Jürgen Habermas

AZ EMBERI JOGOKKAL BIZTOSÍTOTT LEGITIMÁCIÓRÓL*

Az alábbiakban a legitimáció (s ennek megfelelően a legitimitás) fogalmát kétszeresen korlátozott értelemben használom: egy politikai rendszer, mégpedig kizárólag a demokratikus jogállam legitimációjáról fogok beszélni. Először is szeretnék emlékeztetni a demokrácia és az emberi jogok belső összefüggésének rekonstrukcióját érintő javaslatomra, melyet más helyütt már kifejtettem.[1] Ezután néhány olyan szempontról szólnék, melyekből kiindulva ma bírálják az emberi jogok Nyugaton kialakult koncepcióját – mind a Nyugat önmagával, mind más kultúrákkal folytatott vitájában.

A DEMOKRATIKUS JOGÁLLAM PROCEDURÁLIS IGAZOLÁSA

Kezdjük a legitimáció politikai fogalmának magyarázatával. A legitimációs igény azon rendszerek esetében, melyeket az állami szervezetek hatalma jellemez (és különböztet meg például a törzsi társadalmak uralmi struktúráitól), már magának a politikai hatalomnak a fogalmából következik. Mivel az állami hatalomnak ez a médiuma a jog formáiban jön létre, a politikai rendszerek a jog legitimációs igényéből táplálkoznak. A jog ugyanis nemcsak elfogadókészséget feltételez, hanem a tényszerű elismerésen túl az elismerés kiérdemlését is megköveteli címzettjeitől. Egy jogi formákban létrejött államrend legitimációjához ezért hozzátartozik minden, a köz által alapított és működtetett konstrukció, amely köteles eleget tenni az elismerés megérdemlésével kapcsolatos igénynek.

Ez minden államrendre érvényes. Mármost a modern államokat az jellemzi, hogy a politikai hatalom a pozitív, azaz a tételes és kényszerítő jog formájában jön létre. Mivel a jogi forma változása a politikai legitimáció fajtájának kérdését is érinti, szeretném 1.) a modern jogot struktúrája és érvényesülési módja tekintetében bemutatni, majd 2.) rátérni a megfelelő legitimációs típusra.

1. A modern jogrendek lényegében véve alanyi jogokból épülnek fel. Ezek a jogok egy-egy jogi személy számára törvényes tereket határolnak be a mindenkori saját preferenciák által vezérelt cselekvéshez. Ezzel a jogosult személyt jól körülírható módon mentesítik a morális parancsok vagy másféle előírások alól. Mindenesetre a jogilag megengedett lépések határai közt senki sincs jogilag kötelezve cselekvésének nyilvános igazolására. Az egyéni szabadságok bevezetésével a modern jog a hagyományos jogrendtől eltérően azt a hobbesi elvet érvényesíti, mely szerint minden megengedett, ami nem kifejezetten tiltott. Ily módon a jog és a morál elválik egymástól.[2] Míg a morál elsősorban azt írja elő nekünk, hogy mi a kötelességünk, a jog struktúrájából a jogosultságok primátusa következik. Míg a morális jogok reciprok kötelességekből erednek, a jogi kötelességek az egyéni szabadságok törvényi korlátozásából vezethetők le. A jogoknak ez az alapvető privilegizáltsága a kötelességekkel szemben a jogi személy és a jogi közösség modern koncepciójával magyarázható. A morális univerzum, amely a szociális térben és a történelmi időben egyaránt korlátlan, kiterjed *minden természetes* személyre a maga élettörténeti komplexitásában. Ezzel szemben egy térben és időben mindenkor lokalizált jogi közösség csak annyiban védi tagjai integritását, amennyiben azok betöltik az *alanyi jogok birtoklóinak* mesterségesen létrehozott státusát.

Ez a struktúra tükröződik a jogérvényesülés tulajdonképpeni módjában, amely az állami jogérvényesítés tényszerűségét összekapcsolja a jogalkotás racionális igényű eljárásának legitimitásával. A modern jog ugyanis címzettjeire bízza, hogy a normákat csupán cselekvésterük tényszerű korlátozásának tekintik, és a lehetséges szabálysértések kiszámítható következményeinek stratégiai kezelésére rendezkednek be, vagy „a törvény iránti tiszteletből" akarják követni az előírásokat. E két mozzanat összekapcsolását, amely nélkül morálisan felelős személyektől nem várható el jogkövetés, már a kanti legalitásfogalom hangsúlyozta. A jogi normákat úgy kell megalkotni, hogy azokat a különböző szempontokból egyszerre lehessen kényszerítő törvényeknek és a szabadság törvényeinek tekinteni. Legalábbis lehetővé kell tenni, hogy ne azért kövessék a jogi normákat, mert kényszerítőek, hanem azért, mert legitimek. Egy jogi norma érvényessége azt jelenti, hogy az állami hatalom egy-

* *Megjelent a szerző Die postnationale Konstellation. Politische Essays című kötetében (Suhrkamp, 1998).*

szerre garantálja a legitim törvényalkotást és a tényleges jogérvényesítést. Az államnak egyaránt biztosítania kell egyfelől a magatartás legalitását egy átlagos, szükség esetén szankciókkal kikényszerített normakövetés értelmében, másfelől a szabályok legitimitását, mely mindenkor lehetővé teszi, hogy egy normát a törvény iránti tiszteletből kövessenek.

A jogrend legitimitása tekintetében azonban mindenekelőtt egy másik formai tulajdonság fontos, nevezetesen a tételes jog pozitivitása. Hogyan alapozandó meg azoknak a szabályoknak a legitimitása, melyeket a politikai törvényhozó bármikor megváltoztathat? Hiszen még az alkotmányos normák is megváltoztathatók, sőt azok az alapvető normák, melyeket maga az alkotmány megváltoztathatatlannak hirdet, egy rendszerváltás esetén például szintén osztoznak minden pozitív jog sorsában, mert hatályon kívül lehet helyezni őket. Amíg vissza lehetett nyúlni a vallásos vagy metafizikai alapozottságú természetjoghoz, az időbeliség örvényét, melybe a pozitív jog került, meg lehetett fékezni a morállal. Eleinte az időbelivé tett pozitív jogot is *alárendelték* az örökérvényű morális jognak – a törvények hierarchiája értelmében –, s ettől kapta iránymutatásainak maradandóságát. A pluralista társadalmakban azonban megszűntek az ilyesfajta integratív világképek és kollektíve kötelező etikák.

A politikai elmélet kettős választ adott a legitimáció kérdésére: népszuverenitás és emberi jogok. A népszuverenitás elve egy eljárást rögzít, amely demokratikus tulajdonságai alapján indokolttá teszi legitim eredmények feltételezését. Ez az elv fejeződik ki a kommunikációs és részvételi jogokban, melyek biztosítják az állampolgárok nyilvános autonómiáját. Azok a klasszikus emberi jogok viszont, amelyek a társadalom polgárainak életét és privát szabadságát, vagyis személyes életterveik megvalósításának cselekvésterét szavatolják, a törvények önmagában legitim uralmához szolgálnak alapul. E két normatív szempont figyelembevételével kell legitimálódnia a tételes, tehát megváltoztatható jognak mint olyan eszköznek, amely az egyén számára a privát és az állampolgári autonómiát egyaránt biztosítja.

2. Mindenesetre a politikai elmélet a népszuverenitás és az emberi jogok, illetve a „régiek szabadsága" és a „modernek szabadsága" közötti feszültséget nem tudta igazán kiegyensúlyozni. Az Arisztotelészre és a reneszánsz politikai humanizmusra visszanyúló *republikanizmus* az állampolgárok nyilvános autonómiáját mindig előnyben részesítette a privát emberek nem politikai szabadságaival szemben. Ugyanakkor a Locke-ra visszavezethető liberalizmus (legalábbis a 19. századtól kezdve) felfedezte a zsarnoki többségek veszélyét, és posztulátumként állította föl az emberi jogok elsőbbségét a népakarathoz képest. Az egyik esetben az emberi jogok legitimitása egy politikai közösség etikai önértelmezésének és szuverén önrendelkezésének eredménye, a másikban viszont ezek a jogok eleve legitim korlátokat alkotnak, amelyek megakadályozzák, hogy a nép szuverén akarata érinthetetlen egyéni szabadságszférákba is behatoljon. E komplementer egyoldalúságokkal szemben azonban le kell szögezni, hogy az emberi jogok eszméjét – mely Kantnál egyenlő egyéni cselekvési szabadságokra vonatkozó, alapvető jog – sem pusztán külső korlátként nem szabad rákényszeríteni a szuverén törvényhozóra, sem funkcionális kellékként nem lehet instrumentalizálni e törvényhozó céljaira.[3]

Ennek az intuíciónak a helyes kifejtéséhez ajánlatos a következő, általam itt tárgyalandó kérdésből kiindulni: Milyen alapvető jogokat kell a szabad és egyenlő polgároknak kölcsönösen biztosítaniuk egymás számára, ha együttélésüket a pozitív jog eszközeivel, legitim módon akarják szabályozni? Egy ilyesfajta alkotmányozó gyakorlat eszméje feltételezi a népszuverenitásnak egy jogrendszer megteremtése által való gyakorlását. Abból a most közelebbről nem részletezendő alaptételből indulok ki, hogy épp azok a szabályozások tarthatnak igényt legitimitásra, amelyeket racionális diskurzusok résztvevőjeként minden lehetséges érintett el tudna fogadni. A „diskurzusok" résztvevői, miközben kölcsönösen megpróbálják érvekkel meggyőzni egymást valamiről, közös nézeteket alakítanak ki, a „tárgyalásokon" viszont a felek különféle érdekeik kiegyenlítésére törekednek. (Mindenesetre az ilyen megállapodások tisztességessége megint csak a kopromisszumkötés diszkurzív módon megalapozott eljárásától függ.) Mármost ha egy értelmes politikai akarat ilyen diskurzusokon (és tárgyalásokon) jöhet létre, a legitim eredmények feltételezésének, amely a demokratikus eljárás alapja, végső soron egy kommunikatív megállapodásra kell támaszkodnia: a politikai törvényhozó értelmes – és ezért legitimitást szavatoló – akaratképzéséhez jogilag intézményesíteni kell a szükséges kommunikációs formákat.

Az emberi jogok és a népszuverenitás között keresett belső összefüggés ekkor abban áll, hogy az emberi jogok intézményesítik az értelmes politikai akaratképzés kommunikációs feltételeit. A népszuverenitás gyakorlását *lehetővé tevő* jogokat nem lehet erre a gyakorlatra mint korlátozásokat kívülről rákényszeríteni. Ez a megállapítás mindenesetre közvetlenül csak a politikai polgárjogok esetében kézenfekvő, tehát a kommunikációs és részvételi jogok, de nem a klasszikus szabadságjogok esetében, amelyek a polgárok privát autonómiáját biztosítják. Ezeknek a jogoknak, melyek mindenki számára garantálják a pri-

vát életcélok egyenlő esélyű követését s az átfogó individuális jogvédelmet, nyilvánvalóan belülről fakadó értékük van, és jelentőségük nem merül ki mondjuk a demokratikus akaratképzés szempontjából fontos instrumentális értékükben.

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az állampolgárok immár nem választhatják meg szabadon azt a médiumot, amelyen keresztül politikai autonómiájukat gyakorolják. A törvényhozásban csak jogalanyokként vesznek részt; nem rendelkezhetnek többé arról, hogy milyen nyelvet használjanak. A jogi kódnak tehát már rendelkezésre kell állnia, mielőtt a diszkurzív akaratképzés kommunikációs feltételei intézményesíthetők a polgárjogok formájában. E jogi kód megteremtéséhez azonban létre kell hozni a jogalanyok státusát, akik egyéni jogok birtokosaiként a jogtársak szabad társulásának tagjai, és adott esetben hatékonyan peresíthetik jogi igényeiket. Nincs jog a jogalanyok privát autonómiája nélkül. Ennélfogva a klasszikus szabadságjogok, de különösen az egyenlő egyéni cselekvési szabadság alapvető joga nélkül nem létezne olyan médium sem, amely azoknak a feltételeknek a jogi intézményesítésére szolgál, amelyek között a polgárok részt vehetnek az önrendelkezési gyakorlatban.

Ily módon a magán- és a közautonómia kölcsönösen feltételezi egymást. A demokrácia és a jogállam belső összefüggése abban áll, hogy az állampolgárok egyfelől csak akkor tudnak megfelelően élni közautonómiájukkal, ha egyenlően biztosított magánautonómiájuknál fogva eléggé függetlenek, másfelől viszont privát autonómiájukat csak akkor élvezhetik egyenlő mértékben, ha állampolgárokként megfelelően élnek politikai autonómiájukkal. Ezért az alapvető liberális és politikai jogok oszthatatlanok. A mag és a héj képe félrevezető, mert olyan benyomást kelt, mintha létezne az alapvető szabadságjogok központi szférája, amely elsőbbséget élvezhet a kommunikációs és részvételi jogokhoz képest.[4] A legitimáció nyugati típusa szempontjából lényeges a szabadság- és polgárjogok azonos eredete.

A NYUGAT ÖNKRITIKÁJA

A Janus-arcú emberi jogok egyszerre fordulnak a morál és a jog felé. Morális tartalmuktól függetlenül megvan a jogi formájuk. Akár a morális normák, vonatkoznak mindenre, „ami emberi arcot visel", de *mint* jogi normák csak annyiban védik az egyes személyt, amennyiben az egy meghatározott jogi közösség tagja, rendszerint egy nemzetállam polgára. Ily módon sajátos feszültség áll fenn az emberi jogok univerzális értelme és megvalósulásuk helyi feltételei között. Minden személyre nézve korlátlanul *kell* érvényesülniük – de hogyan lehet ezt elérni? Az emberi jogok globális kiterjesztését egyfelől úgy képzelhetjük el, hogy minden meglévő állam – nemcsak a nevében – demokratikus jogállammá változik, miközben minden egyénnek egyúttal jogában áll megválasztania nemzetiségét. Ettől a céltól nyilvánvalóan nagyon messze vagyunk. Alternatívát jelenthetne, hogy mindenki közvetlenül mint világpolgár jut hozzá az emberi jogok tényleges élvezéséhez. Ebben az értelemben utal az ENSZ által elfogadott Emberi jogok egyetemes nyilatkozatának 28. cikkelye egy olyan globális rendre, „melyben e nyilatkozatban rögzített jogok és szabadságok teljes mértékben megvalósulnak". Csakhogy ez a hatékonyan intézményesített világpolgárjog szintén a távoli jövő célja.

AZ ENSZ IDŐKÖZBEN TOVÁBBFEJLESZTETT EMBERI JOGI CHARTÁJÁT SZINTE MINDEN ÁLLAM SZÓ SZERINT ELFOGADTA. AZ EMBERI JOGOK ÁLTALÁNOS ÉRVÉNYÉT, TARTALMÁT ÉS RANGSORÁT TOVÁBBRA IS VITATJÁK.

A nemzetállami rendből a kozmopolita rendbe való átmenet során nem lehet pontosan tudni, mi a veszélyesebb: a nemzetközi jog szuverén, ártatlanságukat régen elveszített alanyainak letűnő világa, vagy azoknak a nemzetek feletti intézményeknek és konferenciáknak a tisztázatlan, zavaros helyzete, amelyek szerezhetnek ugyan kétséges legitimációkat, de továbbra is rá vannak utalva a nagy hatalmú államok és szövetségek jóakaratára.[5] Noha ebben a labilis szituációban egyedül az emberi jogok jelentik a nemzetek közössége politikájának mindenki által elismert legitimációs alapját, s az ENSZ időközben továbbfejlesztett emberi jogi chartáját szinte minden állam szó szerint elfogadta, az emberi jogok általános érvényét, tartalmát és rangsorát továbbra is vitatják. A normatív érvekkel folytatott emberi jogi diskurzusban még az az alapvető kétely is felvetődik, hogy a politikai legitimáció Nyugaton létrejött formája egyáltalán megérthető-e más kultúrák premisszáiból kiindulva. A legradikálisabban épp nyugati értelmiségiek képviselik azt a nézetet, hogy az emberi jogok univerzális érvényessége iránti igény csupán a Nyugat álnok hatalomvágyát próbálja leplezni.

Ez nem véletlen. A nyugati racionalizmus előnyei közé tartozik ugyanis, hogy képesek vagyunk saját hagyományainktól távolságot tartani, s a korlátozott szempontokat kibővíteni. Az emberi jogok interpretációjának és megvalósulásának európai története látásmódunk ilyesfajta *kitágulásának* története. Az állítólag egyenlő jogokat csak fokról fokra terjesztették ki az elnyomott, marginalizált és kirekesztett csopor-

tokra. Csak szívós politikai harcok eredményeképp ismerték el a munkásokat, nőket és zsidókat, cigányokat, homoszexuálisokat és menekülteket is mint „embereket", akik teljesen azonos bánásmódot igényelhetnek. Mármost fontos, hogy az emancipáció egy-egy hulláma visszamenőleg megmutatta azt az ideológiai funkciót is, melyet az emberi jogok *odáig* mindenkor betöltöttek. Hiszen az egyetemes érvényesség és beavatás egalitárius igénye minden alkalommal arra is szolgált, hogy elkendőzze a hallgatólagosan kirekesztettekkel szemben tanúsított, tényszerűen egyenlőtlen bánásmódot. Ez a megfigyelés azt a gyanút ébresztette, hogy az emberi jogok szerepe *kimerülhet* ebben az ideológiai funkcióban. Nem szolgáltak-e ezek a jogok mindig egy hamis egyetemesség, egy imaginárius emberiség cégéréül, amely mögött az imperialista Nyugat elrejthette a maga valóját és saját érdekét? Nálunk a gyanúnak ezt a hermeneutikáját Heideggerhez és Carl Schmitthez kapcsolódva észkritikai és hatalomkritikai olvasatban művelik.

Az észkritikai változat szerint az emberi jogok eszméje a platonizmusban gyökerező, sajátosan nyugati ész kifejeződése. Ez a gondolkodás „absztraháló tévkövetkeztetéssel" túlteszi magát keletkezési körülményeinek korlátain s ezzel vélt egyetemes mércéinek pusztán lokális érvényességén. Minden hagyománynak, világképnek vagy kultúrának meg kell hogy legyen a maga saját, mégpedig összehasonlíthatatlan mércéje az igaz és a hamis megítéléséhez. A kiegyenlítő észkritika persze figyelmen kívül hagyja azt a sajátos önmagára vonatkoztatottságot, amely a felvilágosodás diskurzusait jellemzi. Az emberi jogi diskurzus is arra törekszik, hogy minden hang meghallgatásra találjon. Ezért megelőlegezi azokat a szabványokat, melyek fényénél saját igényeinek látens sérelmei még felfedezhetők és korrigálhatók. Lutz Wingert ezt az emberi jogi diskurzus „detektívszerű vonásának"[6] nevezte. Ilyen értelemben a más bevonását követelő emberi jogok egyúttal a nevükben gyakorolt kirekesztések szenzoraiként funkcionálnak.

A hatalomkritikai változat eljárása kissé otrombább. Az egyetemes érvényességre vonatkozó igényt ez is azzal vonja kétségbe, hogy hivatkozik a kiürült partikularitás genetikai elsőbbségére. Ezúttal azonban elég egy leegyszerűsítő műfogás. Állítólag a jog normatív nyelve *semmi mást* nem tud visszatükrözni, mint a politikai önfenntartás tényszerű hatalmi igényeit, s ezért az egyetemes jogi igények mögött rendszerint egy meghatározott közösség partikuláris érvényesülési vágya rejlik. Boldogabb nemzetek azonban már a 18. században megtanulták, miként lehet a puszta hatalmat legitim joggal domesztikálni. „Aki emberiséget mond, hazudik" – a német ideológiának ez az ismerős kijelentése csak a történelmi tapasztalat hiányáról árulkodik.[7]

A nyugati értelmiségieknek nem kellene saját eurocentrikus elfogultságaikról szóló diskurzusaikat összekeverniük azokkal a vitákkal, melyeket *mások* folytatnak velük. Természetesen az interkulturális diskurzusban találunk olyan érveket, melyeket mások szóvivői az európai ész- vagy hatalomkritikától kölcsönöztek, hogy megmutassák, mennyire hozzátapad mindenek ellenére az emberi jogok érvényessége az európai keletkezés körülményeihez. Ám a Nyugatnak azok a kritikusai, akik saját hagyományaikból merítik öntudatukat, egyáltalán nem vetik el mindenestül az emberi jogokat. Ma már ugyanis más kultúrák és világvallások ugyanúgy ki vannak téve a társadalmi modernitás kihívásainak, mint Európa abban az időben, amikor az emberi jogokat és a demokratikus jogállamot bizonyos értelemben feltalálta.

Az alábbiakban az interkulturális emberi jogi diskurzus egyik nyugati résztvevőjének védőügyvédi szerepét fogom betölteni, és abból a feltevésből indulok ki, hogy az említett szabványok nem annyira a nyugati civilizáció különleges kulturális hátterének köszönhetik létrejöttüket, mint inkább annak a kísérletnek, hogy válaszoljunk az időközben globálisan elterjedt társadalmi modernitás sajátos kihívásaira. Bárhogy ítéljük is meg ezeket a modern kiindulási feltételeket, számunkra ma már olyan tényt jelentenek, amely nem enged választást, és ezért nem tart igényt, de nem is alkalmas retrospektív igazolásra. Az emberi jogok helyes interpretációjáról folyó vita nem a „modern condition" kívánatosságáról szól, hanem az emberi jogok olyan interpretációjáról, amely *más kultúrák szemszögéből is* megfelel a modern világnak. Ez a vita mindenekelőtt az emberi jogok individualizmusa és szekuláris jellege körül forog, melyek az autonómia fogalmában összpontosulnak.

A világosság kedvéért metakritikámat egy olyan leírással alapozom meg, amely nyíltan kifejezésre juttatja a nyugati legitimációs szabványokat. A szabadság- és polgárjogok összefüggésének fentiekben javasolt rekonstrukciója abból a helyzetből indul ki, amelyben feltételezésünk szerint szabad és egyenlő polgárok közösen fontolják meg, hogyan tudják együttélésüket mind a pozitív jog eszközeivel, mind legitim módon szabályozni. Mindenekelőtt szeretnék emlékeztetni e javaslat három velejárójára, amely lényeges a további vita szempontjából:

a) Ez a modell a polgárok egymás közötti horizontális viszonyaival kezdődik, s a funkcionálisan szükséges államapparátushoz való viszonyaikat csak a második lépésben vezeti be, vagyis már a meglévő alapvető jogok bázisán. Ily módon elkerülhető, hogy liberális szokás szerint leragadjunk az állami erőszakpo-

tenciál ellenőrzésének problémájánál. Ez a felvetés az európai történelem szemszögéből persze érthető, de háttérbe szorítja a politikai közösség szolidáris megalapozásának ártatlanabb kérdését.

b) Kiindulásként eleve célszerűnek és problémátlannak tekintem a tételes és kényszerítő jog mintegy készen talált médiumát. Alanyi jogokat birtokló jogi személyek társulásának létrehozását nem kezelem (az észjogban szokásos módon) úgy, mint normatíve igazolást igénylő döntést. Elég hozzá a funkcionális igazolás, hiszen komplex társadalmakban, legyenek azok akár Ázsiában, akár Európában, a pozitív jog integrációs hatásainak nyilvánvalóan nincs funkcionális megfelelője. A mesterségesen kialakított, egyszerre kényszerítő és szabadságbiztosító normáknak ez a fajtája már bevált egy olyan állampolgári szolidaritás absztrakt formájának megteremtésekor, amely egymás számára idegen és mindig is idegennek maradó emberek között jön létre.

AZ ÁZSIAI TÁRSADALMAK NEM FOGHATNAK BELE A KAPITALISTA MODERNIZÁCIÓBA ANÉLKÜL, HOGY NE VENNÉK IGÉNYBE AZ INDIVIDUALISTA JOGREND SZOLGÁLTATÁSAIT. NEM LEHET AZ EGYIKET AKARNI, A MÁSIKAT PEDIG NEM.

c) Végezetül az alkotmányozó gyakorlat modelljén azt értem, hogy az emberi jogok nem *készen talált* morális adottságok. Sokkal inkább konstrukciók, amelyeknek mintegy a homlokukra van írva, hogy a morális jogokkal ellentétben nem szabad politikailag el nem kötelezett státusban maradniuk. Mint alanyi jogok eleve jogi természetűek, s már fogalmuk szerint arra hivatottak, hogy törvényhozó testületek pozitívvá tegyék őket.

Mindezen megfontolások nem változtatnak az emberi jogokra épülő rendek individualista jellegén és szekuláris alapján, sőt hangsúlyozzák az autonómia központi értékét. Ugyanakkor más fényben tüntetik fel azt a kritikát, amely az interkulturális emberi jogi diskurzusban mindkét aspektust érte.

MÁSOK VITÁJA VELÜNK: AZ „ÁZSIAI ÉRTÉKEK"

Mióta a szingapúri kormány megjelentette *Shared Values* című közleményét (1991), valamint Szingapúr, Malajzia, Tajvan és Kína közösen kiadta a bangkoki nyilatkozatot (1993), mint a bécsi emberi jogi konferencián kitűnt, elindult egy vita, amelyben a kormányképviselők stratégiai megnyilvánulásai részben összekapcsolódnak, részben kereszteződnek ellenzéki és független értelmiségiek hozzászólásaival. A kifogások lényegében véve az emberi jogok individualista jellege ellen irányulnak. A konfuciánus távol-keleti kultúrák hazai „értékeire" hivatkozó kritika három vonatkozásban nyilvánul meg: 1.) kétségbe vonja a jogok elvi elsőbbségét a kötelességekhez képest, 2.) felállít egyfajta kommunitárius „rangsort" az emberi jogok között, és 3.) nehezményezi az individualista jogrendnek a közösség szociális összetartására gyakorolt negatív hatásait.

1. A vita magvát az a tézis alkotja, mely szerint Ázsia régi kultúrái (akárcsak az afrikai törzsi kultúrák)[8] elsőbbséget biztosítanak a közösségnek az egyénekkel szemben, s nem ismerik a jog és etika éles szétválását. Eszerint a politikai közösség hagyományosan inkább kötelességek, semmint jogok útján integrálódott. A politikai etika nem ismer alanyi jogokat, csak olyanokat, amelyekkel felruházzák az egyéneket. A közösséghez kapcsolódó s a mindenkori hagyományokban mélyen gyökerező ethosz, amely az egyéneket beilleszkedést és alárendelődést követel, ily módon összeegyeztethetetlen a Nyugat individualista jogértelmezésével.[9]

Számomra úgy tűnik, hogy ezzel a kulturális különbségekre való hivatkozással a vita rossz irányt vesz. Természetesen lehet a modern jog formájából annak funkciójára következtetni. Az alanyi jogok egyfajta védőburkot jelentenek az egyes személyek privát életvezetéséhez, csakhogy kettős értelemben: ugyanúgy védik egy etikai életcél lelkiismeretes követését, mint a saját preferenciákhoz való, morális szempontoktól mentes igazodást. Ez a jogi forma jól illik az olyan gazdasági társadalmak funkcionális követelményeihez, amelyek sok-sok független szereplő decentralizált döntéseire vannak ráutalva. A globalizált gazdasági érintkezés keretében azonban az ázsiai társadalmak is bevetik a pozitív jogot mint irányítási eszközt. Mindezt ugyanazon funkcionális okok miatt teszik, amelyek miatt a jognak ez a formája egykor Nyugaton győzött a társadalomszervezés régebbi korporatív formáival szemben. A jogbiztonság például szükséges feltétele a kiszámíthatóságot és megbízhatóságot igénylő gazdasági érintkezésnek. A döntő alternatíva ezért egyáltalán nem kulturális, hanem társadalomgazdasági síkon jelentkezik. Az ázsiai társadalmak nem foghatnak bele a kapitalista modernizációba anélkül, hogy ne vennék igénybe az individualista jogrend szolgáltatásait. Nem lehet az egyiket akarni, a másikat pedig nem. Az ázsiai országok számára nem az a kérdés, hogy az emberi jogok egy individualista jogrend részeként összeegyeztethetők-e saját kulturális hagyományaikkal, hanem az, hogy a politikai és társadalmi integráció hagyományos formáit hozzá kell-e igazítani egy egészében véve óhajtott gazdasági modernizáció nehezen elháritható imperatívuszaihoz, vagy meg lehet őket védeni velük szemben.

2. Ezeket az európai individualizmussal szemben hangoztatott fenntartásokat gyakran nem is normatív, hanem stratégiai szándékkal fogalmazzák meg. A stratégiai szándékot az teszi felismerhetővé, hogy az érvek összefüggenek a fejlődő országokbeli diktatúrák többé-kevésbé „puha" autoritarizmusának politikai igazolásával. Különösen érvényes ez az emberi jogok rangsoráról folyó vitára. Szingapúr, Malajzia, Tajvan és Kína kormányai azokat a nyugati részről kifogásolt eljárásokat, melyek az igazságszolgáltatás alapját jelentő jogokat és a politikai polgárjogokat sértik, az alapvető szociális és kulturális jogok „elsőbbségével" szokták igazolni. A „gazdasági fejlődés" nyilvánvalóan kollektíve értelmezett „joga" által felhatalmazva érzik magukat arra, hogy a liberális szabadságjogok és a politikai részvételi jogok megvalósítását „elhalasszák" addig, amíg az ország el nem éri a gazdasági fejlettségnek azt a szintjét, mely lehetővé teszi a lakosság alapvető anyagi szükségleteinek egyenlő mértékű kielégítését. Úgy vélik, hogy egy nyomorgó lakosság számára a jogegyenlőség és a véleményszabadság nem olyan fontos, mint a jobb életkörülmények perspektívája.

A funkcionális érveket persze nem lehet minden feltétel nélkül normatívokra átváltani. Természetesen az emberi jogok *hosszú távú érvényesítéséhez* bizonyos körülmények szükségesebbek, mint mások, ez azonban még nem igazol egy olyan autoritárius fejlődésmodellt, amelyben az egyén szabadsága a közösség paternalista módon képviselt és meghatározott „javának" van alárendelve. Valójában ezek a kormányok nem individuális jogokat védelmeznek, hanem egy paternalista gondoskodást, amely lehetővé teheti számukra, hogy korlátozzák azokat a Nyugaton klasszikusnak tekintett jogokat, amelyek az élethez, a testi épséghez, az átfogó individuális jogvédelemhez és egyenlő bánásmódhoz, a vallási, a gyülekezési és szólásszabadsághoz fűződnek. Normatív szempontból az alapvető szociális és kulturális jogok „előresorolása" már azért is értelmetlen, mert ezek csak arra szolgálnak, hogy biztosítsák az említett liberális és politikai alapjogok „tisztes értékét" (Rawls), azaz egyenlő esélyű kihasználásuk tényleges feltételeit.[10]

3. A két fenti érvhez gyakran kapcsolódik az individualista jogrend feltételezett hatásainak kritikája, mely szerint ez a jogrend veszélyezteti a család, a szomszédság és a politika természetes módon kialakult életrendjét. Mivel peresíthető, alanyi jogokkal ruházza fel az egyéneket, állítólag konfliktusokra hajlamosít, s ezért ellentmond a konszenzusra orientált honi kultúrának. Nos, ajánlatos e kritika elvi olvasatát megkülönböztetni a politikaitól.

Elvi szempontból e fenntartás mögött jogos kritika rejlik az alanyi jogok locke-i hagyományokban gyökerező értelmezésével szemben, melyet a ma uralkodó neoliberalizmus felújított. Ez a fajta birtokló individualizmus nem ismeri fel, hogy a peresíthető, individuális jogigényeket csak egy jogi közösség előzetesen létező, mégpedig a *jogalanyok által kölcsönösen* elismert normáiból lehet *levezetni*. Természetesen az alanyi jogok az egyes jogalanyokat illetik meg, de a jogalanyoknak mint ezen alanyi jogok birtoklóinak a státusa csak egy olyan jogi közösség kontextusában alakul ki, amely önkéntesen társult tagok kölcsönös elismerésén alapul. Ezért kell az emberi jogok értelmezését megszabadítani attól a metafizikai ballaszttól, amely egy minden társadalmasodás előtti egyént feltételez, aki mintegy veleszületett jogokkal jön a világra. Ám mihelyt ez a „nyugati" tézis érvényét veszti, szükségtelenné válik az a „keleti" antitézis is, mely szerint a jogi közösség igényeinek elsőbbséget kell élvezniük az individuális jogigényekkel szemben. Az „individualisták" és „kollektivisták" közötti alternatíva tárgytalan lesz, ha az individualizálódás és a társadalmasodás ellentétes irányú *egységét* fölvesszük a jog alapfogalmai közé. Mivel a jogalanyok is csak társadalmasodás útján individualizálhatók, az egyes ember integritása csak oly módon védhető meg, ha az illető ugyanakkor szabadon hozzáfér azokhoz az interperszonális kapcsolatokhoz és kulturális hagyományokhoz, amelyek közt identitását meg tudja őrizni. A helyesen értelmezett individualizmus nem teljes e nélkül a „kommunitárius" adalék nélkül.

Politikai szempontból viszont a modern jog dezintegratív hatásaival szemben emelt kifogás gyenge lábon áll. Az érintett országokban zajló gyorsított ütemű s ugyanakkor nagy arányú gazdasági és társadalmi modernizáció folyamatait nem szabad összekeverni azokkal a jogi formákkal, amelyek között a gyökértelenné válás, a kizsákmányolás és az adminisztratív hatalommal való visszaélés végbemegy. A fejlődő országokbeli diktatúrák tényleges elnyomó hatása ellen csak a politika jogszabályokba terelése segít. Természetesen azok az integrációs problémák, amelyekkel minden, erősen komplex társadalom kénytelen szembenézni, csak akkor oldhatók meg a modern jog eszközeivel, ha a *legitim* jog segítségével létrehozzák az állampolgári szolidaritás absztrakt formáját, amely az alapvető jogok megvalósításán áll vagy bukik.[11]

A FUNDAMENTALIZMUS KIHÍVÁSA

Az emberi jogok individualizmusának megtámadása a bennük rejlő autonómiafogalom egyik aspektusa ellen irányul, nevezetesen azok ellen a szabadságok ellen, amelyeket a privát polgárok az államapparátussal

és harmadik féllel szemben élveznek. Politikai értelemben azonban a polgárok csak akkor autonómok, ha önmaguk hozzák meg törvényeiket. Az alkotmányozó gyűlés modellje az alapvető jogok konstruktivista felfogása felé mutat. Kant azt a képességet érti autonómián, amellyel saját akaratunkat hozzákapcsoljuk a közösségi gondolkodásból fakadó, normatív felismerésekhez. Az önmagunknak szabott törvények eszméje ihletheti meg a demokratikus akaratképzés eljárását is, amellyel a politikai uralom a legitimáció világnézetileg semleges alapjára helyezhető. Ez fölöslegessé teszi az emberi jogok vallási vagy metafizikai megalapozását. A politika szekularizációja ennyiben csak a polgárok politikai autonómiájának másik oldala.

Az emberi jogok európai koncepciója nemcsak az autonómia egyik aspektusát – az alanyi jogok individualista jellegét – tekintve kínál támadási felületet más kultúrák szószólóinak, hanem egy másik aspektus – a vallási és kozmológiai világképektől elszakított politikai uralom szekularizáltságának – vonatkozásában is. A fundamentalista iszlám, kereszténység vagy judaizmus saját igazsága érvényesítésének igényét abszolútnak tekinti olyan értelemben is, hogy az szükség esetén szerinte a politikai erőszak eszközeivel is megvalósítható. Ez a felfogás következményekkel jár a közösség exkluzív jellegét illetően; az effajta vallási vagy világnézeti legitimációk összeegyeztethetetlenek más hiten lévők egyenrangúként való elfogadásával.

Csakhogy az emberi jogokkal biztosított profán legitimáció, vagyis a politika elszakítása az isteni autoritástól nemcsak a fundamentalisták számára jelent lázító kihívást. Olyan indiai értelmiségiek is, mint például Ashis Nandy, „antiszekularista kiáltványokat" írnak.[12] Az iszlám és a hindu hitkultúra kölcsönös tolerálását és megtermékenyítését inkább a két vallási látásmód keresztezésétől várják, mintsem az állam világnézeti semlegességétől. Szkeptikusak egy olyan kinyilvánított politikai semlegességgel szemben, amely csupán semlegesíti a vallás közéleti jelentőségét. Az effajta megfontolásokban persze a *normatív* kérdés, hogy miként lehet közös alapot teremteni a jogszerű politikai együttéléshez, keveredik egy *gyakorlati* kérdéssel. Az állam által leválasztott hitszféra elkülönítése valóban gyengítheti a privatizált vallási hatalmakat; maga a toleranciaelv azonban nem a vallásos hitek és életformák autenticitása és igazságigénye ellen irányul, hanem csupán azok egyenjogú együttélését akarja lehetővé tenni ugyanazon politikai közösségen belül.

A vita lényege nem az, hogy a különböző kultúrák milyen fontosságot tulajdonítanak mindenkor a vallásnak. Az emberi jogok koncepciója olyan problémára adott válasz volt, amellyel ma más kultúrák hasonlóan kénytelenek szembenézni, mint annak idején Európa, amikor úrrá kellett lennie a felekezetek szétválásából fakadó politikai következményeken. A kultúrák konfliktusa ma amúgy is egy világtársadalom keretében zajlik, ahol a kollektív szereplőknek tekintet nélkül különféle kulturális hagyományaikra, jól vagy rosszul meg kell egyezniük az együttélés normáiban. Hiszen a külső befolyásoktól való autark elzárkózás a mai világhelyzetben már nem választható út. Egyébként pedig a világnézeti pluralizmus még az erős hagyományoktól befolyásolt társadalmakon belül is előretör.

A kizárólagossági igénnyel fellépő, dogmatikus hagyományok reflexív átalakítása még a kulturálisan viszonylag homogén társadalmakban is egyre elkerülhetetlenebb.[13] Mindenekelőtt az értelmiség köreiben erősödik az a tudat, hogy mindenkori vallási „igazságait" összhangba kell hoznia a nyilvánosan elismert profán tudással, s a diskurzusok ugyanazon világegyetemében meg kell őket védenie más vallási igazságok igényeivel szemben. Ahogy a kereszténység a felekezetek szétválása óta, úgy változnak a modern életkörülmények reflexiós nyomására általában véve a hagyományos világképek is „ésszerűen felfogható doktrínákká". Így nevezi Rawls azt a reflexívvé vált etikai világ- és önértelmezést, amely teret ad a más vallások képviselőitől ésszerűen elvárható véleménykülönbségeknek, akikkel eltérő meggyőződésük ellenére mégis meg lehet egyezni az egyenrangú együttélés szabályairól.[14]

Apologetikus fejtegetéseim a legitimáció nyugati típusát egy olyan általános kihívásra adott válaszként mutatják be, amelynek ma már nemcsak a nyugati civilizáció van kitéve. Ez persze nem jelenti azt, hogy a Nyugat által talált válasz az egyetlen, vagy akár a legjobb. Ennyiben a jelenlegi vita esélyt ad arra, hogy mások segítségével felismerjük saját tisztázatlanságainkat. Már önmagában a különböző kulturális indíttatású résztvevőkkel folytatott emberi jogi diskurzus kiindulási helyzetének a hermeneutikai reflexiója olyan normatív tartalmakra hívja fel a figyelmet, amelyek megtalálhatók *minden*, megértésre irányuló diskurzus hallgatólagos feltételei között. A kulturális háttértől függetlenül ugyanis minden résztvevő ösztönösen jól tudja, hogy meggyőződésen alapuló konszenzus nem jöhet létre, amíg a kommunikációs felek között nincs szimmetrikus viszony, amelyet kölcsönös elismerés, egymás szempontjainak elfogadása s az a közös feltételezés jellemez, hogy a másik hajlandó saját hagyományait idegen szemmel is megvizsgálni, a többiektől tanulni stb. Ezen az alapon nemcsak az emberi jogok szelektív olvasatai, tendenciózus értelmezései és

bornírt alkalmazásai kritizálhatók, hanem e jogok olyasfajta szégyentelen, a partikuláris érdekek univerzális leplezésére szolgáló instrumentalizálásai is, amelyek arra a téves feltételezésre engednek következtetni, hogy az emberi jogok értelme kimerül a velük való visszaélésben.

(Glavina Zsuzsa fordítása)

JEGYZETEK

1. J. Habermas: Faktizität und Geltung. Frankfurt/M., 1992. 3. fejezet.
2. I. Maus: Die Trennung von Recht und Moral als Begrenzung des Rechts. In: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Frankfurt/M., 1992. 308–336. o.
3. Az alábbiakhoz vö. J. Habermas: Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. In: uő.: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt/M., 1995. 293–305. o.; I. Maus baráti kritikájára – lásd Freiheitsrechte und Volkssouveränität. In: Rechtstheorie, 26. sz. 1995. 507–562. o. – itt nincs módom kitérni.
4. Mindenesetre R. Herzog (Die Rechte des Menschen. In: Die Zeit, 1996. szeptember 6.) méltán különbözteti meg az emberi jogok indoklását és érvényesítését.
5. I. Maus: Volkssouveränität und das Prinzip der Nichtintervention in der Friedensphilosophie Immanuel Kants. In: H. Brunkhorst (szerk.): Einmischung erwünscht? Frankfurt/M., 88–116. o.
6. L. Wingert: Türöffner zu geschlossenen Gesellschaften. In: Frankfurter Rundschau, 1995. augusztus 6.
7. Carl Schmitt jogelméletének átfogó kritikájáról lásd I. Maus: Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. München, 1980.
8. Vö. Calude Ake nigériai politilógus ehhez kapcsolódó állásfoglalását: The African Context of Human Rights. In: Africa Today, 1987. 34. sz. 5. o. „Az emberi jogok vagy általában a törvényes jogok eszméje atomizált és individualista társadalmat feltételez, melyet helyi konfliktusok jellemeznek. Olyan emberek társadalmát feltételezi, akik tudatában vannak elkülönültségüknek és partikuláris érdekeiknek, s ezeket szeretnék megvalósítani... Mi kisebb hangsúlyt helyezünk az individualitásra és nagyobbat a kollektivitásra, nem engedjük, hogy az individualitás olyan követeléseket támasszon, amelyek meghaladják a kollektivitását. Mi harmóniát feltételezünk, nem pedig eltérő érdekeket, versenyt és konfliktust. Hajlamosabbak vagyunk figyelembe venni társadalmunk többi tagja iránti kötelességeinket, mint a velük szemben támasztható követeléseinket."
9. Yash Ghai: Human Rights and Governance. The Asia Debate. In: Center for Asian Pacific Affairs. 1994. november. 1–19. o.
10. Vö. Günther Frankenberggel folytatott vitámat in: Habermas (lásd 3. jegyzet) 382. és köv. o.
11. Ghai (lásd 9. jegyzet) 10. o.: „A kormányok számos közösséget leromboltak a fejlődés vagy az állami stabilitás nevében, ám az a tény, hogy többségük következetesen nem akarta tudomásul venni, hogy a lakosság között vannak olyan odavalósi emberek, akiknek jogukban áll megőrizni hagyományos kultúrájukat, gazdaságukat és hitüket, jól mutatja, mennyire hiányzott belőlük az igazi közösséggel szembeni elkötelezettség. A közösség életereje a szervezkedési, gyülekezési, vitatkozási és tiltakozási jogok gyakorlásából fakad, melyeket ezek a kormányok elvetettek mint »liberális« jogokat."
12. Partha Chatterjee: Secularism and Toleration. In: Economic and Political Weekly, 1994. július 9., 1768–1776. o.; Rajeev Bhargava: Giving Secularism its Due. In: uo. 1784–1791. o.
13. H. Hoibraaten: Secular Society. In: T. Lindholm, K. Vogt (szerk.): Islamic Law Reform and Human Rights. Oslo, 1993., 231–257. o.
14. J. Rawls: Political Liberalism. New York, 1993.