Charles Taylor

LÉTREJÖHET-E EGYETEMES KONSZENZUS AZ EMBERI JOGOKRÓL?*

Mit jelentene az, ha az emberi jogok kérdésében igazi, természetes és kényszermentes nemzetközi megegyezésre jutnánk? Úgy vélem, hogy valami olyasmit, amit John Rawls Politikai liberalizmus című könyvében „átfedéses konszenzusnak" ír le. Vagyis a különböző csoportok, országok, vallási közösségek, civilizációk, miközben a teológiáról, metafizikáról, az emberi természetről stb. összeegyeztethetetlen alapelveket vallanak, mégis egyezségre jutnának bizonyos normák tekintetében, melyeknek az emberi viselkedést kellene irányítaniuk. Ezeket a szabályokat mindenki a maga módján indokolná, vagyis ahogy mélyen rejlő, alapvető felfogásából következik. Egyetértenénk a normákban, de nem értenénk egyet abban, hogy miért éppen ezek a normák helyesek. És így beérnénk azzal, hogy békés egyetértésben élünk, s nem zavarna bennünket az, hogy e mögött a mélyben mennyire különböző hiedelmek és meggyőződések rejlenek.

Ennek a gondolatnak 1949-ben már hangot adott Jacques Maritain: „Teljesen biztos vagyok benne, hogy az én felfogásom, mellyel az ember jogaiba és a szabadság, egyenlőség, testvériség eszményébe vetett hitemet indokolom, az egyetlen olyan felfogás, amely szilárdan az igazságra épül. Ez azonban nem akadályoz meg abban, hogy e gyakorlati meggyőződések tekintetében ne értsek egyet olyan emberekkel, akik szintén biztosak abban, hogy az ő felfogásuk, mellyel mindezeket igazolják, s amely egészen más, mint az enyém, vagy merőben ellentétes azzal... ugyanígy az egyetlen, az igazságon alapuló felfogás."

Lehetséges-e egy ilyesféle egyetértés? Magam – talán derűlátó természetemből fakadóan – azt hiszem, hogy igen. Ám már a kezdet kezdetén be kell vallanunk: nem teljesen világos, hogy e konszenzusnak mit kellene tartalmaznia, és csak most kezdjük felfedezni azokat az akadályokat, amelyekkel meg kell birkóznunk a hozzá vezető úton. Mindkét kérdésről szeretnék e helyütt néhány szót ejteni.

Először is: miről szóljon az egyetértés? Azt hihetnénk, hogy ez nyilvánvaló: az emberi jogokról. Hiszen erre vonatkozott eredeti kérdésfeltevésünk is. De itt máris beleütköztünk az első akadályba. A jogok hangoztatása a nyugati kultúrában gyökerezik. Ezzel nem azt állítom, hogy bizonyos dolgok, amelyek nagyon hasonlítanak a jogrendünkben kifejezett alapvető normákhoz, nem fordulnak elő máshol is. De nem ezen a nyelven fogalmazzák meg őket. Nem tételezhetjük fel kapásból, további vizsgálatok nélkül, hogy a jövőbeli, kényszermentes világméretű konszenzust mindenki számára kielégítően meg tudjuk fogalmazni a jogok nyelvén. Talán igen, talán nem. Vagy részben igen, részben pedig nem, amint különbséget kezdünk tenni a Nyugat szellemi poggyászában egymással összekapcsolódó elemek között.

Ezzel nem állítom azt, hogy már megfelelő szókincsünk van bármely általános fogalomra, melyet a különböző kultúrák körében felfedezhetünk. Jack Donnelly az „emberi méltóságról" mint egyetemes értékről beszél. Jaszuaki Onuma bírálja ezt a fogalmat, és rámutat, hogy a „méltóság" ugyanannak a nyugati bölcseleti áramlatnak a kedvenc kifejezése, amely az emberi jogokat is kimunkálta. Ő maga szívesebben beszél arról az egyetemes értékről, amelyet „a szellemi, s egyben az anyagi jólét keresése" jelent. Ahol a „méltóság" túl szűkre szabott és kultúrához kötött fogalomnak tetszhet, ott a „jólét" túlzottan homályos, bizonytalan és általános lehet. Talán ebben a stádiumban még képtelenek vagyunk arra, hogy világosan szavakba öntsük az itt szerepet játszó egyetemes értékeket. Talán soha nem is leszünk képesek rá. Ez mégsem nyom túl sokat a latban, mert amikben átfedéses konszenzust kell megfogalmaznunk, nem egyebek bizonyos viselkedési normáknál. És nagyon is megalapozottnak tűnik annak a reménye, hogy e normák terén előbb-utóbb bizonyos egyezségre jutunk. Aligha nem minden kultúrában megtalálhatjuk a népirtás, a gyilkosság, a kínzás és a rabszolgaság elítélését, csakúgy, mint mondjuk annak helytelenítését, ha ártalmatlan tüntetőket „tüntetnek el", vagy hogy közébük lövetnek. Az ilyesféle, azonos következményeket alátámasztó, mélyen beágyazott alapértékekhez viszont, a dolog természetéből fakadóan, más és más, egymást kölcsönösen kizáró indoklás tartozik majd.

* *Megjelent a Dissent című amerikai folyóirat 1996. nyári számában.*

Most is, mint mindig, különbséget teszek a viselkedési normák és a jogosságukat igazoló érvelés között. A nyugati jogi hagyomány csakugyan e kettős szinten létezik. Az egyik síkon olyan jogi hagyományról van szó, amely szentesít bizonyos törvényes lépéseket, és felhatalmaz bizonyos embereket azok megtételére. Ezt a jogi kultúrát úgy tekinthetnénk, és az emberek olykor úgy is tekintik, mint a legalkalmasabbat arra, hogy egyetemes érvényűvé váljék, azzal érvelve, hogy annak elfogadása többféleképpen indokolható. Ezután a jogokat körbesáncoló törvényhozási kultúra határozná meg azokat a normákat, melyek körül az egyetemes konszenzus feltehetően kikristályosodna.

Mármost ez egyes embereknek gondot okoz; közéjük tartozik például Li Kuan Jü és a vele rokonszenvezők Kelet-Ázsiában. Ők valami veszélyesen individualista, szétforgácsoló, a közösséget szétmállasztó elemet látnak a nyugati jogi kultúrában. (Természetesen elsősorban az Egyesült Államokra gondolnak.) De amikor a nyugati módszereket bírálják, láthatólag támadják a mögötte meghúzódó filozófiát is, amely állítólag elsőbbséget nyújt az egyénnek ott, ahol a „konfuciánus" szemléletmód alkalmasint tágabb teret biztosítana a közösségnek és az emberi kapcsolatok bonyolult szövedékének, amelyben minden egyes személy elhelyezkedik.

Mert hiszen a nyugati jogi hagyomány is hordoz bizonyos nézeteket az ember természetéről, a társadalomról és az emberi jóról, amelyek részét alkotják e jogok alapvető indokoltságának. Talán segíti a megvitatást, ha – legalábbis analitikusan – különbséget teszünk e két szint között, és így finomabb rajzolatú képet tudunk kialakítani arról, milyen lehetőségek között választhatunk. Talán a jogi kultúra jóval „kelendőbb" lehetne, ha el tudnánk választani alapvető indoklásának egyes elemeitől. Vagy talán a fordítottja igaz: az emberi élet alapvető képe nem tűnne annyira rémisztőnek, ha egy másfajta jogi kultúrában fejeződne ki. De az is lehet, hogy e két egyszerű megoldás egyike sem működik (magam erre gyanakszom), viszont mindkettőben módosítást kell végrehajtani; a szintek elkülönítése azonban még ekkor is segít, mert a módosítások mindegyik szinten különböznek egymástól.

Jó kiindulópontként szolgálhat e kérdések tárgyalásában az, ha gyors képet vázolunk fel a jogok nyelvéről, amely Nyugaton fejlődött ki, és arról, ahogyan a hozzájuk közelálló emberi hatóerők és a jó fogalmait fejezzük ki. Ezzel nagy lépést tehetünk afelé, hogy meghatározzuk a kultúrákon átnyúló nézetkülönbségek bizonyos sarokpontjait, és azután esetleg tisztázhatjuk – ha egyáltalán lehetséges –, hogy mit lehet tenni e különbségek áthidalására.

Először vegyük szemügyre a jogok nyelvének jellegzetességeit. Mint arra már sokszor rámutattak, e téren valami meglehetősen sajátos vonás mutatkozik. Sok társadalom tartja úgy, hogy jó és kívánatos dolog bizonyos mértékű védettséget vagy szabadságot biztosítani tagjainak – avagy olykor még a kívülállóknak is (gondoljunk csak a szíves vendéglátás törvényére, amelyet oly komolyan vesz sok hagyományos kultúra). Mindenütt rossz és helytelen az emberi életet elvenni, legalábbis bizonyos körülmények között és a személyek bizonyos csoportjainál. A helytelen a helyes ellentéte, s így nem pusztán szójáték, ha a „jót" bizonyos értelemben a „joggal" hozzuk összefüggésbe[1].

Ugyanis a „right" szó egészen más értelmét hívjuk elő, ha elkezdjük használni a határozott vagy határozatlan névelőt, vagy többes számba tesszük, és „egy jogról" vagy „jogokról" beszélünk; vagy ha személyeknek tulajdonítjuk és a te jogaidról, vagy az én jogaimról beszélünk. Ez elvezet bennünket ahhoz, amit „alanyi jognak" neveztek el. Ahelyett, hogy azt mondanánk: helytelen megölni engem, azt kezdjük mondogatni, hogy jogom van az élethez. Ez a két megfogalmazás nem minden tekintetben egyenértékű, mert az utóbbi esetben a védettséget vagy a szabadságot valaki tulajdonának tekintjük. Többé már nem csupán a törvény egyik eleme az, ami közénk áll, és véd meg egyformán mindannyiunkat. Az, hogy jogom van az élethez, többet mond, mint hogy neked nem szabad engem megölnöd. Bizonyos uralmat biztosít számomra e védettség felett. Egy jog olyasmi, amit alapjában véve fel is adhatok. És olyasvalami is, aminek érvényesítésében szerepem lehet.

AZ ALAPTÖRVÉNYT ÚJRA ÚGY FOGTÁK FEL, HOGY TERMÉSZETES JOGOKBÓL ÁLL, AMELYEK ELŐBB AZ EMBEREKET ILLETIK MEG, S CSAK AZUTÁN A TÁRSADALMAT.

Az alanyi jog egyes elemei minden jogi rendszerben létezhetnek. A Nyugat különleges hozzájárulása elsősorban az volt, hogy ez a gondolat nagyobb szerepet játszott a középkori európai társadalmakban, mint bárhol másutt a történelemben, és másodszor, alapul szolgált ahhoz, hogy újraírják a Természeti Törvény elméletét, amely a 17. századra nyomta rá bélyegét. A régebbi elképzelést, miszerint az emberi társadalom a Természet Törvényének engedelmeskedik, amely a Teremtőtől ered, s amely így túlnyúlik az emberi akaraton, ekkor átalakították. Az alaptörvényt újra úgy fogták fel, hogy természetes jogokból áll, amelyek előbb az embereket illetik meg, s csak azután a társadalmat. A társadalom kialakulásakor szerződés

jön létre, amely kiemeli az embereket természetes állapotukból, és a részükről megnyilvánuló beleegyezés aktusa nyomán politikai fennhatóság alá helyezi őket.

Így nem pusztán arról van szó, hogy az alanyi jogoknak döntő szerepük van a nyugati hagyományokban, még fontosabb az a tény, hogy kivetítették őket a Természetre, és alapul szolgáltak az emberi lények és társadalmuk bölcseleti szemléletéhez, egy olyan világnézethez, amely nagyfokú kiváltsággal ruházza fel az egyének szabadságát és egyetértési jogát ahhoz a berendezkedéshez, amelyben élnek. Ez a felfogás fontos szála volt az utóbbi három évszázadban uralkodó nyugati demokrácia-elméletnek.

Láthatjuk, hogy az (alanyi) jog fogalma miképp segít meghatározni bizonyos jogköröket, és egyúttal mintaképet is nyújt az emberi természetről, az egyénekről és a társadalmaikról szóló filozófia számára. Egyszerre működik jogi normaként és annak alapvető igazolásaként.

Mi több, ez a két szint nem független egymástól. Az alapvető filozófia ereje a jogi norma állandó fejlődését hozta létre politikai-jogi rendszerünkben, úgyhogy ma már számos jogrendben méltó helyet foglal el. A jogok chartája ma már be van ágyazva számos ország alkotmányába és az Európai Unióba is. Ezeken nyugszik az alkotmányossági felülvizsgálat, ahol a különböző kormányzati szinteken hozott döntések semmissé tehetők, ha összeütközésben állnak az alapvető jogokkal.

Így a jogok modern nyugati megfogalmazása egyrészt a törvényes formák egész sorát öleli fel, amely a védettség és a szabadság elemeit jogként írja elő, s bizonyos következményeket is tartalmaz a jogfeladás lehetőségei, illetve azon utak-módok tekintetében, melyeken a jogokat biztosítani lehet – vagyis hogy e védettségek és szabadságok azon jogok közé tartoznak-e, amelyeket időről időre szavatol egy megfelelően létrehozott hatóság, vagy pedig olyanok, amik az alaptörvénybe vannak beágyazva.

És másrészt a személy és a társadalom olyan filozófiáját foglalja magában, amely kiemelkedő fontossággal ruházza fel az egyént, és igen nagy jelentőséget tulajdonít annak a hatalomnak, melyet beleegyezése jelent. Ez mindkét vonatkozásban eltér sok más kultúrától, beleértve a modern Nyugatot megelőző társadalmi állapotot is: nemcsak azért, mert ugyanezen védelmek és védettségek egyike-másika esetleg akkor még hiányzott, hanem azért is, mert egészen más alapokon nyugodtak.

Amikor egyes emberek tiltakoznak a jogok nyugati modellje ellen, úgy tetszik, hogy ez az egész ideológiai csomag jár a fejükben. És így jól látható, hogy a jogok nyugati megfogalmazásával szembeni ellenállás egyszerre több szinten mutatkozhat meg. Előfordul, hogy egyes kormányzatok azért ellenzik a széles körben elfogadott normák hatályba léptetését, mert olyan végrehajtási utasításuk van, amely a megsértésüket is feltételezi (például a mai Kínai Népköztársaság). Mások viszont minden bizonnyal készségesen, sőt lelkesen tennének magukévá egyes egyetemes normákat, de kelletlenül fogadják a mögöttük megbúvó filozófiát, amely az emberi egyed társadalmi helyzetét jelöli ki. Ez a szemlélet méltó helyére állítja az autonóm személyiséget, eltökélten követeli jogait, még akkor is (noha csak különleges esetben), amikor azok szemben állnak a széles körű társadalmi egyetértéssel. Mármost hogyan fér mindez össze a konfuciánus szemlélettel, amely a szoros személyes kapcsolatokra veti a hangsúlyt, s nemcsak önmagukban becsüli nagyra őket, hanem modellnek is tekinti a szélesebb társadalom számára? Vajon azok az emberek, akik a Nyugat teljes emberjogi szellemiségét szívták magukba, amely (vagy legalábbis egyik változata) legkifejezőbben a magányos és bátor egyénben testesül meg, aki a társadalmi beilleszkedés minden kényszerítő erejével szemben hősiesen harcol a jogaiért – ezek az emberek jó tagjai lehetnek valaha is egy „konfuciánus" társadalomnak? És az az etika, hogy megköveteljük azt, ami bennünket illet, hogyan egyeztethető össze azzal az úttal, amelyen a théraváda buddhizmus keresi az önfeláldozást, az odaadást és a dánát (nagylelkűséget)?[2]

A jogok csomagjának egységes egészként való kezelése nem feltétlenül helytelen, mert a bölcselet nyilvánvalóan része annak, ami oly serkentően hatott e jogi forma nagyarányú fejlődésére. De az előző bekezdésben említett kétkedések és gyanakvások, melyeket nem lehet egykönnyen eloszlatni, azt mutatják, milyen esetleges előnyei vannak, ha különválasztjuk az egyes elemeket és lazítjuk a kapcsolatot a jogok törvénybe iktatását szorgalmazó jogi kultúrák és az emberi életről szőtt filozófiai tételek között, melyeket a kezdet kezdetén maga az élet táplált.

Tulajdonképpen könnyen elképzelhetünk olyan helyzeteket, amelyekben – minden összefonódás ellenére – a csomag szétbontható, és vagy a formákat alkalmazzuk egyedül, vagy pedig a filozófiát, vagyis az egyiket a másik nélkül. Ez persze azt is jelentheti, hogy megfelelő kiigazításokat kell végrehajtanunk a kölcsönvett anyagban, de ez elkerülhetetlen olyankor, amikor egy bizonyos területen kifejlesztett gondolatokat és intézményeket másutt is bevezetünk.

Talán segít rendezni gondolatainkat, ha három részből álló megkülönböztetéssel élünk. Amit végül

is keresünk, az olyan egyetemes egyetértés bizonyos viselkedési normákban, melyet a kormányzatoknál érvényesíteni lehet. Hogy egy adott társadalom elfogadja őket, a szabályoknak minden esetben széles körben elismert filozófiai igazoláson kell nyugodniok; és hogy a valóságban is érvényt szerezzünk nekik, a jogi mechanizmusokban is ki kellene fejeződniük. Központi kérdésünket tehát így is feltehetjük: milyen változtatásokat tudunk elképzelni a bölcseleti igazolásban, avagy a jogi formákban, amelyek még összeegyeztethetőek az ésszerű, egyetemes konszenzussal azon a területen, amely igazán számít: az érvényesíthető normák terén?

Ha ezt a gondolatmenetet követjük, talán egy kicsit könnyebben megértjük, pontosan mit is akarunk egymáshoz közelíteni a jövendő világtársadalomban, egyszersmind segít felmérnünk, milyen esélyünk van ennek elérésére, ha két szinten külön-külön képzeljük el a változásokat.

Azt hiszem, túl nagy fába vágnánk a fejszénket, ha e kérdés minden ága-bogát e helyütt kívánnánk nyomon követni. Ezért csupán egyetlen példára szorítkozom majd, egy olyan esetre, ahol világosan látható az a mély szakadék, amely közte és az emberi személyiség nyugati filozófiája között tátong. Ennek nyomán feltehetjük azt a kérdést is: milyen mértékig reménykedhetünk abban, hogy a normák közeledni fognak egymáshoz, még ha alapvető igazolásuk igencsak különböző is.

Szeretnék visszatérni a théraváda buddhista aggályokra a jogkövetelő egyén antropológiáját illetően, amelyre korábban már hivatkoztam; és kiváltképp azt a módot kívánom szemügyre venni, ahogy ez az álláspont hangot kap egy befolyásos thaiföldi mozgalomban. Ez a társadalom az elmúlt száz évben számos kísérletet élt meg, amellyel megpróbálták újrafogalmazni és újszerűen értelmezni a túlnyomóan többségi vallást. Közülük egyesek arra törekedtek, hogy ebben a buddhizmusban alapot találjanak a demokrácia és az emberi jogok számára.

A reform egyik fő áramlata azokból a mozgalmakból áll, amelyek (ahogy ők látják) igyekeznek a buddhizmust megtisztítani, és rábírni arra, hogy ne a szertartásokra, az érdemszerzésre, sőt ne csak az áldások és kegyes cselekedetek által elért evilági sikerekre összpontosítson, hanem nagyobb hangsúlyt vessen arra, amit ők a Megvilágosodás eredeti céljának tekintenek. E téren a néhai Phutthathat (Buddhadásza) kiemelkedő személyiség volt. Ez az áramlat iparkodik visszatérni ahhoz, ami szerinte a buddhista tanítás eredeti lényege, ami a szenvedés elkerülhetetlenségéről, a személyes én illúziójáról és a Nirvána céljáról szól. Támadja és merő „babonának" tartja mindazt, amit azok művelnek, akik csodatévő amulettekre vadásznak, a szerzetesek áldását kérik és hasonlók. El akarja különíteni a megvilágosodás keresését attól az igyekezettől, amely a szertartások révén keres érdemeket. És élesen bíráló szemmel tekint azon hiedelemrendszer egész metafizikai szerkezetére, amely a buddhizmus fő ágában fejlődött ki a mennyről, a pokolról, az istenekről és démonokról, akik oly nagy szerepet játszanak a néphitben. Mindezt Gananath Obejeszekere Srí Lanka-i antropológus úgy írta le, mint „protestáns buddhizmus".

Ez az áramlat az, amely – úgy tetszik – merőben új gondolatokkal rukkol elő a buddhizmusról, s azt úgy tekinti, hogy alapjául szolgálhat a demokratikus társadalomnak és gyakorlatnak. Ezzel nem azt mondom, hogy valamennyi érintett buddhista, szerzetes, vagy világi ember, aki részt vesz egyik vagy másik demokratikus mozgalomban, osztja ezt a meggyőződést. De ez a reformáramlat az, amelynek szeme előtt a demokratikus társadalom kifejlesztésének buddhista látomása lebeg. Talán van abban valami furcsa ellentmondás, hogy ezt a meglehetősen szigorú és egyszerű reformizmust egy viszonylag kicsiny elit karolja fel, elég messzire távolodva az embertömegek vallásos szemléletmódjától. Ám e szűk elit néhány tagjának eltökéltsége a demokrácia, az egyenlőség és az emberi jogok iránt tiszteletet parancsol.

Phutthathat reformizmusa pontosan az ellentéte volt a független vallásnak, amely nem foglalkozik a világ dolgaival. Épp ellenkezőleg: ő és mindazok, akiket az ő gondolkodása ihletett meg, mindig azt hangsúlyozták, hogy a megvilágosodáshoz vezető út elválaszthatatlan a Föld összes teremtményével való törődéstől: ilyen a méttá (szerető gyöngédség) és a karuná (szánalom, együttérzés). Valójában nem foglalkozhatunk tulajdon felszabadításunkkal anélkül, hogy ne keressük a másokét is, amint bármilyen igazságtalan cselekedet velük szemben visszaüt ránk, és továbbra is bebörtönöz bennünket a csalóka látszatokba. Szaneh Csamarik Buddhát idézi: „Szerzetesek: amikor magatokról gondoskodtok, egyszersmind másokról is gondoskodtok. Amikor pedig másokról gondoskodtok, gondoskodtok magatokról is." Ez a nézet a társadalmi igazságossággal és jóléttel való aktivista törődéshez vezet. Phutthathat „dhammikus szocializmusról" beszélt. Ez olyan szellemi beállítottság, amely a személyes elkötelezettség és felelősségvállalás magasra emelt mércéjét írja elő, színtiszta feddhetetlenséget és kötelességtudatot követel, sőt önfeláldozást és teljes odaadást a szegények és elnyomottak iránt. Obejeszekere párhuzamát követve azt mondhatnók, hogy mindez egyfajta értelemben emlékeztet Max Weber „aszketicizmusára", amely felelősségteljes, fegyelmezett társadalmi cselekvéshez vezetett.

Ám ez a törődés nem szükségképp demokratikus. Kifejeződést nyerhet a társadalmi cselekvés más módozataiban is, köztük olyanokban, amelyek a reformerőket jó szándékú kisebbségnek tekintik. Ezek a módozatok végtére is mélyen gyökereznek a théraváda buddhizmus történetében, kiváltképp abban a paradigmatikus modellben, amelyet Asóka császár[3] mint eszményien igazságos uralkodó és a Dharma[4] megtestesítője képvisel. Ez valójában azon modellek egyike, amelyre a thai monarchikus állam épült. A dhammarádzsa[5] kétségtelenül értelmezhető oly módon, hogy a közjót, az emberek jólétét szolgálja, de a szó természetes értelmében semmiképp sem tekinthető demokratikusan működő erőnek.

EBBEN AZ ÍRÁSBAN NEM AZ A CÉLOM, HOGY ÍTÉLKEZZEM A MEGKÖZELÍTÉSI MÓDOK FELETT, DE MINDENKÉPP SZERETNÉK RÁMUTATNI A KÜLÖNBSÉGEIKRE, AMI ALKALMASINT GYÜMÖLCSÖZŐ ESZMECSERÉHEZ VEZETHET A (REMÉLHETŐLEG HAMAROSAN) LÉTREJÖVŐ VILÁGMÉRETŰ EGYETÉRTÉSRŐL AZ EMBERI JOGOK ÉS A DEMOKRÁCIA GYAKORLATI KÉRDÉSEIBEN.

Phutthathat maga nem volt teljesen tisztában a demokratikus működés következményeivel. Egész általános mozgalmának mégis volt bizonyos demokratikus vonulata. Panjanantha volt az például, aki a demokráciára alkalmazta Phutthathat gondolatait. És hasonlóképp nyilatkozhatunk Photirakról és az ő Szanti Aszok mozgalmáról is. Ez újabban bizonyos külön politikai jelentőségre tett szert, amennyiben Csamlong Szrimuang, a Palang Dharma Párt karizmatikus vezetője a Szanti Aszok követője.

Rajtuk kívül vannak Phutthathat reformmozgalmának olyan követői is, akik mélyen elkötelezték magukat a demokráciának, ilyen például Szulak Szivaraksza és Szaneh Csarmarik. Ők és mások a környezetükben igen tevékenyen lépnek fel a nem- kormányzati szervezetek közösségében, tehát a „civil" szerveződésekben. Foglalkoznak például a fejlődés más lehetséges modelljeivel, amelyek ökológiailag egészségesebbek, ésszerű korlátokat szabnak a növekedésnek, bírálják a „konzumerizmust", azaz a mindenáron való fogyasztást, és elősegítik a társadalmi egyenlőséget. De mindezen célok mögött buddhista meggyőződés rejlik. Szulak ezt úgy magyarázza, hogy a buddhista elkötelezettség az erőszakmentesség iránt gátat szab a környezetünkben folytatott rablógazdálkodásnak, és megköveteli a mohóság korlátozását is, amely a harag és a konfliktusok egyik forrásvidéke.

Itt azok a teendők láthatók, amelyeket az egyetemes jólét követel. De mi az a különleges tényező, amely a demokrácia felé hajtja az egyént, vagyis gondoskodik arról, hogy az emberek a saját kezükbe vegyék az életüket, s ne elégedjenek meg azzal, hogy egy jóindulatú uralom puszta haszonélvezői legyenek? Úgy tetszik, két dolognak kell párosulnia abban a felfogásban, amely az erős demokratikus meggyőződést támasztja alá. Az első az az elképzelés, amely a buddhizmusban központi helyet foglal el: e szerint végül is minden egyén maga viseli a felelősséget a saját Megvilágosodásáért. A második az erőszakmentesség doktrínájának újszerű alkalmazása; ezt az elvet ma úgy fogják fel, hogy tiszteletet parancsol minden egyes személy autonómiája iránt, és az emberi viszonyokban csupán a lehető legkevesebb béklyót tűri meg. Ezzel messzire távolodunk a rákényszerített, a bölcs kisebbség által megszabott rend politikájától, amely oly régóta szolgál hagyományos hátteréül a katonai uralom különféle formáinak és időszakainak. Az is nyilvánvaló, hogy az ily módon aládúcolt demokrácia szilárd támogatást nyújt az emberi jogok törvénybeiktatásához. És valójában ez az, ahogy a demokráciát értelmezik az olyan gondolkodók, mint Szulak.

Itt tehát olyan felfogásról van szó, amely az emberi jogok és a demokratikus fejlődés védelmének elvében összpontosul, de meglehetősen különbözik emezek szokványos nyugati indoklásától. Nem az emberi lény méltóságának doktrínáján, e tiszteletet parancsoló elven alapul. A tiszteletadás parancsa inkább az erőszakmentességből származik, abból az alapvető értékből, amelyből még egész sereg más norma is következik (például felöleli a környezetvédelem iránt elkötelezett fejlődés követelményét és a növekedés ésszerű korlátozásának igényét is). Az emberi jogok nem tolakodnak az előtérbe, mint Nyugaton oly gyakran megesik, és ahol olyan követelődzéssé fajulhatnak, amely független minden más erkölcsi elkötelezettségünktől, sőt néha előfordul, hogy összeütközésbe kerül vele.

Ez a buddhista felfogás érdekes módon egy másféle utat is kínál arra, ahogy az emberi jogok megvalósítása és a demokratikus fejlődés elősegítése összekapcsolódhat. Míg a nyugati keretek között e kettő együtt jár, mert olybá veszik, hogy mindkettőt az emberi méltóság követeli meg, addig – a szabadság két oldalaként – egy kissé csakugyan másféle kapcsolat látható a reformmeggyőződést valló thai buddhisták között. Elkötelezettségük az emberközpontú és a környezetre érzékeny fejlődés iránt erős szövetségeseket kovácsol belőlük azon falusi közösségek számára, amelyek ellenállnak az állam és a nagyvállalatok általi jogtalan birtok-kisajátításnak, és azért harcolnak,

hogy megvédjék földjeiket és erdőségeiket. Ez azt jelenti, hogy Thaiföldön komoly, sőt döntő szerepet vállalnak a demokratizálás folyamatában és teendőjében – például a központosítás megszüntetésében és a természeti erőforrások feletti helyi ellenőrzés visszaállításában. Itt jelentős szerepet játszanak a civil szerveződésekben, amelyek e program hívei. Tehát némiképp más úton indultak el, mint a Nyugat, de hasonló cél felé kezdtek haladni.

Vannak kirívó különbségek is. Mivel gyökerei bizonyos igazságszolgáltatási eljárásba nyúlnak, a jogok megteremtésének politikáját Nyugaton gyakran övezte harag, felháborodás és annak kényszere, hogy a történelmi bűnöket megtorolják. Ám ebből a buddhista látószögből az következik, hogy óvakodnak a sérelmi politikától, lévén maga is lehetséges forrása az erőszak új formáinak.

Ebben az írásban nem az a célom, hogy ítélkezzem a megközelítési módok felett, de mindenképp szeretnék rámutatni a különbségeikre, ami alkalmasint gyümölcsöző eszmecseréhez vezethet a (remélhetőleg hamarosan) létrejövő világméretű egyetértésről az emberi jogok és a demokrácia gyakorlati kérdéseiben. Itt valóban látható, hogy bizonyos cselekvési normák egymáshoz közelítenek, akármilyen is a törvény, amely rögzíti őket. De ami ismeretlen a nyugati megfigyelő számára, az az egész bölcseleti alap és a megfelelő vonatkozási pontok, csakúgy, mint alkalmazásának retorikai alapjai. Nyugaton a demokrácia és az emberi jogok egyaránt továbbfejlődtek egyfajta humanizmus állandó térnyerése nyomán, amely hangsúlyozta, hogyan emelkedett ki az emberi lény a kozmosz többi részéből, s hogy magasabban helyezkedik el, és több méltósága van, mint bármi másnak. Mindez a kereszténységből és az ókori gondolkodás bizonyos szálaiból is ered, de a távolságot elmélyítette az, amit Weber a világ kiábrándulásaként ír le: azon nézet sutba dobásaként, amely a kozmoszt értelmes rendnek tekinti. Az emberi tényező még erőteljesebben emelkedik ki a mechanisztikus világegyetemből. Pascal szemében az emberi lény puszta nádszál ugyan, ám összehasonlíthatatlanul nagyobb jelentőségű az őt összezúzással fenyegető erőnél, mivel gondolkodó nádszál. Kant néhány hasonló gondolatot visszhangoz, amikor a fenségesről értekezik.

Az emberi jogok e humanizmuson alapuló elve hangsúlyozza az emberi tényező jelentőségét. Mindent köréje összpontosít, szabadságának és önrendelkezésének óriási értéket tulajdonít, olyat, amit a legnagyobb mértékben tisztelni kell. Következésképp a nyugati gondolkodásban az emberi jogok védelme feloldhatatlanul összefonódni látszik az emberi hatóerő e felmagasztalásával. Minthogy az emberi lény igazolhatóan megérdemel minden tiszteletet és figyelmet, legalábbis bármi mással összehasonlítva, ezért a jogait meg kell védeni. A buddhista filozófia, melyet az imént ismertettem, egészen más pontról, az ahimszá[6] megkövetelésében indul ki, mégis úgy tűnik, hogy sok ugyanilyen normának nyújt alapot. (Persze különbségek is adódnak az így megalapozott normákban, aminek megvannak a maga bökkenői, de pillanatnyilag csupán a lényegi átfedést kívántam jelezni.) A nyugati filozófia érzelmi színképe, az emberi méltóság felmagasztalása, a szabadságnak mint legfőbb értéknek a hangsúlyozása, az ősrégi vétkek bátor jóvátételének drámája – mindaz, ami megindít bennünket a szépen előadott Fidelio láttán, láthatóan nem találja helyét ebben a másik lehetséges szerkezetben. És így van ez a hősiesség példaképeivel is. Az ahimszá hősei nem merész forradalmárok, nem Cola di Rienzik vagy Garibaldik. És a filozófia s a modellek nélkül az egész szónoki érvelés alól kicsúszik a talaj.

Mindezek alapján talán elképzelhetjük, milyen is lehet a kényszermentes, világszerte érvényes egyetértés az emberi jogok terén. Megegyezés a normákban: igen; de a különbözőség, az ismeretlenség mélységes érzete az eszményképekben, az emberi felsőbbrendűség képzeteiben, a retorikai szóképekben és a vonatkozási pontokban, amelyek nyomán ezek a normák olyan célokká válnak, amelyekkel mélyen egyetérthetünk. Amíg csupán azokkal az emberekkel jutunk dűlőre, akik az egész ideológiai csomagot elfogadják és ugyanazokat a hősöket követik, konszenzus sosem jön létre, vagy nem erőszakolható ki.

Mindenesetre eleinte ez a helyzet áll fenn, amikor az emberi jogok bizonyos vonatkozásában némi egyetértésre jutunk. Később a kölcsönös tanulás folyamata következhet, haladás „a horizontok egyesülése" felé, Gadamer fogalmával élve, ahol a másik fél erkölcsi világképe kevésbé lesz idegen. És ebből a szándékból további elemek és új hibrid alakzatok megteremtése következik.

Végül is valami hasonló már megtörtént az ahimszá filozófiájának egy másik áramlatával, a Gandhi-félével. Gandhi erőszakmentes ellenállásának gyakorlatát kölcsönvette és alkalmazta a Nyugat, például az amerikai polgárjogi mozgalmakban. És ezen túlmenően része lett a világ politikai eszköztárának: ehhez folyamodtak 1986-ban Manilában, és 1989-ben Prágában, hogy csak két példát említsünk.

Megjegyzésre méltó ennek az esetnek egy másik metszete, amely ugyancsak általánosítható. Az emberi jogok nyugati tudatosságának egyik fontos része a történelmi vívmány tudatában rejlik. A jogok az emberi lények tiszteletének normáit radikálisabban és

sürgetőbben határozzák meg, mint bármikor a múltban történt. Elvileg nagyobb szabadságot, több biztonságot és védelmet nyújtanak az erőszakkal, az önkényes bánásmóddal, a hátrányos megkülönböztetéssel és elnyomással szemben, mint amit az emberek valaha is élveztek a történelem folyamán, legalábbis a jelentősebb civilizációk zömében. Bizonyos értelemben szerepük volt abban, hogy megszüntették a kiváltságos személyeket a múltban megillető igencsak kivételes bánásmódot, illetve kiterjesztették mindenkire. Ezért van az, hogy a jogok történelmi fejlődésének megannyi határkövét egykor a kiváltságos elit adománylevelei őrizték, kezdve mindjárt a Magna Chartával.

Ma tehát e tekintetben különös egybeesést láthatunk a reformbuddhizmus irányvonalával, amelyet az imént ismertettem. Itt ugyancsak tudatában vannak annak, hogy olyan sürgető követeléseket támasztanak, amelyek túlmennek azon, amit az átlagos hívők többsége szükséges intézkedéseknek tart. A reformbuddhizmust az elit gyakorolja, mint a történelmi párhuzamok többségében. Ám itt a demokrácia és az emberi jogok kifejlesztésében a reformbuddhisták egyben azt is szorgalmazzák, hogy terjesszék ki az eleddig kisebbség által gyakorolt elveket, és ágyazzák bele az egyetemes társadalomba. Itt ismét azzal a tudatossággal találkozunk, amely a hagyományos kisebbségi gyakorlatot a legnagyobb mértékben általánossá kívánja tenni.

Úgy tetszik, hogy – a filozófiában mutatkozó különbség dacára – a követelményszintnek ezt az égetően fontos, egyetemes kiterjesztését, amely az emberi jogok gyakorlását legjobb alakjában ragadja meg, úgy ismerték fel, mint valódi haladást, és újra teremtették egy merőben más kulturális, filozófiai és vallásos világban. Az egyetemes konszenzus reményét az táplálja, hogy az efféle haladás máskor és másutt is megismételhető.

Hogy ez lehetséges-e? Bekövetkezik-e valaha? Még túl korai erre válaszolni, de talán halványan már felismerjük azt az irányt, amelyben haladnunk kell.

(Fordította: Balázs-Piri Tamás)

BUDDHISTA FORRÁSOK:

Richard Gombrich és Gananath Obeyesekere: Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka. Princeton University Press, 1988.

Saneh Chamarik: Democracy and Development: A Cultural Perspective. Bangkok, Local Development Institute, 1991.

Peter Jackson: Thai Buddhist Identity: Debates on the Traiphrum Phra Ruang. In: Craig Reynolds (szerk.): National Identity and its Defenders, Thailand 1939–1989. Clayton, Victoria, Monash Papers on Southeast Asia, number 25, 1991.

Sulak Sivaraksc: Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society. Berkeley and Bangkok, Parallax Press, 1992.

Vitit Muntaborn–Charles Taylor: Roads to Democracy: Human Rights and Democratic Development in Thailand. Bangkok and Montreal International Centre for Human Rights and Democratic Development, 1994. július.

A FORDÍTÓ JEGYZETEI:

1. A sajátosság abból ered, hogy az angol „right" többértelmű szó; itt nem csupán „jót, helyeset" jelent, hanem „jogot" is.
2. A következő szanszkrit, illetve páli nyelvű buddhista fogalmak magyar írásmódját és értelmezését illetően Téchy Olivér: Buddha (Gondolat, Bp. 1996.) és Andrew Shilkon: A buddhizmus rövid története (Corvina, Bp. 1997.) című művét vettem alapul.
3. Asóka király Kr. e. 270–230-ig tartó uralma alatt egyesítette Indiát, és terjesztette a buddhizmust, nemcsak Indiában, hanem Indokínában és a Távol-Kelet más országaiban is.
4. Dharma: a buddhizmus központi fogalma, Buddha tana, az erkölcsi törvény.
5. Dhamma-radzsa: „a Tan királya", a legfőbb buddhista vallási vezető.
6. Ahimszá: a „nem-ártás" törvénye, vagyis minden élet kímélése, az ölés tilalma.