

Az emberi jogok problematikája

A mai államiságnak, így bármely korszerű államelmélet-koncepciónak s benne alaptörvényi kérdéskörnek és általa meghatározot-tan a jó kormányzás, céljaként pedig a közjó bármiféle elfogadható meg-fogalmazásának egyik sarokköve az emberi jogok kinyilvánítása, és ez-zel követelményrendszerének vállalása. Az egykor a humánus vállalása érdekében a hatalommal szembe fordulást feltételező nehéz küzdelemből mára — mint bizvást elmondható — az emberi jogok ügye politikai győzelmet aratott. Az emberi jogok általánosító kiterjesztésének és egye-temesként meghirdetésének pontosan ez a politikai győzelme azonban egyszersmind minden eddiginél élesebben láttatja mindazokat az elvi, mélyen teoretikus problémákat, amelyek maguk az emberi jogok egyál-talán igazolható mivoltát illetően akár a múltban, akár — és különösen — a jelenünkben megfogalmazódtak. Következésképpen az a törekvés, hogy igazoljuk létüket — vagyis annak újragondolása, hogy miként ala-pozhatók meg, természetükre nézve miként definiálhatók, s bármiféle különössel szemben miben is rejlik egyetemességük és mindazonáltal mégis társadalmi-történelmi különösségük —, ezért a jog lényegéig ha-toló kérdéseket vet fel.

1. Az emberi jogok történelmi vázlata

A nyugati kultúra úgyszólván tetszőlegesen, de legalábbis az Ószövetség egyik súlyponti kifejezésére vezet vissza az emberközpontú felfogást, hiszen abban rögzítik elsőként embervoltunk istenképi alko-tottságát.¹ *Szophoklész* drámájában Antigoné azért szegülhet ellen

* Dr. Varga Csaba, az MTA doktora, professor emeritus, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Jog- és Államtudományi Kar, Jogbölcseleti Intézet, kutató professor emeritus, az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpontja, Jogtudományi Intézet, Budapest

¹ 'imago Dei' in *Teremtés Könyve* 1:27, amely szerint „Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinek és nőnek teremtette őket.” <<http://www.bibliacatolica.com.br/katolikus-biblia/teremtes-konyve/1/#ixzz2QFmvK3Xc>>; régi nyelvünkön pedig „Teremté tehát az Isten az embert az ő képére, Isten képére teremté őt: férfivá és asszonynya teremté őket.” <<http://www.bibl.u-szeged.hu/Biblia/01.html>>.

Kréonnak, mert embertől megváltoztathatatlan isteni parancs hívja fel erre. Cicero pedig természetesként jelenti ki az emberlét azonosságát, merthogy az emberek közt „*nulla dissimilitudine [...] in genere*”.² Mindezeket a felismeréseket erősíti a teológiai fejlődés Szent Ágoston, majd Aquinói Szent Tamás isteni és természetjogán keresztül a közép- és újkoron át, eszmélődésünkben rögzítve emberlétünk örök, magával a létezéssel azonos forrásvidékű, evilágban létünkéből fakadó, sajátos státusát. Természetszerűleg az emberről szól mindez, de még távolról sem specifikusan az állammal szembesítetten vagy azért, hogy bármiféle kötelezettség teljesítésétől hangsúlyosan függetlenül jogosultságokat eredeztessen. Viszont rögződik ezekben egyfelől az emberi hatalomtól független inherens jogok tudata — amiknek *Institúcióiban* Gaius is hangot ad akként, hogy civil törvény civiljogot leonthat, de természetjogot nem³ —, másfelől pedig annak az európai joghagyományból csupán a pozitivizmus új- és legújabb korával kikopó igazsága, hogy a jog több, mint merőben törvényhozási termék, mert mögötte — íratlanul — egy egész értékvilág (hit és erkölcs) kultúrája rejlik, amelyre csupán a jéghegy csúcsaként rakódik a jog, mint bár töredékesen, de szembeszökő láthatósággal felidézett aktualizálás.⁴

Átütő hatásával az angol *Magna Carta* (1215) mérföldkönek bizonyul a fejlődésben. Egyszermind persze nem több vagy más ez, mint jogok törvényi rögzítése — gyakorlatiasan részletező pontossággal, de távolról sem azért vagy úgy, hogy az embert felhívva jogok elvontan megfogalmazott katalógusával szolgáljon. S e szempontból hasonló mondható el a magyar *Aranybulláról* (1222) csakúgy, mint a *Petition of Rights* (1627) vagy *Bill of Rights* (1679) későbbi angol dokumentumairól. Természetüket tekintve mindezek deklarációk: kétoldalú szerződést foglalnak írásba.

A gyarmatosító korszak új kihívására válaszolva egy dominikánus szerzetes, *Bartolomé de Las Casas* 1552-ben emeli fel szavát a dél-amerikai indiánok „természetes jogai” védelmében. Az a teológiai meggyőződés hajtja, miszerint a kereszténység szemében minden ember jogosult a szabadságra. Ő ír le elsőként szavakat „emberi jogok” fennállá-

² Cicero *De legibus* I, X, 28.

³ „*Civilis ratio civilia quidem iura corrumpere potest, naturalia vero non potest*”; Gaius *Institutiones* I. 158.

⁴ Az antik problematikához lásd még Juhász Zita ‘De iure non scripto, avagy a korai jogfogalom duplexitása’ *De jurisprudencia et jure publico* Jog- és politikatudományi folyóirat V (2011) 1, 1–38 in <http://www.dieip.hu/2011_1_06.pdf>.

sáról,⁵ amik Francisco Suareznél majd 1612-ben fognak visszatérni ismét, hogy a természetjogi hagyomány újkori változatának egyik legstabilabb pillérét alkossák.

Georg Jellinek, aki a XIX. és XX. század fordulóján az államtant megalapozza, már azt mutatta ki, hogy egykor a protestantizmusnak a szabad egyéni lelkiismeretre helyezett hangsúlya segítette történelmileg kifermődni az individuumhoz tapadó emberi jogok elgondolhatását.⁶ Ami a terminologikus kifejezést illeti, az angol polgári fejlődésben különösen a *levellerek* — és kiemelkedően Richard Owerton felhívása (1647) — népszerűsíti, hogy forradalmi mozgalmak „természetes emberi jogokra és szabadságokra”, „alapjogokra és alapszabadságokra” hivatkozzanak.⁷ Ilyen gyökérből nő ki a XVIII. század végére az angol–amerikai Thomas Paine hitvallása. Eszerint az alkotmány nem egyéb, mint a nép elhatározása saját kormányzására azon eleve magukban az emberekben gyökerező jogok alapján, amiket senki nem sajátíthat ki, amiknek jogszerűen így még uralkodói charta sem szabhat korlátot.⁸

Igazi áttörést majd a nyugati világot átseprő forradalmi hullám hoz. Először Amerikában, majd az abszolút monarchia feudalizmusának legmozgékonyabb fellegvárában, Franciaországban. Mindkét helyen a felvilágosodás termi meg gyümölcsét; a racionalisztikus világteremtésben mindkét helyen úgyszólván vallásos hevület munkál. Amerikában ekkor közjogi — *Declaration of Independence* (1776. július 4.) —, majd közvetlenül az embert és polgárt érintő — *Bill of Rights* (1789. szeptember 25.) — szabadságjogokat rögzítenek alkotmányozó törvényhozás során, Franciaországban pedig a *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* (1789. augusztus 18–27.) tizenhét cikkelyét fogalmazzák meg, s ez utóbbiban a forradalmi nemzetgyűlés lesz az, amely „elismer és kinyilvánít” [*reconnaît et déclare*] a személy mindkét minőségéhez

⁵ ‘*las reglas de los derechos humanos*’ in Bartolomé de las Casas *A Selection of his Writings* trans. & ed. George Sanderlin (New York: Knopf 1971) x + 209 [Borzoj Books on Latin America].

⁶ Georg Jellinek *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* [1895] (Leipzig: Duncker & Humblot 1904); reprint in *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte* [1895] 2. Aufg. hrsg. Roman Schnur (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974), 1–77.

⁷ ‘*natural human rights and freedoms*’, ‘*fundamental rights and liberties*’; lásd *Puritanism and Liberty Being the Army Debates* (1647–1649) from Clarke Manuscripts with Supplementary Documents, ed. A. S. P. Woodhouse (London: J. M. Dent 1938) 506.

⁸ Thomas Paine *Az ember jogai* [The Rights of Man (1791–1792)] ford. Pap Mária (Budapest: Osiris 1995) 294 [Politikai filozófia].

tapadó alapvető jogosítványokat. Fél évszázad múlik el még, és magányos harcosként Henry David *Thoreau* vívja meg adójogi csatáját. Ennek széleskörű hatást kiváltó irodalmi feldolgozásából — *The Rights and Duties of the Individual in relation to Government* (1848) — fog bevésozni az emberiség tudatába az úgynevezett emberi jogok kétpólusú struktúrája. Az, hogy nem egyszerűen az ember minőségeinek felsorolásáról van szó bennük, hanem annak végre tisztázásáról, hogy meddig terjed az ember autonómiája, vagyis az állam önkorlátozásra kényszerülése azon alapvető szabadságban, amely minden egyest megillet azért, hogy önmagát megvalósíthassa.

Utóbb pedig megismétli még önmagát Európa történelme. Mert ugyanúgy, ahogyan az önmagában védtelen ember feudális kiszolgáltatottsága egykor megszülte az ész forradalmát s benne a klasszikus emberi jogok tanát, mint az ember racionális önrekonstrukciójának s egyben új önrekonstitúciójának a termékét, most, a második világháború vajjúdásában, a két háború közti diktatúrákra következő reakcióként lassan formát ölt az Egyesült Nemzetek egyik legnagyobb hatású okmányaként az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata — *Universal Declaration of Human Rights* (1948. december 10.) —, ami a korabeli világ negyvennyolc országának egyetértő szavazatával (és a hidegháborúba sodródó szocialista világ, valamint Dél-Afrika és Szaud-Arábia összesen nyolc állami tartózkodásával) lezárja majd a múltból idevezető fejlődési szakaszt, s fokonként utat nyit az ember önfelismeréséből adódó jogosultság-tudat egyre szélesedő pozitíválódásához. Ezzel cövekel ki választóvonalat egyfelől az emberi jogok hite, ideológiája és doktrínája, másfelől pedig az írott-formalizált jogrendszer részeként betagolt szabályozási területe között. Ugyanez az időszak szentesíti és röpíti majd angol nyelven világgá a második világháború egyik leglényegesebb értelmeként is felfogott új hívószavakat, amik „félelem és szükség nélküli szabadságot” hirdetnek „bármely ország minden lakója” számára, amit egy év múltán megerősítenek az angol háborús miniszterelnök prófétikus szavai, amelyekkel ezen új indulásban már „az emberi jogok trónra kerülését” vizionálja.⁹

⁹ 'freedom from fear and want' [to] 'all the men in all the lands' in *The Atlantic Charter* (1941. augusztus 14.) és 'the enthronement of human rights' — Winston Churchill kifejezéseként — in *The Times* (1942. október 30.). Vö. Mordecai Roshwald 'The Concept of Human Rights' *Philosophy and Phenomenological Research* 19 (1959) 3, 354–379.

Eredetében, mint láttuk, az emberi jogok elgondolása erőteljesen kapcsolódott a keresztény hagyományhoz. A reneszánszt követően, az iparosodás és kapitalizálódás előrehaladtával azonban szét kellett válniuk, merthogy a kereszténység számára a teológiai kiindulópont és keret az istenképmási teremtmény, az üdvözülésre hivatott személy méltósága s szabadsága volt és maradt, az ún. emberi jogi törekvések alanya viszont egyre egyértelműbben az individualitásában felfogott ember lett. Mindez kétségtelenül a nyugati civilizáció terméke, az európai kultúrában gyökerezik. Ez érhető tetten az individuumra koncentráltságban, közhatalomként az állammal szembenállásban, és történelmi magyarázatként persze abban is, hogy mind e két fejlemény az európai kultúrában megszenvedett feudalizmusra történt válaszdadás volt, hogy azt radikálisan meghaladja, esetleges visszatérését eleve kizárja.

Persze más civilizációkban, kultúrákban és vallási hagyományokban is kimutathatók törekvések, amik analogonokként felfogva ezekkel funkcionálisan összemérhetőek. Kutatások ma megkísérlik ezen keresztény európai gyökereket feloldani valamiféle összehasonlító-univerzalizáló posztmodernitásban — azt remélve, hogy ezzel valóban egyetemesként, mint az emberiség közös hagyományát mutathatják be az emberi jogokat.

2. Az emberi jogok megalapozása

Egy olyan összetett társadalmi jelenség, amely történelmileg változó időkben változó emberi vágyképeknek ad kifejezést azért, hogy ezeket legalább is ideologikus eszközökkel saját közegében elismertesse, nyilván történelmileg szintén változó megalapozást hordoz.

Első, ősi — és különféle formákban máig érvényesként használatos — fundálási kísérlete még gyökerében filozófiai volt. Ez egy értékelvű konvenció, vagyis emberek közti megegyezésen nyugodott. Mint-hogy tehát tárgyát nem egyszerűen tetszőleges emberi választásnak, véletlenszerű megállapodásnak, hanem világunk berendezettsége jegyének tekintették, ezért természetjogiként fogalmazták meg. Ez magyarázza, hogy *Szophoklész* drámájában pontosan fogalmazhat egy Antigoné. Szerinte ugyanis „Parancsaidban nem hiszem, hogy oly erő / Lehet, mely engem istenek nem változó / Íratlan törvényét áthágni kényszerít. / Mert nem ma vagy tegnap lépett életbe az, / De nincs ember, ki tudná, hogy

mióta áll.”¹⁰ Egyértelmű az az állásfoglalás, amivel itt találkozunk. Van-
nak, fennállnak „íratlan törvények”, s ezeknek az érvényessége önmagá-
ban áll. Mert földi világunk véletlenszerűségével összevetve ez az érvé-
nyesség nemcsak transzcendens, de egyszersmind ráadásul örökkévaló
is. Mivel tehát nem bárki saját birodalmának a berkeiből érkezett, fenn-
állítását evilági hatalom nem is érintheti. Ami pedig gyökérzetét illeti, ez
az érvény nyugodhat a világ adott, a dolgok természetét eleve megszabó
berendezkedésén vagy — a forrást illetően továbbmenve — azon isteni
teremtő akaratán egyaránt, aki e világot adott (és nem más) létrehozata-
lával már az ember számára eleve berendezte. Kifejezetten üzenetértékű
hát, hogy ezt természetjoginak mondjuk: nem pozitívjogi, tehát nem em-
ber akaratán, egyesek vagy nemzedékek elhatározásán nyugszik, hanem
annak intellektualitásán, hogy világunkat — és pontosan úgy, amiként az
fennáll — tudomásul vesszük, látható jeleiből pedig közvetlenül nem
érezkelhető belső összefüggéseinek is feltárására törekszünk.

Ámde annak megválaszolása, hogy mi ez a berendezkedés és fő-
ként, hogy mi az, ami következik belőle, már emberi rekonstrukción
múlik — tehát olyasmin, ami mint gondolkodás, eleve emberi cselekvés,
tehát a tiszta racionalitás eszményi modellje kívánatos követése ellenére
mégis mindig egyszersmind több és más is; következésképpen ez az em-
beri rekonstrukció óhatatlanul a cselekvő alany lehetséges előzetes, és
netalán mindvégig meghatározó erejű eszme- és akár érdek-
vezéreltségén úgyszintén fog majd múlni. A fentiek állítása ezek szerint
szükségképpen azonos lesz annak tudomásul vételével, hogy a termé-
szetjog egész története megfogalmazások története — megfogalmazásos-
ké arról, hogy mi ez a természet, mi benne az ember, és ezekből milyen
követelményekre következtethetünk olyanokként, mint amiket majd a
természetjog levezetett rendszere gyanánt fogunk bemutatni.

Nos, tudománytörténetileg egyszersmind az is kimutatható, hogy
az ilyen megfogalmazásoknak az éppen fennálló renddel szemben apo-
logetikus vagy reformista-kritikus változatai nem egyszerűen a háttérük-
ben munkáló teológiai és/vagy természetfelfogások reflexei voltak; tény-
legesen uralkodó vagy uralomra jutásra töre nagyon is evilági politikákat
szolgáltak. Eredménye pedig a klasszikus kortól legújabb korunkig vagy
pragmatikus felsorolások katalógusa, vagy egy geométer pontosságával
megszerkesztett összefüggő rendszer, avagy az isteni rendelés és az em-

¹⁰ Szophoklész *Antigoné* ford. Trencsényi-Waldapfel Imre in <<http://mek.oszk.hu/00500/00501/00501.htm>>.

ber önnön elhatározásáért viselendő felelősség kettősségében rögzített rendszer-halmaz volt. Ebben gyakran megfogalmaztak vagy egyenesen levezettek visszatérő követelményeket, amik egy két évezredre visszatekintő hagyomány folytonosságában valamiféle szilárd fundamentum ígérését sejtethették a teoretizálás számára. A bármikor megvonandó eredmény mégsem lett sohasem más, mint vagy egy folyvást újrakezdődő vita, vagy a vitatott pozíciók egyikének hatalmi/normatív elfogadtatása — anélkül azonban, hogy a mindenkor e közösség elé tárt végeredmény történelmi távlatban is megállapodottnak tekinthető lett volna.¹¹

Módszertani értelemben nemigen különbözik ettől, ha emberi szükségletből próbálnak emberi jogokat levezetni — habár a természetjognál spekulatív úton járnak el, itt pedig szociologisztikus igénnyel, miközben mindkét esetben empíriára, tehát mindennapi emberi tapasztalatra hivatkoznak. Nos, gyökerében ilyen volt *Marx* törekvése, amikor az ember és a polgár jogainak (a kapitalizmus politikai legitimitációjával egyidejű) kettősségét gazdasági alap és politikai-jogi felépítmény egybefonódó meghatározásával magyarázta.¹² Megjegyzendő, hogy hasonlóképpen jár el azóta is a jogantropológia, amikor az emberi szerveződés optimális feltételrendszerét igyekszik összehasonlító történelmi vizsgálódás útján megállapítani.¹³ S hasonló alapról indult egykor a szocializmusban megtagadott természetjogiság bűjtatott kísérlete úgyszintén, amikor — történetesen egy lengyel társadalomtudós képében — azzal próbálkozott, hogy az ember (*marxi* megfogalmazású) nembeli lényegéből a szociológiai tapasztalatok általánosítása útján következtessen a

¹¹ *Kelsen* a teológiai megalapozású természetjogokkal szemben pontosan egy ilyen banális történelmi tényre hivatkozva érvelt. Lásd Hans *Kelsen* 'Positivisme juridique et doctrine du droit naturel' in *Mélanges en l'honneur de Jean Dabin* I (Bruxelles: Bruylant & Paris: Sirey 1963), 141–148, a szerző fordításában [1981] 'A jogi pozitivizmus és a természetjog doktrínája' in *Jog és filozófia* Antológia a XX. század jogi gondolkodása köréből, szerk. Varga Csaba [1981] 3. bőv. kiad. (Budapest: Szent István Társulat 2001 [újryan. 2003; 2008]), 351–357 [Jogfilozófiák].

¹² Karl *Marx Előszó »A politikai gazdaságtan bírálatához«* [1859]; vö. Szabó Imre 'Az állampolgári alapjogok elméletének kialakulása és fejlődése' in *Az állampolgárok alapjogai és kötelességei* szerk. Halász József, Kovács István & Szabó Imre (Budapest: Akadémiai Kiadó 1965), 29–90.

¹³ Összefüggő módszertani kritikára lásd Jessica *Whyte* 'Particular Rights and Absolute Wrongs: Giorgio Agamben on Life and Politics' *Law Critique* 20 (2009), 147–161 & <http://www.academia.edu/325705/Particular_Rights_and_Absolute_Wrongs_Giorgio_Agamben_on_Life_and_Politics>, fundamentalista (mai amerikai) politikákra felhasználásának veszélyeire pedig Slavoj Žižek *Against Human Rights* in <<http://libcom.org/library/against-human-rights-zizek>>.

társadalmiság, azaz a társadalomban létezés minimumfeltételeire.¹⁴ Ezen tág iránynak a mai megfelelői egyetemes szociálbiológiai szükségletek,¹⁵ a szociálistól megkülönböztetett humán szükségletek,¹⁶ avagy egyszerűen a működési normalitás¹⁷ biztosítása alapján próbálnak következtetni az emberi jogok megkerülhetetlenségére. A közelebbi vizsgálódásból azonban kiderül, hogy látszólag rokon törekvések ellenére ezek mégsem egynemű irányok. Míg az emberi, a szociálbiológiai szükségletekből kiinduló levezetéstől abszolút jogosultságok megfogalmazhatását remélték, a MARXi ökonomizmus és a működési normalitásba bújtatott TOMizmus egyaránt funkcionális pozicionáltságnak (operációs függvénynek, azaz a mindenkori összmozgás meghatározottjának, ezért viszonylagosnak, következőképpen változékonynak) láttatja azt, amit — mint jogosultságot — emberi jognak nevez.

Nem véletlen, hogy az ember és polgár jogainak 1789-ben történt francia forradalmi kinyilvánítása abban az Angliában keltett elsőként megütközést — a politikai konzervativizmus krédójának megfogalmazására sarkallva olyan gondolkodókat, mint Edmund *Burke* —, ahol a kora újkorig visszanyúló hagyománya volt már a filozófiai értelemben vett józanságnak, a nyelvhasználatban a purista realizmusra törekvésnek, ahol tehát az újkor századaiban egy John *Locke* vagy egy Jeremy *Bentham* egyértelmű kártételként — tudásból a babona világába visszamenekülésként s ezért társadalom-destabilizáló veszélyként — kárhoztatta a fiktív nyelvhasználatot és általában a képes, szimbolikus kifejezések ál-metafizikus ál-mélységet sugalló elterjedését.¹⁸

A francia forradalmasító kiáltványból azonban másfél évszázad vajúdása eredményeként a második világháborúra következő újjászületéskor az Egyesült Nemzetektől szignált, egyetemes hatókörűnek dekla-

¹⁴ Maria *Borucka-Arctowa* 'Konceptcja „natury ludzkiej” a wspólczene problemy oceny prawa' *Etyka* (1970) 6.

¹⁵ Johan *Galtung* *Human Rights in Another Key* (Oxford & Cambridge, Mass.: Cambridge Polity Press 1994).

¹⁶ David *Miller* 'Grounding Human Rights' *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 15 (2012) 4, 407–427.

¹⁷ Jacques *Maritain* *L'Homme et l'État* [Paris: Presses Universitaires de France 1953] xiii + 204] in uő. *Oeuvres complètes IX* (Fribourg: Éditions universitaires & Paris: Éditions Saint-Paul 1982/2007), 581. Lásd *Kussbach* Erich 'Jacques Maritain, az emberi jogok keresztény filozófusa' *Folia Selecta* [Köröm] (1996. április), 1–25 <http://epa.oszk.hu/02000/02066/00016/pdf/FS16_199904.pdf>.

¹⁸ Vö. William *Sweet* 'Jeremy Bentham (1748–1832)' in <<http://www.iep.utm.edu/bentham/>>.

rált nemzetközi jogosultság-elismerés (1948) lett. Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata így néhány további évtized múltán már szakosodott államközi/állami bíróságoktól formálisan oltalmazott s kikényszerített emberjogi kultuszhoz vezetett. Eszméje fokozatosan a nyugati civilizáció legfelségesebb elvei, a demokrácia s a joguralom mellőzhetetlen társául szegődött, mint bármely átfogó politikai, társadalmi vagy gazdasági diskurzusban a világ stabilitásának s jövőjének egyik fő tényezője.¹⁹ Szigetországi perspektívából az ír Edmund *Burke* még megütközhetett azon, hogy miképpen lehet egyetemesen fennállóként egyszerűen kikiáltani olyasmit, amit ugyanakkor az emberrel veleszületettnek nevezünk. „E metafizikai jogosítványok...” — mondta, merthogy számára egy jogosultság csakis konkrét helyzetben volt elképzelhető, miután már kemény küzdelmek kifejeletként küzdelemmel eredményül kivívatott. Ezeket viszont „metafizikus állításként pusztán lefektetik, de máris egyetemes következményeket vonnak maguk után”²⁰ — folytatta, feltárva az ilyen megnevezésben ellentmondást, csapdát egyaránt. Hiszen bármiféle izgékonyssággal, hevülettel, és kísérő akarnoksággal szemben már egyedül józan önmérséklete is megérezte vele, hogy bármiről beszélhetünk ugyan, de azt hinnünk, hogy bírunk is ezáltal valamit, gyermekteg dolog.

Mára azonban megváltozott világunk; immár az emberi jogok gondolata uralja. Úgy közeledünk hozzá, mint korunk szakralitásához. Nemcsak jogtudomány, de filozófia, politikatudomány, sőt történeti búvárlás is folyvást róla beszél. Ezek csakúgy, mint különféle pártprogramok és nemzetközi kiáltványok, valamiféle mantra mágikus ismételtetésével taglalják világméretű terjedését, fáradoznak kultúrája elmélyítésén s kiterjesztésén. Áhitat, pátosz övezi, együtt a kétségbevonhatatlanság minden evilági ál-metafizikumának a cicomájával történő felruházás

¹⁹ Ironikus, hogy pontosan e túlhasználat s benne egy számos egyéb megfontolást helyettesítő általánosodás folytán az emberi jogok eszméje időközben pontosan úgy kiüresedett, mint egyébként a joguralomé is. Előbbi tekintetében James *Griffin On Human Rights* (Oxford: Oxford University Press 2008), 14–15. írja, hogy „Az ‘emberi jog’ terminusa csaknem kritériumnélkülivé, az emberi jogok nyelve pedig alaptalanná lett.” Az utóbbi tekintetében lásd *Varga Csaba Jogrendszerek, jogi gondolkodásmódok az európai egységesülés perspektívájában* (Magyar körkép – európai uniós összefüggésben) (Budapest: Szent István Társulat 2009), I. fej. [Az uniós tagság következményei a magyar jogrendszerre és a közigazgatásra] & [Jogfilozófiák].

²⁰ “metaphysic rights” / “You lay down metaphysic propositions which infer universal consequences” The Right Honourable Edmund Burke *The Works III: Reflections on the Revolution in France* (London: John C. Nimmo 1887) & <<http://www.gutenberg.org/files/15679/15679-h/15679-h.htm>>, 312 & 528.

szándékával. Ám hiába érzékelik tényleg globális ambíciókra feljogosítottnak tetsző pillanatnyi elfogadhatóságát, mégis azon fáradoznak, hogy legalább a mánból visszamenve utólag fundáljanak számára alapot.

Megalapozható-e, igazolható-e tudományos egyértelműséggel, hogy — úgymond — vannak emberi jogaink?

Az emberi jogok fennállásával sokan egyszerűen adottságként számolnak, mint ami az ember sajátos minőségéből vagy társadalmi gyakorlatából eleve adódik.²¹ Vagyis magától értetődő. Filozófiailag igényesebben megfogalmazva ez nem más, mint az emberi létezés önelvű önértékének az állítása. Immanuel *Kant* egyik korai állásfoglalása alapján ezért a mai filozófia azzal a meghatározással él, mely az embert s az egész emberiséget nem instrumentalizálható öncélként definiálja.²² Ez nem magyaráz ugyan semmit, de axiomatizáló előfeltevésként meggyőzően bármely megközelítés közös alapjául tudja kínálni magát. Fel kell figyelniük ugyanakkor arra, hogy egyszersmind rejlik ebben úgyszintén egy burkolt elvi bírálóat is — még pedig az ismert és igazolt MARXi kritika jegyében azzal szemben, hogy (ahogyan és amiként) a kapitalizmus a piaci mechanizmus részévé, merő statisztikai alapegységévé redukálja/redukálhatja az embert.

Mások a jelenség mögé néznek, érzékelve az emberi jogok fennállását állító/kijelentő nyelvi kifejezések fedezetlenségét, elvi igazolhatatlanságát.²³ Abban tehát, hogy az atlanti s a nyugat-európai úgynevezett centrumból kiindulóan emberi jogokat egyre tömegesebben nyilvánítanak ki, nem is látnak mást, mint merő értéknilvánítást: egy követendő célnak a közösség javaként történő megfogalmazását.²⁴ Mivel pedig emberi jogokról mint létező szubszisztenciákról, jogosítványai tény-

²¹ Pl. Robert *Alexy* 'Law, Morality, and the Existence of Human Rights' *Ratio Juris* 25 (2012) 1, 2–14; Charles *Beitz* *The Idea of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press 2009); John *Gardner* '«Simply in Virtue of Being Human»: The Whos and Whys of Human Rights' [*Journal of Ethics & Social Philosophy* 2 (2008) 2] in <<http://www.jesp.org/PDF/Gardner.pdf>> 22; Alan *Gewirth* *Human Rights* (Chicago: University of Chicago Press 1982); és James *Griffin* *On Human Rights* (Oxford: Oxford University Press 2008).

²² Karl *Polanyi* *The Great Transformation* The Political and Economic Origins of Our Time (New York: Rinehart & Co. 1944).

²³ Gunnar *Beck* 'The Mythology of Human Rights' *Ratio Juris* 21 (2008) 3, 312–347.

²⁴ Norberto *Bobbio* *Das Zeitalter der Menschenrechte* Ist Toleranz durchsetzbar? (Berlin: Klaus Wagenbach 2007), 11, id. *Techet Péter* 'A láncok védői – Az emberi jogok konzervatív kritikussai' *Kommentár* (2011) 2, 3.

leges fennállásáról szigorú elemzésben aligha lehet beszélni, a tudomány visszavonul, arról szólva csupán, hogy valamiféle kellő valóra váltódásának vagyunk a tanúi. Ennek igazságát kellő bölcsességgel valóban megerősíthetjük, hiszen a történelem is arról tanúskodik, hogy a jogosultság mindig kéz a kézben szokott formálódni e jogosultság tudatosságával, a jogosultság-tudattal.²⁵ Valós ontológiai fundálás híján így a folyamat körkörössé válik. E nézőpontból tehát ennyi — és nem több vagy más — mondható így el az emberi jogokról: a beléjük vetett hit mozgalmat szül, ennek sikere pedig önigazolást nyújtva tovább erősíti azt a hitet, aminek egyébként az alapjául kellett volna szolgálnia.²⁶ A (poszt)modernitás büszkeségének ezek szerint ennyi és ilyen a realitása: tömegpszichózis, mely ezen éteriség jegyében tömeges magatartásban majd szintén kifejeződik. Merthogy — és itt jön a paradoxon, mely egyszerűs mind korunk realitása, e társadalmiasodásban immár az artificialitás győzelme — a fentiek értelmében az emberi jogok ilyenekként csupán azáltal léteznek, hogy róluk és nevükben cselekszünk.²⁷ A probléma elodázásán túl a tudomány ezért csakis — gyakorlatiasan, a praxis körében azonban védhetően — vagy az ember személyes méltóságára, vagy egyszerűen emberi közmegegyezésre próbálhatja visszavezetni az emberi jogok kötelezőségének alapját.²⁸ Mindennapi gondolkodásunkban meggyőző lehet egyik is, másik is. Ugyanakkor azonban nyilvánvaló, hogy elégséges igazolás gyanánt ez nem szolgálhat. Ennélfogva a ma tudománya bármiféle ideologikus körítéstől megszabadulva végső soron ennyit mond csupán: az emberi jogok úgy adottak, mint egy projekt. Adott egy feladat; ennek megfelelően tétélezéssel élünk, majd viselkedésünkben ehhez igazodunk. Így igazolása eleve és csakis körkörös lehet. Ezzel pedig végsőkéig lecsupasztva nem mondunk mást, mint hogy az emberi jogokat illető tudás maga hoz létre egy olyan emberi jogi valóságot, amely a megelőlegezett valóság saját feltevései szerinti leírásának nagyban-egészében már meg is felel.²⁹

²⁵ R. C. Pandeya 'Human Rights: An Indian Perspective' in *Philosophical Foundations of Human Rights* ed. UNESCO International Institute of Philosophy (Paris: UNESCO 1986), 267–277.

²⁶ Kardos Gábor 'A pozitivizmuson innen és túl' *Magyar Tudomány* XLIV (1999) 2, 145–147.

²⁷ Kelemen János 'Válasz Ludassy Mária körkérdésére' *Magyar Tudomány* XLIV (1999) 2, 148–151.

²⁸ Beitz i.m.

²⁹ Pl. Sajó András 'Az emberi jogok mint tudásrendszer' *Állam- és Jogtudomány* XLV

És valóban: a modern nyelvfilozófia s benne a nyelvi aktuselmélet egyaránt olyan teoretikus rekonstrukciót sugall a jogról, amely szerint bármely formális normatívumban, így a jogban is a kötelmet nyelviileg megjelenítő tétélezés egy adott értő (mert szozializáció és edukáció révén erre alkalmassá tett) emberi közegen (mint hermeneutikai körön) belül — támaszkodva már kialakult társadalmi gyakorlatra és minden egyes résztvevő lelki kondicionáltságára — képes a cselekvés motivációrendszerének egyik tényezőjeként olyan befolyásolásra, hogy tömegméretekbén már bizonyos hatékonysággal mintái szerint tényleg alakítsa is (azaz, pontosabban: a mintáitól megvont keretek közé terelje) a cselekvést. Mert rá kell döbbernünk arra, hogy fizikalitásként jog sem létezik.³⁰ Hiszen beszédmódunkban, társadalmi kommunikációnkban (vagy pontosabban, amiként a modern filozófia kifejezi: intellektuális reprezentációinkban) hol és miként rejteznék kényszerítő erő? Az tehát, amit a jog elfogadott kötelező mivoltát kísézően kényszerítő erőként tapasztalunk meg, voltaképpen nem a jogban magában, hanem a jogot is előfeltételező és óhatatlanul kíséző — az ember társadalmi létezésével ósidók óta együtt fejlődt — társadalmi környezetben rejlik.

3. Az emberi jogok természete

Alapvető szerkezete szerint az emberi jogok közvetlen címzettje az individuunként felfogott egyedi ember. Számára ez feltétlen igényjogosultságot kínál, ami mindenki más felé ugyanakkor — bár közvetetten — kötelezettség eredeztetését eredményezi. Fejlődését nyomon követe ezt az igényjogosultságot mindig a mindenkori állammal szemben veti fel, hogy az az egyénnek sérthetetlenséget biztosítson a lehetséges állami túlhatalommal, annak elgondolható ártalmaival szemben.

A tudományos rekonstrukció egyértelmű abban, hogy mindkét pólus, okként a fejlett szervezetrendszerrel bíró állam s okozatként (mint lehetséges sérelmet elszennvedő fél) a cselekvésében, létében autonómiával felruházott s ezért individuunként kezelt egyedi ember a modern nyugati fejlődés világképét, ennek végtermékét idézi. S figyelmeztetnek is, hogy ez a sarkítotttság és különösen az emberi jogok mindent átható

(2004), 3–38.

³⁰ Pl. Varga Csaba *A jogi gondolkodás paradigmái* jelentősen átdolg. és bőv. 2. kiad. (Budapest: Szent István Társulat 2004) 504 & <<http://www.scribd.com/doc/46270636/varga-a-jogi-gondolkodas-paradigmái-2004>>.

mai ideologikus és politikai túlsúlya egyszermind olyan homogenizációt eredményez, a legkülönbébb társadalmi feszültségeknek és problémáknak pontosan az emberi jogok fogalom- és eszköztárába betörő egyneműsítését, amelyben közvetlenül immár a közösség fennmaradását biztosító alapvető jogosítványoknak sincs kellő helye, s így technicizált eljárásként az, ami emberi jogvédelem égisze alatt zajlik, olykor akár a közösség ártalmára is történhet. Ismét csak nyugati civilizációs gyökéretét jellemzően ugyanakkor ez az egész fejleménysor egyáltalán nem véletlen, hiszen történelmileg pontosan az európai feudalizmusoktól fémmjelzett önkény negatív tükrékként jött létre, azok tagadása s azokra adott válasz gyanánt, a jövő útjának kicövekeléseként.

Az emberi jogoknak előtörténete/története egyaránt folytonos aspiráció a benne megfogalmazott követelmények jogi elismertetésére. Ez folyamatos átcsapást jelent jog előtti, tisztán ideologikus-mozgalmi kiáltványozásból tételezettségbe, jogtól biztosított védelmének állapotába. Az Emberi Jogok Egyetemes Deklarációja (1948) óta politikai, diplomáciai, jogtudományi, politológiai s filozófiai fórumokon egyaránt folyvást ennek katalógusa kimélyítésén, további kiterjesztésén fáradoznak, nemzetközi és nemzeti tételeztetése így úgyszólván folytonos.

Az emberi jogok ideológiája és doktrínája a teljességet s beérkeztséget ezen úgynevezett jogok jogi tételezettségében tudja. Ennek jegye az is, hogy az emberjogi mozgalmak sem apellálnak végső soron másra, mint az államhatalom oltalmára. Már ebből is nyilvánvaló, hogy állami (általa kibocsátott/szankcionált) szabállyá transzformálás nélkül ezek az úgynevezett jogok kizárólag valamiféle képes beszéd megidézettjei lehetnek. Merthogy ilyen transzformálás nélkül a jognak nem részei, következésképpen jogosultságot sem eredeztetnek; önmagukban — *de lege ferenda* szempont gyanánt a *de lege lata* felé — legfeljebb várakozást jelenthetnek.

Vitatott kérdés, vajon az emberi jogok (akár ideologikusan állítottak, akár valóságos joggá transzformáltak legyenek is ezek) az embert egyoldalúan, eleve, minden egyéb körülménytől függetlenül, feltétlen (abszolút) jogosultsággként illetik-e meg — függetlenül attól, vajon terhelik-e ugyanezen embert társához, közösségéhez, államához, világához fűződő kötelezettségek, és vajon ezeket —netalán e jogai tiszteletben tartásának előfeltételeként — valóban teljesítette-e. Korunk morális süllyedését érzékelve az egyik legnagyobb hatású spanyol gondolkodó³¹

³¹ José Ortega y Gasset *A tömegek lázadása* ford. Puskás Lajos (Budapest: Egyetemi

már közel egy évszázada óvott a felelősség elporladásától, és mindenekelőtt annak bomlasztó hatásától, hogy a mindenre kiterjedő gondoskodás, ha tényleg bekövetkezik, mindannyiunkat egy gyermeki (vagy pontosabban: gyermeteg) státusba vezet majd vissza. Manapság ez már egy jellegzetesen amerikai problematikába, nevezetesen a „jogosultságok nyelve” hozzánk is átsugárzott eluralkodásába ágyazódik.³² Ez egy egyoldalúan kifejezett várakozás — várakozás, ámde mindig csak mástól. Nem is szól másról, mint pusztán a köztől elvárt segélyező teljesítés lélektani-társadalmi következményeinek a mérlegeléséről: azon lehetőség megítéléséről, hogy saját teljesítmény nélkül egész csoportok váljanak más csoportok támogatásától függővé, akár egész élettartamra másokon élő haszonélvezőkké. Igazságosság és gazdaságosság kérdésköre ez,³³ de a mai „politikailag korrekt” ideokratizáltságban valóban emberjogivá is válhat, amennyiben elvezethet csoportok szembeállításához s ezzel a *sine qua non* szükséges szociális integráció bomlasztásához.

Tény, hogy morálteológiai kiindulásából következően a katolikus egyház mindig is a jogok és kötelességek komplementaritását tanította, tehát ezeket nemcsak egy kölcsönösen egymást kiegészítő, de kötelezettség-teljesítéssel előfeltételezett egység keretén belüliként fogta fel.³⁴ E kultúrában felnöve ugyanilyen kölcsönös feltételezettséget fogalmazott meg MARX is.³⁵ E felvetésre az emberi jogi ideológiák nem szoktak válszolni. Igazságának természetességét mindenestre az eredet, a forrásvidék kellően magyarázza, hiszen történelmi gyökerükben az emberi jogi ideológiák nem társadalomszervező erőként jelentkeztek, hanem azért, hogy a feudális önkényt meghaladják, s az ember kiszolgáltatottságának helyzeteit az államhatalom mindenkori túlhatalmának semlegesítésével eleve megelőzhessék. Az emberi jogi ideológiák azért burkolóznak hát

Nyomda 1938).

³² Ün. ‘rights language’; lásd pl. *Mary Ann Glendon Rights Talk The Impoverishment of Political Discourse* (New York: Free Press 1991).

³³ És persze az immár pszichiátriai problémává növekvő társadalom-infantilizációé is. Lásd pl. klasszikusként Adolphe *David Jonas & Doris Klein Man-child A Study of the Infantilization of Man* (New York: McGraw-Hill 1972) xvi + 362.

³⁴ Vö. kellő dokumentáltsággal pl. *Varga Csaba ‘Jogállamiság – kihívások keresztútján’ Valóság XLV (2002) 4, 28–39* & <<http://www.valosagonline.hu/index.php?oldal=cikk&cazon=351&lap=0>>.

³⁵ “[N]o rights without duties, no duties without rights” írhatja be Marx — <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1864/letters/64_11_04-abs.htm> — az *International Workingmen’s Association* protokolláriumába [General Rules, London, October 1864] in <<http://www.marxists.org/archive/marx/iwma/documents/1864/rules.htm>>.

ellenszenvet kifejező hallgatásba a jogok és kötelességek egysége felvételekor, mert immár nem ez, tehát nem gyógyító prevenció a céljuk, hanem a társadalom atomizáló individualizálása merő egyedekké.

Mai bírálókat mégis az emberi jogok egyoldalú jogosultságnyilvánításának világméretű eluralkodására, közbeszédünket elárasztó s ezzel közügyeinket egy korlátolt látószögű csatornába terelő voltára figyelmeztetnek. Tudniillik az emberi jogi követelések joggá/jogba átírásával immár egy specifikus jogi fogalomkészlet s eljárási technika született, amivel bárki kényszeresen él, aki szociálpolitikával, társadalmi érdekvédelemmel, feszültségkezeléssel foglalkozik. Ez a jogban mindazonáltal található eszközök, fogalmiasítások s technikák változatosságát egyetlen válaszlehetőségre korlátozza. Már pedig összetett problémák kényszeresen homogenizált kezelése a megoldás egyébként kínáló útjait könnyen kisiklathatja.

4. Az emberi jogok egyetemessége és/vagy különössége

Igényként, követelésként, jogi tételezettségével pedig normatívumként is — az emberi jogok valóban egyetemeseek. A filozófiai reflexió s a diplomáciai csatározás azonban élesen veti fel az univerzalitás *versus* partikularitás kérdését.

Már a fogalmi alapok tisztázása magában rejti kétirányú értelmezés lehetőségét. Módszertani rekonstrukciók ugyanis az emberi jogokat eleve a „lényegileg vitatott fogalmak”³⁶ körébe utalják, amelyek esetében a még egyértelműsíthető jelentésmagot feloldhatatlanul divergáló értelmezési lehetőségek veszik körül. Rugalmas, képszerű kifejezéssel jellemzi ezért az emberi jogok érvényességének hatókörében megnyilvánuló ezen felemás helyzetet az irodalom: „alapvető egyetemessége” kétségtelen, ámde ez „kulturális változatokban” fejeződik ki;³⁷ avagy úgy bizonyul igaznak ennek az önellentmondó állításnak mindkét fele, hogy ebben — úgymond — nem más, mint „egyetemesség és sokféleség egymásba hajlítása” testesül meg.³⁸

³⁶ ‘essentially contested concepts’; W. B. Gallie ‘Essentially Contested Concepts’ *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1956), 167–198.

³⁷ ‘fundamental universality’ / ‘cultural variations’ in Jack Donnelly ‘Cultural Relativism and Universal Human Rights’ *Human Rights Quarterly* 6 (1984) 4, 400–419, 419.

³⁸ ‘conjugaison de l’universalité et de la diversité’; Jean-Bernard Marie ‘Specificités culturelles versus universalité des droits de l’homme: Quel défi?’ in *Threats to Human Rights in the Beginning of the Twenty-first Century*, ed. Ioanna Kuçuradi (Ankara:

Az öszkép mindenképpen hasadt. Aminthogy maga a gondolat is. Hiszen összeomlanék egész ideológiai építménye, ha nem eleve egyetemesnek látná tárgyat; miközben semmiféle tapasztalati fogódzója nincs ahhoz, hogy ezt következetesen univerzalizálja téren és időn keresztül. Ebből adódik, hogy bármely hivatalos megnyilatkozáshoz fordulunk is, az az egyetemességről — s ennyiben az emberiség végre önmagához megtéréséről — fog szólni. Ez pedig megnyugtatóan megadja nekünk jelenünk azonosságát, nevezetesen annak tudását, hogy immáron „a jogosultságok korát” éljük.³⁹ Józansága jegyében azonban a tudomány mégis megjegyzi, hogy erre/arra irányuló jogaink/jogosultságaink többsége csakis intézményes háttér jelenlétében belül értelmezhető, következésképpen kizárólag adott társadalmi berendezkedés s fejlettség talaján képzelhető. Furcsállja hát, hogy miképpen is lehetne egyáltalán gondolható univerzalizitás a történelmi térben, ahol minden a változó körülmények függvénye; hiszen még az embernek *Marx*tól megfogalmazott nembeli lényege is történelmi, vagyis alakulásnak kitett képződmény. Az antropológiának egyébként is axiomatikus alaptétele, hogy bármely értékítélet érvényesen csakis adott kultúra paradigmaticájában belül igazolható.

A civilizációk összecsapása amerikai teoretikusa⁴⁰ már másfél évtizede rögzítette, hogy a mánkat uraló olyan hívószavak, mint ‘emberi jogok’, ‘demokrácia’, ‘liberalizmus’, avagy ‘politikai szekularizmus’, eleve a nyugati civilizáció jelzői és gyümölcsei.

Mindennek felismerése — és főként bevallása — már önmagában feszülést eredményez az emberi jogok elvi egyetemessége és így lemeztelenedő európai gyökérzete között. Erre leginkább olyan példák szoktak rávilágítani, amik saját emberi jogi doktrínánkat nem-európai nézőpontból jellemzik, vagy leírnak egy számunka elfogadott, de idegen megközelítésben már szembeszökően problémásnak tetsző megoldást.

Lássunk néhány példát!

Buddhista perspektívából történetesen egyszerűen nem magyarázható, hogy emberi jogi megközelítésünk nem máson nyugszik, mint „megosztás és elkülönítés, küzdelem és versengés” meglehetősen kiet-

Hacettepe University Centre for Research and Application of the Philosophy of Human Rights 2004), 75–85, 82.

³⁹ Norberto *Bobbio* *L'eta dei diritti* (Torino: Einaudi 1990).

⁴⁰ Samuel P. *Huntington* *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster 1996), 70–72.

len, mert az embertársakat éppen megosztó és szembeállító talaján;⁴¹ hogy olyan mesterséges leleményre/konstrukcióra épül, aminek természeti/természetes megfelelője nincs; hogy érdektelen az emberben feszülő motívumok, belső mozgatók iránt, miközben kizárólag külső magatartásunk lesz számára releváns; hogy elvont szabályt fogalmaz meg elvont térben s időben, ám ezzel pusztán intézményi közvetítést ékel emberi folyamataink közé; hogy az individualításra, az egyén szabad akarathatározására koncentrálnak nem erősíti, de pillanatnyi tetszés játékszerévé rombolja az emberi méltóságot; hogy egészében csak válságterméke a Nyugatnak: miután elpusztította istenét⁴² s ezzel emberképe is — kritérium híján — elenyészett, pótszert eszkábáljon össze abból, ami még megmaradt számára, azaz metafizikai materializmusa, lélektani redukcionizmusa, nihilista etikai relativizmusa romjaiból.⁴³ Mert valóban: ma már elismerik, hogy emberjogi ideológiánk fragmentumokból összetákolt, ezért igényként sincs bennük organikus teljesség, részdarabjai pedig szélső pozíciókként megfogalmazottak, tehát peresítéssel működnek. Ennek nézőpontjából szemlélve tehát számára normális a véget nem érő küzdelem. Kibékíthetetlenül szembeállítja a közhatalommal a jogosultság egyedüli birtokosának kikiáltott egyént — ráadásul olyan átütő erővel, hogy specifikus „emberjogi közege” (érzékenysége, befogadóképessége) épp a közérdeket (a *res publicat*, mint az államilag szervezett lét igazolásának kizárólagos forrását) fogja kizárni lehetséges relevanciái köréből.

Az antropológia kimutat „strukturális ekvivalenciákat” különféle berendezkedések közt.⁴⁴ Ám minden embertudomány (s így minden társadalmi produktum) mögött alapvető igazságként mégis az búvik meg, hogy bármiféle társadalmi tény jelentése/jelentősége értelmezési keretként kizárólag adott civilizáción belül állapítható meg.⁴⁵ Mindenesetre az

⁴¹ “division and segregation, struggle and contention”: Phra *Dhammapidok*, id. Soraj Hongladarom ‘Buddhism and Human Rights in the Thoughts of Sulak Sivaraksa and Phra Dhammapidok (Prayudh Prayutto)’ *Journal of Buddhist Ethics Online Conference on Buddhism and Human Rights* (1994) in <<http://jbe.la.psu.edu/>> & in *Buddhism and Human Rights* ed. Damien V. Keown, Charles S. Prebish & Wayne R. Husted (Richmond, Surrey: Curzon Press 1998) xxi + 239 [Curzon Critical Studies in Buddhism], 8.

⁴² Friedrich *Nietzsche Zarathustrája* mondja ki, hogy „isten meghalt” [*Gott is tot*].

⁴³ Zühtü *Arslan* ‘Taking Rights Less Seriously: Postmodernism and Human Rights’ *Res Publica* 5 (1999), 195–215 & <<http://www.philosophy.ru/library/pdf/234617.pdf>>.

⁴⁴ Alison *Dundes Renteln International Human Rights* Universalism versus Relativism (London & New Delhi: Sage Publications 1990) [Frontiers of Anthropology 6].

⁴⁵ A történetiség alapállása a marxizmuson túl az antropológia alapköve is lett. „A

Emberi Jogok Egyetemes Deklarációja készültének hírére egykor az Amerikai Antropológiai Társaság máig érvényes kiáltványt bocsátott ki annak egyértelműsítésére, hogy az individuum nem gondolható a meghatározóan mögötte álló társadalmi-kulturális szövedék figyelembe vételével.⁴⁶

Az a kulturális változatosság, mely rendszeridegenként eleve kiölkö magából az emberi jogok kérdéskörének európai gyökerű elgondolását, megejtően sokszínű. A KONFUCIÁNUS világképben például semmiféle én önmagában nem létezik. Senki sem „játszik” szerepet, mert olyasmi nem létezik, mint amire bármi kívülről ráaggatható lenne, mint egy ruhafogasra. Hiszen minden ember eleve szerepösszesség — egy összetett hierarchikus/paternális tagoltságban, családi közössége körében. Afrikában pedig a kölcsönös egymásra ügyelés jegyében közvetítést keresnek a komunitárius s az individualizáló értékek között⁴⁷ — arra törekedve, hogy az *anthropos* helyét megtalálják a *cosmos* és a *theos* közt egy morális egységként felfogott világmindenségben.⁴⁸ Ezzel szemben például az iszlám mindent elsöprő szakralitásában minden, ami evilági, s így a jog is, csupán ezen isteninek a része lehet — bármiféle mondén vágy szekularitása nélkül. Távolkelet ősi hagyományai pedig a jövő kulcsát az emberi erények továbbfejlesztésében látják. Veszteségnek éreznék bármiféle energiát, amit — amiként ezt az önmagukat világmindenségként imperialista módon diktáló más kultúrák, mindenekelőtt az Európára hivatkozó teszik — az individualitás szabad kibontakoztatása címén fecsérelnének el. INDIRA GANDHI ezért jelenthette ki oly megejtő egyszerűséggel, hogy „jogai az államoknak vannak, nem az egyéneknek”.⁴⁹

civilizáció nem valami abszolútum, hanem relatív, amiként eszméink s felfogásaink is csak annyiban lehetnek igazak, amennyiben saját civilizációnkra vonatkoznak.” Franz Boas ‘Museums of Ethnology and their Classification’ *Science* 9 (1887), 589.

⁴⁶ [Executive Board, American Anthropological Association] ‘Statement on Human Rights’ *American Anthropologist* 49 (1947) 4, 539–543.

⁴⁷ Simeon O. Ilesanni ‘Human Rights Discourse in Modern Africa: A Comparative Religious Ethical Perspective’ *Journal of Religious Ethics* 23 (1995) 2, 293–322.

⁴⁸ Igboin Benson ‘Human Rights in the Perspective of Traditional Africa: A Cosmotheandric Approach’ *Sophia* 50 (2011) 1, 159–173.

⁴⁹ *New York Times* 1975. július 3. Lásd Adamantia Pollis & Peter Schwab ‘Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability’ in *Human Rights Cultural and Ideological Perspectives*, ed. Adamantia Pollis & Peter Schwab (New York: Praeger 1983), 14.

Az iszlámban kizárólag az isteni rendeltetéssel számolnak. Ami nem változékony, s ami nem is gyakorlatias vagy dinamikus. Az evilági élet berendezésének lehetséges újragondolása szintén csakis eme hit örökérvényű tökéletességének az elfogadásán belül történhet.⁵⁰ És hasonlóképpen haladhatunk tovább civilizációk során át. Így az indiai mentalitás nem ismer sem formális jogot, sem elvont követelésből fakadó jogosultságot. Csakis várakozást tud átélni, ha és amennyiben igazságos arányossággal már megdolgozott érte.⁵¹ Japánban pedig egészen a XIX. század végéig (amikor is magát a kifejezést az európai kódexek fordítása kedvéért meg kellett alkotni) a jogosultság-fogalom ismeretlen volt. Azóta is idegen kultúrát jelöl; belső gyakorlatukban alig használják. Így miképpen beszélhetnénk önérvényesítésről? valamiféle igazságosság jegyében? ott, ahol a családon belüli szerető önmegtágadás jegyében ennek merő elképzelése is egyenesen fogalmi ellentmondásnak minősülne?

Az egyetemességnek a partikularitással szembeni, avagy a partikularitásnak az egyetemességgel szembeni feltevése ezért eleve polarizál. Ebből fakadóan ezért nem is dichotomikusan, valamiféle vagy-vagy kizárólagosságával válaszolandó meg. Ha pedig megkísérelnénk, ez csakis szélsőségek egymásba átcsapását eredményező vitát generálhatna. Ezért folynak világszerte kutatások, hogy fogalmi minimumként „kultúrákon átívelő egyetemességeket” azonosíthassanak végre.⁵²

Mert valóban belátható, hogy elvont-egyetemes terminusokban történő megfogalmazások valóraváltásának a konkretizálásakor óhatatlanul előtérbe kerül egy *hic et nunc* adott összefüggésében történő aktualizálás, vagyis kontextualizálás kérdése. Ami pedig egyenértékű annak belátásával, hogy papírizú standardokkal szabadon lehet élni ugyan; ám amikor ezek életre kelnek, eleve adott összefüggés(ek)ben nyernek értelmezést és alkalmaztatást.⁵³ Bőrünkben tehát ki nem bújhatunk; semleges látószöggel a valóságra nem rendelkezünk.

⁵⁰ Abdullahi Ahmad An-Na'im *Islam and Human Rights Selected Essays*, ed. Mashool A. Baderin (Farnham & Burlington, VT: Ashgate 2010).

⁵¹ S ez az *adhikarin*. Pandeya, i.m.

⁵² 'cross-cultural universals'; Renteln i.m. 86–87. Lásd még Alison Dundes Renteln 'Relativism and the Search for Human Rights' *American Anthropologist* 90 (1988) 1, 56–72.

⁵³ András Sajó 'Universalism with Humility' in *Human Rights with Modesty The Problem of Universalism*, ed. András Sajó (Leiden & Boston: Nijhoff 2004), 19.

Egy közelmúltbeli bangkoki deklaráció ezért erősíthette meg, hogy „a természetüket illetően egyetemes emberi jogok szemléletében [...] figyelembe veendő a nemzeti és regionális sajátosságok s a különféle történelmi, kulturális és vallási hátterek jelentősége egyaránt”.⁵⁴ Ezzel pedig megint nem tesznek mást, mint hogy — szójátékszerűen eljárva — különösségeket foglalnak közös keretbe az egyetemesség jelszavával. Mentik tehát, ami menthető, s továbbjártsszák ezt a szavakkal üzőtt játékot.

5. Következtetés

Záró gondolatként így következtetésünk aligha lehet más, mint hogy az emberi jogok világa ideológiák, értékek, a humánium alapulvételére irányuló törekvések világa, amely pontosan e gondolatban lebegő mivolta okából beteljesedését, megvalósulása lehetőségét intézményesítődésében, s ezen belül is végső soron a jogba — és jogként — történő átírásban látja. Ez pedig a legkevésbé sem változtat azon, hogy az evilágunkat képező lét ontológiájának embertől teremtett részeként a társadalmi lét ontológiájában az intellektuális reprezentációknak ideológiaként megjelölhető fajai az emberi jogok tekintetében úgyszintén úgyszólván valóságos létszerűséggel rendelkezhetnek, amennyiben ténylegesen hatást gyakorolnak a társadalmi folyamatokban, azokba közbeékelődve közvetítőként, közvetítés gyanánt.⁵⁵ Az általuk felhívott értékeken túl ebben a kettősségben rejlik/rejlhet annak (persze mindenkor csak viszonylagos) ereje, amit emberi jogokként, emberjogi kultúráként ismert meg különösen a huszadik század második felétől az emberiség.

⁵⁴ *Final Declaration of the Regional Meeting for Asia of the 1993 United Nations Conference on Human Rights*, 29 March – April 1993.

⁵⁵ Vö. pl. *Varga Csaba A jog helye Lukács György világképében* (Budapest: Magvető 1981) 287 [Gyorsuló Idő] & <<http://www.scribd.com/doc/46267684/varga-a-jog-helye-lukacs-gyorgy-vilagkepben-1981>>.