyakorlatokból merítenek. Az interakciók feltételeiben bekövetkező változások módosítják a környezetet is; a környezet változásai pedig nem csak az egyéni célok megvalósításának költségeit módosítják: magukban a preferenciákban is változásokat okoznak. Ha az állam úgy dönt, hogy a kulturális környezet befolyásolásával elősegíti értékes preferenciák terjedését és értéktelen preferenciák visszaszorulását, s ha beavatkozásának következtében a preferenciák szerkezete valóban módosul, akkor egész egyszerűen értelmetlenség kijelenteni, hogy akinek a preferenciái mások voltak a beavatkozás előtt, mint az után, azt hátrány érte, mivel *korábbi* preferenciáinak kielégítése a *későbbi* helyzetben költségesebb volna, mint eredetileg volt.

Támadható volna a beavatkozás, persze, ha a preferenciák kényszer vagy manipuláció hatására változnának. Ám ez nem semlegesség alapú kritika volna. Ha viszont az állam csupán korábban nem elérhető kulturális opciókat bocsát polgárai rendelkezésére, autonóm belátásukra és döntésükre bízva, hogy módosítják-e preferenciáikat, akkor nem világos, hogy a semlegesség mint diszkriminációmentesség elve hogyan vonatkozhatna egyáltalán a változó preferenciákra és milyen alapon tilalmazná az állam lépéseit. Összegezve: erkölcsileg megengedett, hogy az állam olyan célok szolgálatába állítsa intézményeit, amelyeket Rawls perfekcionista²³ jellemez, azaz „a kiemelkedő emberi teljesítményeket [segítse elő] a kultúra különböző megnyilvánulási formáiban”.²³

Lássuk most a semlegesség mint közös alapok elgondolásával szembeni fő ellenvetést. Rawls javaslata, hogy a liberalizmus mindenféle átfogó doktrínától elválasztva határozza meg magát, arra a hallgatólágoos feltételezésre épít, hogy a belátásra való készséggel felruházott emberek – jóllehet az „ítéletalkotás nehézségei” gátolják őket abban, hogy a politikán túli kérdésekben egyetértésre jussanak – az igazságosság politikai elveiben mégiscsak képesek megegyezni egymással. Ám az „ítéletalkotás nehézségei” (a bizonyítékok elégtelensége, a fogalmi határok elmosódottsága stb.), ahogyan ezeket Rawls körülírja, nincsenek az átfogó doktrínák sajátosságaihoz kötve. Ha a politikán túli kérdésekben szenvedélyes vitákra adnak alkalmat, akkor nem világos, miért ne adnának alkalmat szenvedélyes vitákra a politikai elvek mibenlétének és követelményeinek kérdéseiről is.²⁴

Elő pillantásra úgy tűnhet föl, a *Politikai liberalizmus*nak van válasza erre az ellenvetésre. Az alkotmányos demokrácia biztosította szabadság egymás-

sal vitában álló átfogó doktrínák burjánzását teszi lehetővé, ám ami a politikai elveket illeti, e doktrínák – legalábbis azok, amelyeket a belátásra való készséggel felruházott emberek magukévá tehetnek – valamiféle közös álláspont felé konvergálhatnak. Ezt a jelenséget nevezi Rawls, elhíresült fordulatával, „átfedőleges konszenzusnak”.²⁵ Ha az átfedőleges konszenzus hipotézise helytálló, akkor a „ítéletalkotás nehézségei” nem okoznak megoldhatatlan nehézséget a politikai liberalizmusnak. Bár jóhiszemű nézetkülönbségek széles körben keletkeznek, a politikai alapelvek mentesek tőlük.

Ez az elgondolás, mint láttuk, feltételezi, hogy a politikai elvek tartalma (az átfedőleges konszenzus tárgya) könnyen és egyértelműen elválasztható a politikán túli, „átfogó” nézetektől (a mély véleménykülönbségek tárgyaitól). Csakhogy az elválaszthatóság feltételezése, úgy tűnik, figyelmen kívül hagyja, hogy a politikai alapelvek csak addig élveznek valamiféle konszenzust, amíg nagyon elvont szinten fogalmazzák meg őket. Nem merő történelmi esetlegesség, hogy a nagy, mértékadó alkotmányok alapjogi meghatározásai rendkívül absztraktak. Ez teszi lehetővé, hogy a polgárok egymást követő nemzedékei és egyazon időben élő sokaságaik közös alkotmány alatt éljenek, s azt valamennyien a sajátjuknak tekinthessék, dacára az őket megosztó mély nézetkülönbségeknek. Az absztrakció segítségével biztosított konszenzusnak azonban ára van. Az absztrakt elvek önmagukban nem nyújtanak egyértelmű választ arra a kérdésre, hogy milyen válasz következik belőlük konkrét körülmények közt felmerülő konkrét kérdésekre. Ennek eldöntése értelmezést tesz szükségessé, az értelmezés munkája pedig nem végezhető el kiegészítő premisszák igénybe vétele nélkül. S honnan máshonnan vehetné e premisszákat az értelmező, mint azon további elvek köréből, amelyeket szintén helyesnek tart? Hisz az értelmezésnek – egyebek közt – épp azt kell megmutatnia, hogy a vizsgált elv jól illeszkedik a többi elv, norma és értékítélet rendszerébe, támogatást kap tőlük és támogatja őket. Mihelyt kezdetét veszi az absztrakt elvek értelmezése, a szűken vett politikai elmélet az „átfogó doktrínákból” merített kiegészítő premisszák sokaságát szippantja magába, rá van utalva ezekre, nélkülük nem működőképes.²⁶

Így hát a kísérlet, hogy a politikai liberalizmust valamilyen magasabb szintre, a versengő „átfogó doktrínák” fölé emeljék, nem lehet sikeres. A liberalizmus nem léphet föl azzal az ígérennyel, hogy pártatlan döntőbíró legyen a számtalan „szektárius tan” vitájában. Politikai elmélete szükségképpen a vitott tanok egyike. Viszont cserében nem kell – nem is szabad – feladnia álláspontját, mely szerint az er-

kölcsileg vállalható politikai berendezkedés *igaz* elmélete.²⁷

Ha mindez megállja a helyét, akkor a legitimitáció – és vele a semlegesség mint közös alapok – elve alapos módosításra szorul.

V.

MÉG EGYSZER A SEMLEGESSÉGRŐL MINT DISZKRIMINÁCIÓMENTESSÉGRŐL

A semlegesség mint diszkriminációmentesség elgondolásával szembeni fő ellenvetés úgy szól tehát, hogy az állam módosíthatja az egyéni életvezetés lehetőségterét – értékes lehetőségeket teremtve, háttérbe szorítva az értéktelen opciókat –, miközben senkit nem sújt hátrányokkal pusztán azon az alapon, hogy életfelfogása helytelen vagy rossz. Az ilyen, perfekcionista nevezett intézkedések, mint láttuk, azért kerülhetik ki az életvitel szerinti diszkrimináció csapdáját, mert az életfelfogások együtt változnak a társadalmi és kulturális környezetben végbemenő változásokkal.

A semlegesség mint diszkriminációmentesség elve, ahogyan azt korai képviselői nyomán összefoglaltuk, magában foglalja, hogy az állam perfekcionista célzatú intézkedései *mindig* elfogadhatatlanok. A vele szemben megfogalmazott ellenvetés viszont arra fut ki, hogy a perfekcionizmus önmagában *soha* nem elfogadhatatlan. Feltéve, hogy a kulturális környezet változásaira mindenki hasonlóan reagál, függetlenül a társadalmi háttér, a személyes képességek és hajlamok különbségeitől, a perfekcionista célzatú állami aktusok nem diszkriminatívak.

Ám ha ezt a – meglehetősen valószerűtlen – feltételezést elvetjük, a vélekedés, mely szerint a perfekcionizmus *soha* nem elfogadhatatlan, elveszti meggyőző erejét. Ha az emberek fogékonysága az új kulturális lehetőségek iránt személyes jellemzőik függvényében változik, akkor némelyek előnyben részesülnek, mások pedig hátrányt szenvednek el azon az alapon, hogy nem egyformán képesek magukévá tenni az állam kulturális értékrendjét. A semlegesség mint diszkriminációmentesség elve némi képp módosulva ugyan, de túléli a kritikát.

Igaz, a perfekcionizmus hívei is módosíthatnak álláspontjukon. Elismerhetik, hogy ha az állam a versengő életfelfogások valamelyikét kívánja mások rovására támogatni, akkor eljárása kifogásolható különbséget tesz a polgárok közt. Ám mindjárt hozzátéhetik, hogy a perfekcionista célzatú állami aktusok más, elvontabb célt is követhetnek. Nem azt a célt, hogy egy bizonyos életmódnak más életmó-

dokkal szemben előnyt biztosítsanak, hanem azt, hogy elősegítsék a tudatosabb, átgondoltabb választást a lehetőségek között (például oly módon, hogy az erkölcsant a közoktatás részévé teszik). Vagy azt a célt, hogy megóvják, esetleg gyarapítsák az általános kulturális környezet gazdagságát és összetettségét (például a művészet támogatása útján). Ha ilyen általánosabb célok vezérlik és igazolják őket, akkor a perfekcionista célzatú állami aktusok, jóllehet „a kiemelkedő emberi teljesítményeket [kívánják előmozdítani] a kultúra különböző megnyilvánulási formáiban”,²⁸ nem kifogásolható módon térnek el a semlegesség kívánalmától.

Ebben az átfogalmazásban az érvelés nem vonja maga után, hogy az állami perfekcionizmus *mindig megengedett*. Elfogadja a semlegesség mint diszkriminációmentesség követelményét, és elveti az olyan perfekcionista célzatú intézkedéseket, amelyek a versengő életfelfogások egyikét támogatják a többivel szemben. Tartalmazza viszont, hogy a perfekcionista célzatú intézkedések *nem mindig megengedhetetlenek*: összeegyeztethető a semlegesség mint diszkriminációmentesség követelményével, amikor a mögöttes cél abban áll, hogy a polgárok átgondolt döntéseket hozhassanak, s hogy gazdag és összetett kulturális környezetből választhassanak saját életprogramjuk megalkotásakor.²⁹

Am az érvelés még így újrafogalmazva is nehéz kérdésekre ütközik. Vessünk egy pillantást a művészetek állami támogatására. A művészeti ágak vagy formák önmagukban nem elfogultak az emberi élet egy bizonyos felfogásai mellett vagy ellen; kibontakozásuk inkább csak gazdagítja a nyelvet és a minták tárházát, melynek segítségével az egyének kialakítják saját életfelfogásukat. Igaz, csak egy kisebbség jár az operába, látogat kiállításokat vagy olvas regényt (többnyire a magasabban képzett és nagyobb jövedelmű emberek). De a művészetek felvirágzásának nem ők az egyedüli haszonélvezői. A „magas” kultúrát nem választja el kínai fal a „tömegkultúrától”: a „magas” kultúra idézeteket, toposzokat, stílus elemeket, metaforákat és sok minden mást nyújt a „tömegkultúrának”. Ha másképp nem, e közvetítések útján szinte mindenki merít belőle, aki a társadalom kultúrájának bármely szegmensével érintkezik.³⁰

Ez figyelemre méltó megfontolás. De ha elfogadjuk is, önmagában még biztosan nem elegendő a perfekcionizmus igazolásához. Hasonlítsuk össze az állami művészetpártolás gyakorlatát a könyvtárak digitalizálásának állami finanszírozásával. Az államok némelyike (például Hollandia) magára vállalta a nemzeti könyvtári állomány elektronikus adatbázisba való átültetésének költségeit. Ez a vállalkozás

hasonlít a művészetek támogatására: óvja a kulturális örökség gazdagságát, megkönnyíti a hozzáférést a kultúra egyszer már létrehozott javaihoz. A digitalizálási programok azonban nem válogatnak: a cél a teljes nyomtatott anyag rögzítése és hozzáférhetővé tétele, az egyes darabok tartalmától függetlenül. A művészetek anyagi támogatása viszont nem általában szól a művészi alkotásoknak. A kedvezményezettek mindig konkrét művészek vagy művek, s mivel a pénzügyi források korlátozottak, választani kell a pályázatok között. A fent összefoglalt érvelés szerint a választás nem kifogásolható módon tér el a semlegesség kívánalmától, ha azon és csakis azon alapul, hogy a versengő pályázatoktól mi várható a kulturális környezet általános gyarapodása szempontjából. Nem világos azonban, hogy e látszólag tartalomsemleges értékítélet hogyan választható el a versengő pályázatok tartalmi megítélésétől. Képzeljük el, hogy egy szintársulat a *Hamlet* színre viteléhez pályázik anyagi forrásokért. Ha a bírálók úgy vélik, hogy az előadás a dráma eredeti értelmezését fogja nyújtani, innovatív kapcsolatot teremt Shakespeare műve és a jelen között, akkor nyilván azt gondolják, hogy megvalósulása hozzájárul a kulturális környezet általános gyarapodásához. De így gondolják-e akkor is, ha semmi efféle nem várnak tőle?

Ha viszont az egyik ítélet – amely arra vonatkozik, hogy mi várható valamely műalkotástól a kulturális környezet általános gazdagodása szempontjából – nem választható el a másiktól – amely az adott műalkotást érdemben értékeli –, akkor a kulturális környezet egészének gyarapítására irányuló perfekcionizmus nem különböztethető meg a versengő kulturális értékek valamelyikének támogatását célzó perfekcionizmustól. Miközben valamely döntés támogatói úgy vélik, hogy az semleges a szemben álló művészi áramlatok és tradíciók versenyében, ellenzői élhetnek a gyanúperrel, hogy a döntés a támogatásra kiszemelt alkotás szemlélete iránti elfogultságon alapul. Mindkét fél jóhiszeműen gondolhatja, hogy neki van igaza.³¹

Hol tartunk? Első lépésben beláttuk, hogy a semlegességi elv nem zárhat ki minden perfekcionista célzatú intézkedést, de a perfekcionista elv sem állíthatja, hogy minden perfekcionista célzatú intézkedés elfogadható. E felismerés magában foglalja, hogy szükség van valamilyen kritériumra, amely többé-kevésbé éles határt húz a tilalmas és a megengedett perfekcionista intézkedések közé. Csakhogy a következő lépésben arra jutottunk, hogy nem áll rendelkezésünkre és valószínűleg nem is alkotható ilyen kritérium. Újra kell gondolnunk a semlegességről mint diszkriminációmentességről alkotott elgondolást.

Azt javaslom, hogy a fenti megállapítások fényében vessünk még egy pillantást Rawls azon gondolatára, mely szerint az „ítéletalkotás nehézségei” olyan emberek közt is jóhiszemű – és ugyanakkor feloldhatatlan – nézetkülönbségekhez vezetnek, akikben pedig van készség a belátásra.

Ez az állítás két olvasatot tesz lehetővé. Értelmezhető úgy, hogy csak olyan nézetkülönbségekre vonatkozik, amelyek belátásra hajlamos emberek közt állnak elő. De úgy is értelmezhető, hogy minden olyan nézeteltérésre kiterjed, amely akkor sem volna feloldható, ha a felek kivétel nélkül hajlamosak volnának a belátásra – függetlenül attól, hogy az adott esetben valamennyien belátással és jóhiszeműen járnak-e el. A két olvasat egy fontos szempontból hasonlít egymásra, más tekintetben viszont alapvetően különböznek. Hasonlóságuk abban áll, hogy mindkettő feltételezi: az „ítéletalkotás nehézségei” útját állják az ésszerű konszenzus megteremtésének, s az elérhető episztemikus eszközök nem elégségesek e nehézségek leküzdéséhez. Különbségük lényege úgy foglalható össze, hogy más és más feltételeznek a vitában álló felek tényleges magatartásáról.

Az első olvasat szerint a felekben megvan a készség, hogy álláspontjukat a lehető legjobb érveléssel igyekezzenek alátámasztani és a lehető legkomolyabban mérlegre tegyék a másik fél ellenérveit. A második olvasat nem él ilyen erős feltételezéssel. Nyitva hagyja a lehetőséget, hogy valamelyik fél – vagy akár a vita összes résztvevője – híján legyen a belátásra való hajlandóságnak. A belátásra való hajlam hiánya különösen súlyos megítélés alá esik, ha olyanok magatartását jellemzi, akiknek hatalmukban áll mások számára kötelező előírásokat alkotni s azok betartását kikényszeríteni, hisz rájuk speciális igazolási teher nehezedik. Tegyük fel, hogy nincs és nem is érhető el ésszerű konszenzus arra vonatkozóan, hogy valamely állami aktus minden polgárral mint egyenlő személlyel bánik-e, egyenlő tisztelettel van-e méltóságuk iránt és egyenlő gondossággal veszi-e figyelembe érdekeiket. Ha a vitatott intézkedés kibocsátói, kikényszerítői és támogatói nem hajlandók azzal a jóhiszemű komolysággal részt venni a róla zajló nyilvános vitában, amely belátási készséggel rendelkező felektől elvárható, ez kételyeket ébreszt az álláspontjuk védelmében felhozott érvek iránt.

Alkalmazzuk most ezt a megállapítást a semlegesség mint diszkriminációmentesség elvére. Tegyük fel, valamely állami aktus támogatói és ellenzői nem értenek egyet abban a kérdésben, hogy az eleget tesz-e a semlegességi elvnek. Tegyük fel, vitájuk egy mélyebb nézetkülönbségen alapul, amelynek

tárgya az a kérdés, hogy a helyesen értelmezett semlegességi elv az adott esetben mit kíván meg. Tegyük fel végül, hogy a rendelkezésre álló episztemikus eszközök nem elégségesek a köztük lévő nézetkülönbség feloldásához, és tekintsük azt az esetet, amikor a vitás aktus védelmezői jóhiszemű kísérletet tesznek az elv kívánalmainak helyes azonosítására és az aktust az így kialakított értelmezéshez idomítják. Feltevésünk szerint nincs a kezükben döntő erejű bizonyíték, amely a szembenálló felet – ha van benne készség a belátásra – álláspontjuk elfogadására kényszeríti. Arról azonban kellő bizonyossággal szolgálnak, hogy értik és komolyan veszik: az állami aktus, amelyet védeni hivatottak, erkölcsi csorbát szenved, ha megsérti a semlegességi elvet. Ennél többet az adott körülmények között nem tehetnek azért, hogy a vitás aktus eleget tegyen a semlegességi elvben foglalt követelményeknek. Ellenlábasai jóhiszeműen gondolhatják, hogy az e követelményekről alkotott értelmezése téves. Ez azonban nem elegendő ahhoz, hogy kimondhassák: noha a kérdéses aktusról folyó vita nem dönthető el, az mégis eldönthető, hogy az aktus értelmi szerzői és kivitelezői megsértették az egyenlő bánásmód követelményét.

Tekintsünk most, a háttérfeltevéseket változtatlanul hagyva, egy olyan esetet, amikor a vitás aktus védelmezői nem az elvárható jóhiszeműséggel járnak el. Nem tesznek meg minden tőlük telhetőt a semlegességi elv kívánalmainak helyes azonosítására, és nem igyekeznek a lehető legjobb érvekkel igazolni, hogy az aktus eleget tesz az így kialakított értelmezésnek. Magatartásuk arra szolgál bizonyásul, hogy nem veszik elég komolyan a semlegességi elv megsértésének következményeit. Ezért, jóllehet ellenlábasai nem tudják vitán felül bizonyítani, hogy a szóban forgó aktus megsérti a helyesen értelmezett semlegességi elvet, azt mégis vitán felül állíthatják, hogy értelmi szerzői és kivitelezői megsértették az egyenlő bánásmód követelményét: nem voltak kellő tisztelettel az összes polgár egyenlő méltósága iránt, és nem szenteltek egyenlő figyelmet az összes polgár érdekeinek.

Foglaljuk össze, mire jutottunk. Valamely perferkcionista célzatú állami aktus összeegyeztethető a semlegesség mint diszkriminációmentesség elvével – akkor is, ha maga után vonja az előnyök és hátrányok újraelosztását eltérő életfelfogású emberek között –, amíg az alapjául szolgáló értékítélet arra és csakis arra vonatkozik, hogy az újraelosztás mi módon alakítja át a kulturális környezet egészét, nem pedig arra, hogy a környezetet alkotó, konkrét kulturális formák és gyakorlatok milyen minőségűek. Ám ez a megkülönböztetés, mint láttuk, nem vihe-

tő végig kellő egyértelműséggel: hiányoznak a következetes elhatárolás nélkülözhetetlen kritériumai. Ezért jóhiszemű – és ugyanakkor feloldhatatlan – vita tárgya lehet, hogy valamely adott intézkedés a kulturális környezet egészére vonatkozó értékítéleten alapul-e vagy az azt alkotó kulturális formák és gyakorlatok összehasonlító értékelésén. Ilyen esetekben a vitás intézkedés legitimitásának megkérdőjelezéséhez nem elegendő, hogy a kritikusok érveivel nem áll szemben kivédhetetlen cáfolat –legalábbis addig, amíg azok, akik a megvédésére hivatottak, jóhiszemű erőfeszítést tesznek annak igazolására, hogy az intézkedés eleget tesz a semlegesség kívánalmainak. Ha azonban nem hajlandók komolyan venni igazolási kötelezettségüket, akkor a kritikusok jó okkal állítják, hogy az intézkedés kifogásolható módon nem semleges – akkor is, ha állításuk mögött nem sorakoznak kényszerítő erejű, megdönthetetlen argumentumok.³²

Ezen a ponton a következő ellenvetést tehetné valaki: a kérdés, hogy valamely állami aktus értelmi szerzői és kivitelezői komoly *kísérletet tesznek-e* a semlegességi követelmények betartására, éppúgy jóhiszemű nézetkülönbség tárgya lehet, mint az eredeti kérdés, amely arról szólt, hogy az aktus ténylegesen *megvalósítja-e* ezt a célt. A két vita közt mindössze annyi a különbség, hogy az utóbbi a jogszabály kritikusait és pártfogóit osztja meg, míg az előző a kritikusok egy részét állítja szembe a kritikusok másik csoportjával.

Ami az egyik belátó készséggel bíró kritikus szemében olyan intézkedés, amelynek értelmi szerzői és kivitelezői jóhiszeműen törekedtek a semlegességi elv kielégítésére – még ha az elvről alkotott értelmezésük kritikusai szemmel nézve téves is, törekvésük pedig sikertelen –, abban a másik, hasonló belátási készséget tanúsító kritikus a semlegességi elv tudatos megsértését láthatja. A feloldhatatlan nézeteltérések, úgy tűnik, csupán magasabb szintre tolódtak föl, de nem szűntek meg.

Mégis előbbre jutottunk. Ezen a szinten számos teszt lehet a segítségünkre ugyanis, amelyek kezelhetővé teszik a vitát.

Íme két példa, érzékeltetendő, milyen tesztekre gondolok. Az egyik azt kérdezi, hogy ha valamely állami aktussal szemben fölmerült a semlegességi elv megsértésének gyanúja, akkor azok, akiknek hivatásuk a vitatott aktus nyilvános megvédése, komolyan veszik-e a kritika erkölcsi súlyát. Ez a teszt – nevezzük *az adekvát igazolás tesztjének* – arra az alapvető megfontolásra épít, mely szerint minden polgárnak egyenlő joga, hogy az állami aktusokkal szembeni ellenvetéseit kellő tisztelettel kezeljék: a nyilvánosan elhangzott kritika nyilvános válaszban

részesüljön, s a válasz vegye komolyan az előadott kifogásokat. Ha valamely állami aktus fennakad az adekvát igazolás tesztjének szűrőjén, az nem azért történik, mert nem szolgáltat döntő erejű, kikezdehetetlen bizonyítékot a vitás aktus kifogástalan volta. Abból indultunk ki, hogy nincs ilyen bizonyíték. A bukást az okozza, ha az aktus védelmezésére hivatott személyek nem veszik komolyan a fölmerült ellenvetéseket, egyszerűen válasz nélkül hagyják a kritikát, vagy válaszolnak ugyan, de anélkül, hogy a felhozott érvekre reflektálnának, vagy ha reflektálnak is, beérik retorikai fogásokkal, az érdemi vitát kikerülik. Más okokból, de szintén fennakad az adekvát igazolás tesztjének szűrőjén az az állami aktus, amely egyfelől elismeri ugyan, hogy eleget kell tennie a semlegesség mint diszkriminációmentesség követelményének, másfelől az általa elismert elvet nyíltan megsértve szelektál a versengő életfelfogások, kulturális koncepciók és gyakorlatok között. Például azt állítja magáról, hogy a kulturális környezet gazdagságának és komplexitásának megóvása-gyarapítása céljából támogatja a művészeteket, ugyanakkor azon az alapon vonja meg a támogatást a művek némelyikétől, hogy azok istenkáromlók.³³

Egy másik teszt, amelyet *következmény tesztnek* neveznek, azt kérdezi, hogy az állítólag semleges állami aktus következményei nem aránytalanul előnyösek-e azok számára, akik egy bizonyos életfelfogást vagy hitet osztanak, miközben mások számára aránytalanul hátrányosak.³⁴ A kérdés nem a következmények semlegességének korábban (az I. szakaszban) már elvetett felfogásához vezet vissza. Azon a megfontoláson nyugszik, hogy a következmények terén megfigyelt aránytalanság gyanút ébreszthet a vitás aktus semlegességigényének jóhiszeműsége iránt. A következmény teszten olyan állami aktusok buknak el, amelyek – miközben azt hirdetik magukról, hogy semlegesek a versengő életfelfogások konfliktusában – úgy rendezik el a konfliktust, hogy minden terhet az egyik rivális felfogás híveire hárítanak és minden előnyt a másik híveinek juttatnak.³⁵

VI.

MÉG EGYSZER A SEMLEGESSÉGRŐL MINT KÖZÖS ALAPOKRÓL

Emlékeztetőül: A „jóhiszemű nézetkülönbségek” gyakorisága gondot okoz a legitimitáció liberális elve számára. A nehézség abban áll, hogy míg egyfelől az állami aktusok legitimitása feltételezi, hogy minden egyes polgár számára igazolhatók, másfe-

lól azonban a polgárokat mélyen megosztják azok a világnézeti vélekedések, amelyeken az igazolásnak nyugodnia kellene. A nehézség kezelésére Rawls a „politikai liberalizmus” elgondolását javasolja. Megoldása azonban, mint láttuk, nem segít a bajon: az „ítéletalkotás nehézségei”, amelyekkel a „jóhiszemű nézetkülönbség” jelenségét magyarázza, nem függenek az „átfogó doktrínák” sajátosságaitól. A modern demokratikus társadalmak tagjait szinte minden elvi kérdésben mély nézetkülönbségek osztják meg, az igazságosság, a szabadság, az egyenlőség és a tolerancia politikai elveinek értelmezését is. Ezért a semlegesség mint közös alapok elve alapos revízióra szorul.

Azt javaslom, hogy itt is az előző szakaszban alkalmazott distinkcióval éljünk. Tegyük fel, hogy egy demokratikus köztársaság polgárait egyesítő, közös alapok nem elégségesek ahhoz, hogy valamely állami aktus támogatói kényszerítő erejű, megdönthetetlen érvekkel védjék meg azt a nyilvánosan elhangzott kritikákkal szemben, miközben a kritikusok kezében sincsenek cáfolhatatlan érvek, amelyek kényszerítő erővel bizonyítanak, hogy a vitatott aktus elfogadhatatlan. Tegyük fel ugyanakkor, hogy az aktus védelmezői komolyan veszik a rájuk háruló kötelezettséget, hogy lelkiismeretesen keressék az ésszerű konszenzushoz szükséges közös alapokat. Ha e feltételek teljesülnek, akkor az ellenzőknek úgy kell a vitás aktusra tekinteniük, mint amelyet értelmi szerzői és kivitelezői jóhiszeműen – bár végül is sikertelenül – igyekeztek mindenki által elfogadott, közös alapokra építve igazolni. Nincs alapjuk azt állítani, hogy megtagadták az egyenlő tiszteletet az ellenvéleményen lévőktől. Most viszont tegyük föl, hogy a vitás aktus igazolására hivatott személyek nem tesznek erőfeszítést a mindenki számára elfogadható, közös alapok keresésére. Ekkor a kritikusok jó okkal élnek a gyanúperrel, hogy a szóban forgó aktus nem bánik egyenlő tisztelettel az ellenvéleményen lévőkkal.

Módosított változatában a legitimáció liberális elve azt követeli meg az állami aktusokért felelős személyektől, hogy jóhiszemű, komoly *kísérletet tegyenek* olyan megfontolásokon alapuló igazolásra, amelyet minden polgár el tud fogadni; a kísérlet *sikerét* a módosított elv nem szabja a legitimitás feltételéül. A közös alapok értelmében vett semlegesség hiánya akkor és csakis akkor sérti a módosított elvet, s így akkor és csakis akkor kifogásolható, ha azt tükrözi, hogy azok, akiknek a vitás aktus igazolása hivatásbeli kötelezettségük, *nem teszik meg az elvárható erőfeszítést* a közös alapok keresésére.³⁶

De megtették-e az elvárható erőfeszítést vagy sem? Ez a kérdés ugyanúgy „jóhiszemű nézetkü-

lönbségekre” ad alkalmat, mint az igazolás tartalma maga. Akárcsak a semlegesség mint diszkriminációmentesség elve esetében, a feloldhatatlan nézeteltérések, úgy tűnik, itt is csupán magasabb szintre tolódtak föl, de nem szűntek meg.

Az is igaz azonban, hogy itt is előbbre jutottunk. Ezen a szinten ismét csak számos teszt lehet a segítségünkre, amelyek kezelhetővé teszik a vitát. Szemléltesse itt megint két példa, hogy milyen tesztekre gondolok.

Az elsőt széles körben tárgyalták a semlegesség liberális elméletéről folytatott viták során. Ez episztemológiai jellegű; *hozzáférhetőségi tesztnek* fogom nevezni. A hozzáférhetőségi teszt két különböző módját különbözteti meg a közös alapok hiányának.

Az esetek egy részében azért nem várható valakitől az igazolás alapjainak elfogadása, mert ez összeegyeztethetetlen volna a meggyőződésével. Megvizsgálja az előterjesztett érveket nézetei fényében, és elutasítja azokat, mert nem lát okot e nézetek megváltoztatására, változatlanul fenntartott nézeteinek rendszerébe pedig a közös alapnak szánt megállapítások nem illeszthetők be. Amikor azonban e megállapítások hozzáférhetetlenek a számára, akkor az elutasítás nem a következménye, hanem a kiindulópontja a vizsgálódásnak, amely el sem kezdődhet. Mit értsünk ezen?

A nyolcvanas évek végén Thomas Nagel közreadott egy tanulmányt, amely a következő javaslatot teszi: Ahhoz, hogy valamely megállapítás nyilvánosan hozzáférhető legyen, „alkalmasnak kell lennie arra, hogy amikor mások elé tárják, [...] [a címzetek] mindannak birtokába jussanak, aminek ő maga [a megállapítás előterjesztője] birtokában van.”³⁷ A Nagellel vitába szálló Joseph Raz szerint a javasolt kritérium túl sokat követel: még a mindennapi megfigyeléseket is kizárja a hozzáférhető megállapítások köréből. Aki a megfigyelésről beszámol és aki a beszámolót hallgatja, nem ugyanannak vannak a birtokában. Tegyük fel, egyedüli szemtanúja vagyok egy autóbalesetnek, és beszámolok valakinek arról, amit láttam. Kétségtelen, ha teljesülnek bizonyos feltételek, beszámolómmal alkalmas lehet arra, hogy annak segítségével a hallgató is véleményt formáljon a történekről. Mindazonáltal nem lenne birtokában mindaz, amivel én rendelkezem. Észleleteim és emlékképeim nem válnának a kettőnk közös észleleteivé és emlékképeivé.

Elhárítható-e ez a nehézség Nagel kritériumának fellazításával? Raz szerint nem. Tegyük fel, a beszámoló hallgatója tudja, hogy a baleset nem mehetett végbe úgy, ahogyan leírtam, vagy kétségei vannak vizuális észleleteim megbízhatóságát, esetleg általában a szemtanúk memóriáját illetően. Ha így van,

jó okkal kételkedik az elbeszélésben. De azt nem vitatná, hogy ha a beszámoló nem volna eleve hihetetlen vagy ha az emlékképeimet nem torzítaná el az, amit a balesetről utóbb hallottam vagy olvastam stb., akkor alapul vehetné véleménye kialakításakor, noha nem észleli, amit én észleltem, és nem emlékszik arra, amire én emlékezem. Ha nem bízok a szavaimban, akkor nincs közös álláspontunk arra vonatkozóan, hogy mi is történt. De a beszámoló hozzáférhető a számára, hisz logikusnak tartaná rá hagyatkozni a szükséges feltételek teljesülése esetén, és egyetértünk abban, hogy melyek a szükséges feltételek.

Ha azonban ily módon fellazítjuk a hozzáférhetőség kritériumát, akkor – folytatja Raz az érvelést – ez nem teljesíthetetlenül erős, hanem túlon túl gyenge lesz. Átengedne bizonyos típusú megállapításokat, amelyeket Nagel mind kizárna a nyilvánosan hozzáférhető megállapítások köréből: „Mások kételkedhetnének abban, hogy a centúrió látta Jézust felemelkedni a sírjából. De egyetértenek abban, hogy ha látta, akkor az [...] a feltámadás bizonyítéka.”³⁸ A fellazított teszt, úgy tűnik, nem tesz különbséget a feltámadás csodájának szemtanújától és a baleset szemtanújától származó beszámoló közt.

Nekem úgy tűnik, ez a következtetés nem elkerülhetetlen. Hívő keresztények számára a centúrió látomásáról szóló beszámoló többet mond annál, mint hogy egy bizonyos tapasztalati esemény bekövetkezett. Annak a misztériumnak a részesévé teszi őket, amelyet a természetfölöttivel való találkozás a természeti világ lakója számára jelent. Szekuláris gondolkodású emberek szemében a misztérium nem több (és nem kevesebb) megoldásra váró intellektuális rejtélynél: addig kell vizsgálni, amíg el nem oszlik. A hívő ember másképpen viszonyul a misztériumhoz: hogy a misztérium számára nincs racionális, e világi magyarázat, az ő szemében nem leközdendő fogyatékoság, hanem kegyelmi ajándék; lehetőséget ad arra, hogy véges, e világi lényekként beavatást nyerjünk a létezés nem e világi, isteni értelmébe. A Krisztus feltámadásáról szóló tudósítás a hívő emberben szent áhítatot ébreszt, ez az áhítat pedig nem azonos azzal a bizonyossággal, amelyet egy tapasztalati tényről szóló beszámoló nyújt a címzettnek, ha hitelesnek fogadja el. A feltámadás elbeszélése nem olyasmi tehát, aminek a szekuláris világszemléletű ember nem ad ugyan hitelt, de elfogadja, hogy ha hitelt érdemlő volna, akkor bizonyítékul szolgálna az elbeszélte esemény valóságára. A csoda felidézése inkább arról tudósít, hogy tanúja megélt valamit, amit szekuláris világszemlélettel nem lehet megélni: találkozást a természetfölötti, az ember fölötti, sőt az egész emberiség fölötti elem-

mel.³⁹ És mégis, a hívő számára az ilyen beszámoló felmagasztalt státust biztosít hitbéli meggyőződéseinek; alapvetően megkülönbözteti őket az e világi tényekre vonatkozó, közönséges vélekedésektől, és garantálja igaz voltukat. Az ilyen felmagasztalt státusú hitbéli bizonyosságok nem hívő ember számára hozzáférhetetlenek. Ha nem hívő létemre úgy gondolnám, hogy a centúrió valóban látta Krisztust kikelni a sírjából, ebben nem valamilyen természetfölötti jelenés bizonyítékát látnám, hanem egy közönséges, e világi esemény bizonyítékát, amely további értelmezésre és magyarázatra szorul. Amit a centúrió látomása a hívő számára megjelenít, az én számomra nem hozzáférhető.

Ha valamely állami aktus legitimitásának igazolása olyan alapokra hagyatkozik, amelyek nem minden belátási készséggel bíró polgár számára hozzáférhetők, ezzel azt demonstrálja, hogy az igazolási kötelezettség alanyai nem is törekszenek mindenki számára elfogadható, közös alapok keresésére, s ezzel megtagadják az egyenlő tiszteletet a polgárok egy részétől. Az ilyen aktus fennakad a hozzáférhetőség tesztjének szűrőjén.

Azt jelentené ez, hogy minden állami aktus fennakad ezen a szűrőn, ha igazolása vallási forrásokból merít is? Ha minden vallási természetű állítás hozzáférhetetlen a nem hívő polgárok számára, akkor ezt jelenti. A VII. szakaszban azonban meg fogom mutatni, hogy a vallási természetű állítások jóval gyakrabban mennek át a hozzáférhetetlenségi teszt szűrőjén, mint ahányszor fennakadnak rajta. De ez nem úgy értendő, mintha a hozzáférhetőségi teszt inkonzisztens vagy – valami más okból – üres volna. Arról van szó csupán, hogy kevesebbet zár ki, mint talán gondolnánk.

A semlegesség liberális elméletének korai képviselői jóval kevesebb figyelmet szenteltek annak a tesztnek – ezt *elismerési tesztnek* nevezném –, amelyet az alábbiakban röviden ismertetek.⁴⁰ Ez sajnálatos, mivel, ahogy a következő szakaszban bizonyítani próbálok, az elismerési teszt sokkal robusztusabb a hozzáférhetőségi teszténél. Íme, hogyan működik:

Az állami aktusok igazolása olykor – közvetlenül vagy közvetve – utal a közösség társadalmi identitására, amelynek nevében az aktus értelmi szerzői és kivitelezői eljárnak. Az identitásjegyek által meghatározott közösség egybeeshet az állampolgárok összességével, de az is lehetséges, hogy szűkebb annál. Amikor az igazolás identitásra utaló, az identitási csoport pedig szűkebb a teljes állampolgári közösségnél, akkor a polgárok egy része óhatatlanul úgy látja magát, mint akitől megtagadták az állampolgári közösség egyenrangú tagjának kijáró elismerést. Az ilyen igazolás fennakad az elismerési teszt szű-

rőjén, mert akinek ily módon degradálják állampolgári státusát, csak azon az áron fogadhatja el, hogy feladja a teljes jogú állampolgár státusára támasztott igényét. Így tehát az elismerési teszt valóban a semlegesség mint közös alapok tesztje. Hasonlít a hozzáférhetőségi tesztre annyiban, hogy ez is az egyenlő tisztelet kívánalmának alkalmazása. De el is tér tőle, amennyiben más módon kapcsolódik az egyenlő tisztelet kívánalmához, mint a hozzáférhetőségi teszt. Ez utóbbi közvetve, a polgárokat megosztó vélekedések episztémikus státusa értékelésének kerülőútján kötődik az egyenlő tisztelethez. Az elismerési teszt közvetlenül függ össze vele; arra kérdez rá, hogy milyen kiterjedésű a csoport – „*We the people*” –, amelynek nevében az állami aktusról döntenek és a döntést kivitelezik.

Az elismerési teszt hatóköre nem csupán a szoros értelmében vett igazolásokra – érvekre, indokokra – terjed ki. Az állam magáévá tehet csoportspecifikus jelképeket, amelyek nem okvetlenül jelennek meg valamely hivatalos aktus igazolásában, mégis fölvetik a kérdést: összeegyeztethető-e állami rangra emelésük azzal, hogy minden polgár a politikai közösség teljes értékű, egyenlő tagja? Olyan esetekre gondolok, mint amikor a feszületet kifüggesztik az állami iskolák tantermeiben vagy bírósági tárgyalótermekben. Jó okkal vélelmezhető, hogy a feszület kifüggesztése azt üzeni: az állam kitüntetett viszonyban van a hívő keresztényekkel, a nem keresztény és nem hívő polgárok legjobb esetben is másodrangú tagjai a politikai közösségnek. Ez a vélelem nem megdönthetetlen, de amíg nem születik megfelelő cáfolat, óhatatlanul fennáll, és a cáfolási kísérletnek – tekintettel arra, hogy milyen súlyos kárt szenved az érintett polgárok státusa, ha a vélelem fennmarad – nagyon erősnek kell lennie ahhoz, hogy elérje a célját.

A jelen szakasz lezárásául szeretnék mondani valamit a semlegességi elv két ága – a semlegesség mint diszkriminációmentesség és a semlegesség mint közös alapok – közti viszonyról. A III. szakasz vége felé azt állítottam, hogy az elv két elágazása más és más tartományt fed le: az előbbi arra vonatkozik, hogyan bánt az állam a polgáraival, az utóbbi arra, hogyan szólítja meg őket és hogyan beszél róluk. Az elismerési teszt vizsgálata azonban arra hívja fel a figyelmünket, hogy bár a két ág elkülönül, szorosan össze is függnék egymással. Ha egyszer beláttuk, hogy merőben jelképes kifejezések is az elismerési teszt hatálya alá esnek, már csak egy kis lépés észrevennünk, hogy a meggyőződések vagy az életvitel szerinti diszkrimináció szimbolikus üzenetet hordoz, s mihelyt ezt a lépést megtettük, mindjárt következik, hogy az ilyen diszkrimináció

az elismerési teszt is elítéli. Egyszóval, a semlegesség mint diszkriminációmentesség elvét sértő állami aktusok sértik a semlegesség mint közös alapok elvét is, hiszen azt üzenik, hogy „*We the People*” – az állampolgári közösség, amelynek a nevében a törvényt alkotják – *nem ilyenek vagyunk*. Másfelől az elismerési teszt szűrőjén fennakadó ítéletek egyúttal az előnyök és hátrányok olyan újraelosztásához szolgálhatnak alapul, amelyeket a semlegesség mint diszkriminációmentesség elve tilalmaz.

VII.

VALLÁSI SEMLEGESSÉG

Mi a helye a vallásnak a liberális államban? Ez a kérdés az állam semlegességének egyik – ha ugyan nem a – központi kérdése. A semlegességi elv eredetileg a vallási semlegesség elveként született meg; csak később, a modern demokráciák alkotmányos vitáiban és küzdelmeiben terjesztették ki, fokonyként, a valláson túli területekre. Noha ma már jóval többet fog át a vallás sajátos problémájánál, értelmezéseinek ma is alapvető próbája, hogy a vallás kérdését mi módon kezelik.

A semlegességi elv durván megsértené a célját, ha valamely vallás – vagy általában a vallásosság – melletti vagy elleni részrehajlásra alapulna. Az következők ebből, hogy ugyanúgy kell kezelnie a vallásos megállapításokat, mint a szekulárisokat? Ez csak akkor következne, ha az előbbiek mindig ugyanúgy viselkednének a semlegességi tesztek során, mint az utóbbiak. Ám gyakran nem viselkednek ugyanúgy.

Kezdjük a semlegesség mint közös alapok elvén, közelebbről a hozzáférhetőségi teszten. Úgy tűnik, a csodáknak és látomásoknak, a misztikus élményeknek és gondolatoknak nincs szekuláris megfelelőjük. A misztikum iránti különleges fogékonyság, amiről az előző szakaszban volt szó, a vallásos attitűd velejárója, a szekuláris beállítottságtól többnyire idegen. Ezért valószínűtlen, hogy szekuláris megállapításokon nyugvó érvek fennakadjanak a hozzáférhetőségi teszt szűrőjén, míg könnyen belátható, hogy vallási természetű megállapítások hogyan akadhatnak fenn rajta.

Ám ezzel az állítással csínján kell bánni. A vallási természetű megállapítások köre nem szűkíthető le a misztikus élményekről hírt adó közlésekre. Termékdolgot tartalmaz – a személyes életvezetés etikájára, a másokkal szembeni köteleességek moráljára, teológiai, metafizikai és tapasztalati kérdésekre vonatkozó megállapításokat –, amelyeket nem hívő emberek minden további nélkül képesek meggyőződéseik mérlegére tenni. A teológia nagyjából

„természetes” észérvekre hagyatkozik, olyan argumentumokra tehát, amelyek a mindennapi – a nyilvánlatkoztatás támogatása nélkül működő – emberi gondolkodás számára minden további nélkül elérhetők.⁴¹

Íme egy példa: „Az emberek egyenlők, hiszen Isten minden embert a saját képére teremtett.” A vallási felhang nem teszi hozzáférhetetlenné ezt a kijelentést – és rokonait – a nem hívők számára. A modern, szekuláris erkölcsfilozófia nem kis részben a zsidó-keresztény vallási hagyomány világi nyelvre való fordításaként, e világi értelmezéseként és kritikájaként jött létre. Ha tehát egy vallási megállapítás fennakad a hozzáférhetőségi teszt szűrőjén, ez nem önmagában vallási természete, hanem valamilyen további – a vallásossággal nem szükségszerűen együtt járó, bár attól nem is idegen – jellemzője miatt történik. Így tehát a hozzáférhetőségi teszt nem a vallásos és a világi megállapításokat határolja el egymástól, hanem a vallási közlések tartományán belül húz határvonalat, viszonylag kis részüket zárva ki a közös alapok köréből.

Az elismerési teszt következményei mélyrehatóbbak. A vallásosság nem merül ki hitbéli vélekedésekben. A hívők rendszerint közösséget alkotnak, megkülönböztetik magukat a vallási csoportjukon kívül állóktól. A vallásos hit többnyire társadalmi identitásképző ismérv, ami a szekuláris nézetekről általában nem mondható el.⁴² Ez a különbség nagy horderejű következményekkel jár.

Ne feledjük: az állam nem önmaga, hanem az államalkotó közösség – „*We the People*” – nevében beszél. Megnyilatkozásai időnként – hol közvetlenül, hol csak közvetve – mondanak is valamit az ismérvekről, amelyek e csoportot meghatározzák. Ha állampolgárként minden ember egyenlő, és teljes jogú állampolgári státusa egyenlő tiszteletet kíván, akkor az állam nem tulajdoníthat olyan társadalmi identitást a „*We the People*” közösségének, amely a polgárok összességénél szűkebb csoportot jelöl ki. Képzeljünk el egy törvényt, amelynek preambuluma így kezdődik: „Tekintettel arra, hogy Isten a Földet közös használatra adta az embereknek...” Ez a felütés egy keresztény teológiai tételt idéz. Aki így beszél, önmagát hívő keresztényként azonosítja. A jogalkotás végső alanya ugyanakkor a „*We the People*” alkotta közösség. Tehát a törvény magát az államalkotó közösséget kötelezi el a keresztény hit mellett. Ami a nem keresztényekre és nem hívőkre nézve azt a következményt foglalja magában, hogy ők nem egyenrangú tagjai az államalkotó közösségnek.

Így tehát jó okkal feltételezhető, hogy a semlegesség mint közös alap szűrőjén jóval gyakrabban akad fenn a vallásos, mint a szekuláris eredetű beszéd.

Ez az elv – az elismerési teszten keresztül – mindig kifogást emel az ellen, ha valamely állami aktus vallási nyelvet használ, a szekuláris nyelv használatát ellen azonban csak kivételes esetekben emel kifogást. Nem azért kifogásolja a vallásos nyelv használatát, mert a vallás téves vélekedéseken alapul, hanem azért, mert az ilyen nyelvhasználat elkötelezi a beszélőt a vallásos identitás mellett. Charles Taylor úgy véli, ha egy törvény preambuluma így indítana: „Tekintettel arra, hogy Kant szerint az egyetlen dolog, ami feltétlenül és korlátlanul jó, és ez a jó akarat”, vagy így: „Tekintettel arra, hogy Marx szerint a vallás a nép ópiuma”, az nem kevésbé kifogásolható volna, mint ha valamilyen vallási tételre hivatkoznék.⁴³ Csakhogy a kanti tézisére való hivatkozás nem járna következménnyel az államalkotó közösség identitására nézve. A marxi tétel beidézése más eset, mert ez a jogalkotás végső alanyát a vallás ellenségeként definiálná. A vallásellenes retorikát ugyanazon az alapon zárja ki a törvény nyelvezetéből a semlegesség mint közös alapok elve, mint a vallásosat: azon az alapon, hogy az állampolgárok összességénél szűkebb körrel azonosítja a jogalkotás végső alanyát. A szekuláris nyelvezetről ez általánosságban nem mondható el.

Akik szerint a semlegességi elvet vallásellenes elfogultság jellemzi, mert a közös alapokat megkövetelő ága gyakrabban zárja ki a vallásos, mint a szekuláris nyelvezetet az állami aktusokból, gondoljanak bele, hogyan kezeli a diszkriminációt tiltó ága a különbségtétel vallási és szekuláris indokait. Ha a semlegesség mint közös alapok a vallás rovására elfogult, akkor a semlegesség mint diszkriminációmentesség a vallás javára az. A következőkre gondolok:

A semlegesség mint diszkriminációmentesség megengedi, hogy sajátos hiten lévő és/vagy sajátos életmódot gyakorló embereket a törvény mentesítsen bizonyos, általánosan kötelező szabályok alól. A kivételes bánásmódot az indokolja ilyenkor, hogy a hit és/vagy életmód speciális kötelezettségekkel jár olyan területeken, amelyeket a törvény szabályoz, s a kedvezményezett hiten lévő és/vagy életmódot folytató ember nem tud egyszerre eleget tenni a törvény előírásainak és lelkiismerete parancsának. Gondoljunk például arra a lelkiismereti fegyverelutasítóra, akit a törvény katonai szolgálatra kötelez. A semlegesség mint diszkriminációmentesség megengedi, hogy az állam felmentse őt a szolgálat kötelezettsége alól, mert a mentesítő klauzula nem igényel semmiféle rangsorolást különböző életfelfogások között: nem feltételezi, hogy a fegyverelutasítást lelkiismereti kötelezettséggé emelő életfelfogás magasabb rendű, mint azok az életfelfogások, amelyekkel a fegy-

veres szolgálat összeegyeztethető. A kivétel alapja egészen más: mégpedig az a meggyőződés, hogy a törvényi előírás és a lelkiismereti parancs közti konfliktus súlyos dolog, és az állam megsérti az egyén morális integritását, ha fenntartja és kikényszeríti vele szemben a törvényi előírást, és ehhez elegendő, hogy a lelkiismereti parancs következzen az egyén őszintén vallott életfelfogásából, nem szükséges, hogy az állam vagy az állam útján cselekvő politikai közösség egyetértson vele.

Tegyük hozzá: a szolgálati kötelesség alóli mentesítés csak akkor felel meg a semlegesség mint diszkriminációmentesség kívánalmainak, ha a mentesítő klauzula által kedvezményezett csoport egybevág azok csoportjával, akiket a törvény súlyos lelkiismereti konfliktus elé állít. A behívó parancs minden radikális pacifistát ugyanabba az erkölcsi helyzetbe hoz, akár vallási, akár világi meggyőződés alapján utasítja el a fegyverhasználatot. Ha a mentesítő klauzula úgy lenne megfogalmazva, hogy kizárólag egy bizonyos vallás híveire – vagy általában a hívő emberekre – vonatkozzék, igazságtalan hátránnyal sújtaná a világi pacifistákat.⁴⁴ A fegyverelutasítás ügyében a hívők és nem hívők életfelfogása közt nincs olyan különbség, amely indokolná, hogy a semlegesség mint diszkriminációmentesség elve másképp kezelje az előbbieket, mint az utóbbiakat, és nyilván szép számmal akadnak hasonló lelkiismereti ügyek. Vannak azonban konfliktusok a törvény előírásai és a lelkiismeret parancsa közt, amelyek vallásgyakorló emberek életében könnyen előállhatnak, nem hívők életében viszont alig. A vallások több-kevesebb rituális szabálynak vetik alá híveiket: öltözködési, étkezési és böjtölési szokásokat, ünnepeket, munkaszüneti napokat írnak elő és így tovább. A hívő ember általában lelkiismereti kötelességének tekinti, hogy ezeket betartsa. Előfordul azonban, hogy a törvény ugyanazokat a tevékenységeket szabályozza, mint a vallás, és ilyenkor a törvényi előírás összeütközhet a vallásával. Ha az állam ilyen esetekben mentesíti a hívőket a törvényi előírás betartása alól, ezzel nem sérti meg a semlegesség mint diszkriminációmentesség kívánalmát, feltéve, hogy hasonló mentességben részesítené a nem hívő embereket is, ha a törvény őket is hasonló lelkiismereti konfliktus elé állítaná. Az ilyen kivételeket a semlegesség mint diszkriminációmentesség nem ítéli el; megengedi vagy egyenesen támogatja őket.⁴⁵

Mindent egybevetve tehát a semlegességi elv megkülönböztetett módon kezeli a vallásos hitet és életvezetést. Ennek azonban semmi köze a vallás iránti negatív vagy pozitív elfogultsághoz: a vallás mint hit és mint társadalmi gyakorlat sajátosságaival függ össze. Egyfelől azzal, hogy a vallási természetű

megállapítások a világiaknál jóval gyakrabban mutatnak olyan tulajdonságokat, amelyek kizárják őket az állami aktusok megalapozásából, másfelől azzal, hogy a vallásos életformák a világiaknál jóval gyakrabban járnak olyan rituális előírásokkal, amelyek megkívánják a törvény alóli mentesítést.

Vallási háttérű filozófusok és jogtudósok olykor kétségbe vonják ezt; azt állítják, hogy ellenkezőleg: a semlegességi elv nem veszi kellő mértékben figyelembe a vallás különleges jellegét. A vallási természetű megállapítások kizárása az állami aktusok közös alapjaiból belefojtja a szót azokba a polgárokba, akiknek politikai nézetei vallási ihletésűek; a feltételezés, hogy mondanivalójuk szekuláris nyelven is maradéktalanul kifejezhető, banalizálja legmélyebb meggyőződéseiket.⁴⁶

Ha ez a panasz Franciaországban, a *laïcité* hazájában hangzanék el, azt gondolhatnánk, talán van benne valami. De jobbra az Egyesült Államokból érkezik, egy olyan országból, ahol a választott tisztségre pályázó ember politikai öngyilkosságot követ el, ha nyilvánosan megvallja vallástalanságát. Azonban itt nem az a kérdés, hogy a liberális demokráciák tényleges gyakorlata sérti-e a vallásos emberek egyenlő státusát, hanem az, hogy a semlegesség liberális elve összeegyeztethető-e vele. S *erre* a kérdésre a válasz egyértelmű igen.

Kétségtelen, a semlegességi elv az állami aktusoktól szekuláris beszédmódot kíván. Ám ahhoz, hogy a panasz indokolt legyen, a liberális semlegességnek azt kellene megkövetelnie, hogy az állami aktusokról folytatott nyilvános diskurzus is szekuláris nyelvű legyen. Tartalmaz ilyen követelményt? Nem okvetlenül. A vallási természetű megállapításokat, emlékszünk, az zárja ki az állami aktusok hivatalos igazolásából, hogy ez az államalkotó közösség nevében fogalmazódik meg. Csakhogy a nyilvános viták résztvevői nem mindig beszélnek az államalkotó közösség – „*We the People*” – nevében. S amikor nem a közösség nevében beszélnek, akkor beszédmódjuk nem határozza meg a más hiten lévők vagy semmilyen vallásos hittel nem azonosulók politikai státusát.

Aki állampolgárként vesz részt a nyilvános vita informális folyamataiban, a saját nevében szólal meg; az ő közléseire a semlegesség mint közös alapok kívánalma nem vonatkozik. Ő jelenti a skála egyik végpontját. A másik végpontot a bírák beszéde jelöli ki, hiszen ők a törvény végső értelmezői, az ő állásfoglalásuk dönti el a jog mibenlétéről folytatott vitákat. A törvényhozó valahol a kettő között helyezkedik el: bár a törvényhozásban nem a saját nevében szólal meg, de nem is az egész törvényhozó testület – és így nem is az állampolgárok összes-

sége – nevében. Közlései egy pluralista társadalomban zajló nyilvános politikai deliberációhoz járulnak hozzá, és ennek a folyamatnak a lényegéhez tartozik, hogy sokféle szempontnak ad teret. A vallási szempont egy a sok legitim megközelítés sorában. Így hát a semlegességi elv teret hagy a törvényhozóknak a vallási gyökerű megfontolások előadására.⁴⁷ Milyen tág ez a tér?

A *Politikai liberalizmus*ban Rawls azt állítja, hogy állampolgárként viselt kötelezettségeink közt van egy – ő ezt az előzékenység kötelezettségének nevezi –, amely arra kötelez bennünket, hogy álláspontunk mellett közös alapokról érveljünk.⁴⁸ Ha ez elmondható az egyszerű állampolgárokról, akkor sokszorosan elmondható a képviselőikről, különösen, ha a törvényhozásban, a törvényhozási folyamat résztvevőjeként szólnak meg. Rawls ugyanakkor megemlíti két további szempontot, amelyek felülírhatják ezt a vélelmet. A vallási megfontolások mindkét esetben kiegészítik – nem helyettesítik – a szekuláris nyelven előadott megfontolásokat. Rawls egy helyütt abban jelöli meg felidézésük célját és egyben igazolását, hogy egyértelművé teszi: a törvényhozó, aki hívő ember, őszintén és mélyen elkötelezett politikai álláspontja mellett.⁴⁹ Egy másik helyen arról beszél, hogy a vallási megfontolások mintegy további megerősítést adnak a törvényhozó politikai felfogásának.⁵⁰

További indokok is felsorakoztathatók a vallási megfontolások szóba hozatala mellett. Így amikor a politikai vita elakad, mert a felek kifogynak a szekuláris politikai érvekből, a hívő fél megpróbálhatja érzékeltetni, hogyan fest a vitás ügy vallási megközelítésben, hátha nem hívő vitapartnere jobban belelát a szempontjaiba vagy termékeny metaforákat meríthet közléséből, és így a vita elmozdul a holtpontról. Mi több, a nem hívő fél maga is célszerűnek találhatja bevonni a vitába a mögöttes vallási szempontokat; például azért, hogy kimutassa: ellenlábasának politikai álláspontja nem következik vallásának hittételeiből, hitbéli felfogásának feladása vagy akárcsak módosítása nélkül is megváltoztatható.

Összegezve: a semlegességi elv – közelebből, a semlegesség mint közös alapok elve – az állami aktusokból és ezek hivatalos igazolásából szigorúan kizárja a vallási hivatkozásokat, jóval kevésbé szigorú azonban, amikor a nyilvánosan megszólaló személy nem az állam nevében, illetve az állam útján nem a polgárok összessége nevében beszél. A semlegesség liberális elgondolása nem ítéli a hívő embereket arra, hogy leglényegesebbnek tartott megfontolásaikról hallgassanak a nyilvánosság előtt.

JEGYZETEK

1. Lásd egyebek közt John RAWLS: *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999; John RAWLS: *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; Bruce ACKERMAN: *Social Justice in a Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980; Ronald DWORKIN: *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985; Charles LARMORE: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
2. Lásd Michael SANDEL: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Alasdair MACINTYRE: *After Virtue*, London, Duckworth, 1985.
3. Lásd William A. GALSTON: *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1991; Stephen MACEDO: *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Clarendon, 1990.
4. Will KYMLICKA: *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, *Ethics* July 1989, 883.
5. ACKERMAN (1. vj.) 11. Charles Larmore is amellett foglal állást, hogy a semlegesség a „liberalizmus elsődleges ideálja”. LARMORE (1. vj.) 46. Egyúttal azonban – nem teljes összhangban e kijelentéssel – azt is javasolja, hogy a semlegességet az egyenlő tisztelet alapvetőbb elvének következményeként értelmezzük. *Uo.*, 59-től.
6. DWORKIN (1. vj.) 205.
7. Ronald DWORKIN: *Sovereign Virtue*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, 283.
8. DWORKIN (1. vj.) 353.
9. Ronald DWORKIN: *Foundations of Liberal Equality in Equal Freedom*, szerk. Stephen DARWALL, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995, 304.
10. RAWLS (1. vj., 1999) 223.
11. RAWLS (1. vj., 1999) 17.
12. RAWLS (1. vj., 1999) 222.
13. A „belátásra való készség” Rawls *reasonableness* terminusát próbálja visszaadni, annak minden bonyolultságával. Rawls különbséget tesz *rational* és *reasonable* között: a *rational* a gondolkodás formális ésszerűségét jelenti, míg a *reasonable* tartalmi erényeket jelöl. Ezekről próbál a főszöveg képet adni, a teljesség igénye nélkül.
14. Az eredetiben: *reasonable disagreement*.
15. Az eredetiben: *burdens of judgment*.
16. RAWLS (1. vj., 1993) 56–57.
17. RAWLS (1. vj., 1993) 243.
18. RAWLS (1. vj., 1993) 10–11.
19. RAWLS (1. vj., 1993) 8, 13-től.
20. RAWLS (1. vj., 1993) 94.

21. SANDEL (2. vj.) MACINTYRE (2. vj.).
22. Vinit HAKSAR: *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1979; Joseph RAZ: *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon, 1986; George SHER: *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
23. RAWLS (1. vj., 1999) 22.
24. Hasonlóan érvel Simon CANEY: *Liberal Neutrality, Reasonable Disagreement, and Justice in Pluralism and Liberal Neutrality*, szerk. Richard BELLAMY – Martin HOLLIS, London, Frank Cass, 1999, 22-től.
25. RAWLS (1. vj., 1993) 39-től.
26. Például: magában foglalja-e a nők testi önrendelkezése a korai abortuszhoz való jogukat? Ez a kérdés nem válaszolható meg a magzat erkölcsi státusának megítélése nélkül.
27. Lásd Larry ALEXANDER: *Liberalism, Religion, and the Unity of Epistemology*, San Diego Law Review Fall 1993, 763.
28. RAWLS (1. vj., 1999) 22.
29. Hasonló állítást tesz Stephen WALL: *Neutrality for Perfectionists. The Case of Restricted State Neutrality*, Ethics, January 2010, 232. Wall azonban a semlegességi elv címén az antipaternalista elv mellett érvel. Azt állítja, hogy ha valakit egy bizonyos életmód átvételére kényszerítenek, ezzel megrendítik abban a hitében, hogy másokkal egyenértékű személy, ezért az ilyen gyakorlatot a perfekcionista is el kell utasítaniuk. Ez igaz, de nem a semlegességi elvre vonatkozik.
30. DWORKIN (6. vj.) 229.
31. Lásd Harry BRIGHOUSE: *Neutrality, Publicity, and the State Funding of the Arts*, Philosophy and Public Affairs Winter 1995, 35.
32. Ez egy további indoka korábbi megállapításunknak (lásd az I. szakaszt), mely szerint a semlegesség liberális elméletének korai képviselői tévesen állították, hogy a semlegességi követelmény csak olyan megfontolásokra terjed ki, amelyek legjobb igazolását adják („az igazolás semlegessége”), olyanokra nem, amelyekkel ténylegesen motiválják („a szándék semlegessége”).
33. 1965-ben az Egyesült Államok Kongresszusa törvényt fogadott el *National Foundation for the Arts and Humanities Act* címmel. Ez világnézetileg semleges módon határozta meg a művészetek kormányzati támogatásának célját, és gondoskodott róla, hogy a pályázati pénzek elosztásáról a művészetekhez értő, elfogulatlan kuratórium döntsön. 2010-ben a washingtoni National Portrait Gallery kiállította David Wojnarowicz videoklipjét, amely a keresztre feszített Krisztust testen hemzsegő hangyákkal ábrázolta. Republikánus képviselők blaszfémiát kiáltották, és megfenyegették a Smithsonian Institutiont, amelyhez a képtár tartozik, hogy kizárják a National Endowment for the Arts által támogatható intézmények közül. A Smithsonian igazgatója eltávolította Wojnarowicz klipjét a tárlatról. Lásd Holland COTTER: *As Ants Crawl Over Crucifix, Dead Artist is Assailed Again*, *The New York Times*, 10 December 2010; Frank RICH: *Gay Bashing at the Smithsonian*, *The New York Times*, 11 December 2010.
34. *Az állam semlegessége* című könyvem (Budapest, Atlantisz, 1997) címadó fejezete ezt nevezte összehasonlító teherpróbának.
35. Gondoljunk arra a súlyos állapotú, gyógyíthatatlan betegre, aki úgy érzi, szenvedésteli, kiszolgáltatott állapota kikezdi emberi méltóságát, és ezért orvosi segítséget kér az élet befejezéséhez. Tegyük fel, a törvény bűncselekménynek minősíti az önkéntes eutanáziát. Tegyük fel továbbá: bár a jogalkotók többsége szerint az eutanázia az Isten és a természet rendjének megsértése, ez a vélekedés nem szerepel a tiltás indokai közt. Az indoklás arra hivatkozik, hogy a megengedő szabályozás sértené azoknak a betegnek az érdekeit, akik ebben az állapotban is folytatni szeretnék létezésüket: akár azért, mert életük legnagyobb erkölcsi diadalának tekintik, hogy ellenálljanak a könnyű halál kísértésének, akár bármilyen más okból. Ha ugyanis nem tiltják az eutanáziát, ez kiszolgáltatná őket rokonaik kénye-kedvének, akik nem győzik kívánni, hogy hozzájussanak örökségükhöz, vagy egyszerűen csak belefáradtak a gondozásba. Ez az indoklás nem nélkülöz minden alapot. Nem alkotható olyan szabály a halálközeli helyzetek kezelésére, amely egyszerre volna tökéletes azoknak, akik befejeznék, és azoknak, akik bármi áron folytatnák az életüket: vagy a befejezéshez vezető eljárás bonyolultabb a kíváncsiaknál, vagy a folytatás biztosítékai maradnak el az ideálistól. Ha azonban a rendezés teljes terhére az egyik félre hárítják, ez alapos okot ad a gyanakvásra, hogy a jogszabály valódi indítékai nem semlegesek a kétféle személyes döntés konfliktusában – kivált, ha a vesztes fél szempontjaival a jogalkotó nem rokonszenvezik.
36. Lásd Ronald DWORKIN: *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011, 322.
37. Thomas NAGEL: *Moral Conflict and Political Legitimacy*, Philosophy and Public Affairs, Summer 1987, 232.
38. Joseph RAZ: *Facing Diversity: the Case for Epistemic Abstinence*, Philosophy and Public Affairs, Winter 1990, 3, 40.
39. Lásd Tim CRANE: *Mystery and Evidence*, *The Opinionator*, *The New York Times*, 5 September 5. 2010; <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/05/mystery-and-evidence/>.
40. 1997-ben megjelent könyvem (lásd 34. vj.) semlegességkonceptiójában ez a teszt központi szerepet játszott.

szott. Mint az alábbiakból kitűnik, ma is nagy jelentőséget tulajdonítok neki, bár az itt vázolt elgondolás szélesebb alapozású, mint az akkori volt.

41. Lásd RAZ (38. vj.) 40.
42. Vannak kivételek. A marxizmus például, történetének korai időszakában, kollektív identitást képző eszme volt.
43. Charles TAYLOR: *How to Define Secularism*, A New York University School of Law Jogi, politikai és társadalomfilozófiai kollokviumán 2010. november 11-én vitára bocsátott tanulmány; http://www.law.nyu.edu/ecm_dlv3/groups/public/@nyu_law_website__academics__colloquia__legal_political_and_social_philosophy/documents/documents/ecm_pro_067143.pdf.
44. Arról, hogy mikor a semlegességi elv kifogásolja és mikor nem kifogásolja a törvényi mentességeket, lásd Kwame Anthony APPIAH: *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2003, 88–99.
45. Angliában a szikh férfiak mentesülnek a motoros védősíkok viselésének kötelezettsége alól, mivel vallásuk tiltja, hogy az utcán turbán nélkül közlekedjenek.
- Brian Barry szerint az ilyen mentesség diszkriminatív. Lásd Brian BARRY: *Culture and Equality*, Cambridge, Polity Press, 2003. Barry kritikájához lásd Jeremy WALDRON: *One Law for All?*, Washington & Lee Law Review, 2002, 3–34.
46. Lásd Stephen L. CARTER: *The Religiously Devout Judge*, Notre Dame Law Review, 1989, 64, 932; Michael W. McCONNELL: *Religious Freedom at a Crossroads*, The University of Chicago Law Review, 1992, 59, 115.
47. Habermas szerint a vallási diskurzust ki kell zárni a törvényhozási vitákból is: a parlament elnökét fel kell ruházni a joggal, hogy a jegyzőkönyvből minden vallási kijelentést és indokolást töröltessen. Nem világos azonban, hogy erre mi szükség volna. Lásd Jürgen HABERMAS: *Religion in der Öffentlichkeit* in Jürgen HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005, 137.
48. RAWLS (1. vj., 1993) 217-től.
49. RAWLS (1. vj., 1993) 247.
50. RAWLS (1. vj., 1993) 251.