

Tschet Péter

A LÁNCOK VÉDŐI – AZ EMBERI JOGOK KRITIKUSAI

*Konzervativizmus és emberi jog**I. Az alanyi jog primátusa*

1. „Az ember szabadon született és mégis mindenütt láncon van” – kezdi traktátusát a társadalmi szerződésről Jean-Jacques Rousseau.¹ Az emberi jogok gondolata (azaz hogy minden ember egyenlő és eme egyenlőségében szabad, illetve eme szabadságában egyenlő) e mondat lényegében ott van – és ez még nem is lehet nagy meglepetés. Ám e Rousseau-i felütésben szintűgy megtalálható az emberi jogok tanának két olyan értelme, melyek az emberi jogi gondolkodás konzervatív kritikusaiknak célkeresztjébe kerültek. Fokozzuk a hangulatot, s először inkább e Rousseau-i mondatot vizsgáljuk meg. „Az ember szabadon született...”: tehát az ember születésétől fogva szabad, e szabadság adja a lényegét – ettől ember és ezért ember –, s minden más attribútuma (bőrszín, vallás stb.) vagy mellékes, vagy éppen – amint a mondat második fele utal rá – kifejezetten korlátozó. Mert „és mégis mindenütt láncon van”, tehát ugyan szabadnak születik és lényege, hogy szabad, ám e lényeg nem faktuális lényege az embernek, nem tényleges tulajdonsága, hanem normatív attribútuma, amellyel szemben ott a korlátozó valóság, a láncok valósága. „[...] és mégis mindenütt láncon van”: Rousseau nem a tényleges embert jellemzi tehát szabadként – hiszen az ember, amint a mondat második fele elárulja, most éppen „láncon van” –, hanem egy absztrakt emberről, az emberről *an sich* és az emberről mint *gesollt* tartalomról szól. Az ember szabadsága – és ebben megvalósuló egyenlősége – tehát korántsem tény. Mert a tény az, hogy az ember láncon van, mégpedig eltérő láncokon: ergo az ember mint tényleges lény sem nem szabad, sem nem egyenlő. Ahogy Norberto Bobbio írja: „Az emberek szabadsága és egyenlősége nem tény, hanem egy követendő cél, nem valami létező, hanem érték, kötelezettség.”²

Ám az utópista baloldali hagyomány éppen hogy nem a valóságból indul ki, hanem azzal szembeszegezi azt a metavalóságot, amely – ha a dolgok mintegy a rendjükön lennének – valóság *lehetne*. Tehát ugyan ma az ember különféle láncokon csüng, és ekként rab és egyenlőtlen, de nem azért, mert ez lenne a természetes, hanem azért, mert erősebb erők nem engedik érvényesülni azt, ami *voltaképp* a valóság. A baloldali utópizmus és forradalmi hevület mögött e gondolat húzódik meg: azaz hogy *nem az a való, ami van, hanem aminek lennie kell*, ami a dolgok lényege. Az utópia a valóság, és nem az, ami éppen itt és most van. Ami éppen itt és most van – a láncokon az emberek –, egy megrontott

¹ Jean-Jacques ROUSSEAU: *A társadalmi szerződés*, Kriterion, Kolozsvár, 2001, 22.

² Norberto BOBBIO: *Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?*, Klaus Wagenbach, Berlin, 2007, 11.

valóság: a filozófia feladata, hogy a való valóságot feltárja és a politika feladata, hogy mindezt megvalósítsa. Alain Badiou francia kommunista filozófus mondása, hogy „mieux vaut un désastre qu’un désêtre” („jobb a bukás, mint a nem-lét”), azaz jobb elbukni az utópia követésében, mint nem cselekedni, mert a lét az utópia, s a nem-lét (*désêtre*) az utópia-nem-követése.³ A baloldal messianizmusa mögött voltaképpen e gondolat fedezhető fel. Az utópista ezért tartja magát realistának⁴ – mert számára az elképzelt *Sollen* a tényleges, megvalósítandó *Sein*.⁵

2. És e gondolat áll az emberi jogok mögött is: azaz, hogy ugyan az emberek jelenleg egyenlőtlenek és így-úgy szabadok (vagy nem szabadok) – ám ez nem a lényegük szerinti, hanem csak egy tökéletlen valóság képe. A tökéletes valóság az, hogy az emberek egyenlők és szabadok: eme egyenlőségükben szabadok, és eme szabadságukban egyenlők.

És ha ami van, nem való, nem igaz, akkor fel kell ismerni és meg kell valósítani azt, ami való és ami igaz. Azaz szembe kell szállni a valóság láncáival, szét kell törni azokat, éppen azért, hogy az ember olyan lehessen, amilyennek valójában lennie kell:⁶ szabad és egyenlő. Azaz olyan, amilyennek az emberi jogok gondolata feltételezi.

Az emberi jogok lényege, hogy egy absztrakt, csupasz, láncaitól (amit mondhatunk úgyis: természetes kötöttségeitől) megfosztott ember mindenütt és mindenkor – tehát az itt és most valóságával szembeállíthatóan – érvényes jogait deklarálja. Jogokat deklarál: tehát nem *jogi módon* gondolkodik. A jogokat ugyanis nem deklarálni, hanem *alkotni* szokták: a jogalkotás egy legitim szuverén entitás legitim akaratának legitim aktusa (a legitimitás oka, de legalábbis sikere sokféle lehet⁷). A szuverén tehát valami olyasmit mond ki, ami éppen e kimondás révén létezik. Egy törvény attól jog, hogy törvényként kihirdették – előtte *mint jog* nem létezik. Mint ötlet, mint politikai cél, mint tudományos javaslat létezhet, de nem mint jog. Mint jog akkortól létezik – azaz érvényesen egésztől (hiszen a jog létmódja ez) –, mihelyst megfelelő eljárás keretében kihirdették. Onnantól kezdve pedig az a jog, ami a törvényben leírva van, élő jog gyanánt pedig az, amit bármilyen jogalanyok (kiknek jogalanyisága is e törvényre vezethető vissza), illetve bírák (kiknek bírhatása szintúgy e törvényre vezethető vissza) belőle és általa jogként kiértelmeznek.

3. A modern etatista (pozitivista) felfogás szerint – ami a mai jogkoncepciókat mindenképpen meghatározza – a jog tehát a tárgyi jog. A tárgyi jog pedig azért jog, mert

³ Idézi Slavoj ŽižEK: *Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat. Szeptember 11. tragédiájától a pénzügyi összeomlás bohózatáig*, Eszmélet Alapítvány, Budapest, 2009 [az Eszmélet 2009. téli melléklete], 61.

⁴ Vö. MOLNÁR Tamás: *Utópia – örök eretnokség*, Szent István Társulat, Budapest, é. n., 9.

⁵ *Uo.*, 43.

⁶ *A van és a kell* összekötése fejezi ki a legpontosabban, hogy az utópisztikus ideológiák – értve ezek alatt nem csak a baloldaliakat – egy normatív természetfogalommal dolgoznak, éppen olyannal, amelyet a természet-jogászoknak is felrónak a pozitivisták.

⁷ Vö. TECHET Péter: *Érvényesség, érvényesülés és az akarat*, Kőzjogi Szemle 2010/2., 51–56.

tárgyasul: törvényben, szerződésben, ítéletben. Ami benne tárgyasul, előtte nem, csak a tárgyasulás révén (ekként a tárgyasulás után) jog. Hans Kelsen a maga következetességével éppen ezért tagadja az alanyi jog létét: az alanyi jog nála nem más, mint a tárgyi jog személyi hatálya alá tartozó jogalanyokat a tárgyi jog alapján megillető jogosultságok összessége. „Az alanyi jog nem a tárgyi jogtól különböző jog, hanem maga a tárgyi jog, amennyiben a tárgyi jog által statuált jogkövetkezéssel egy konkrét személy ellen irányul (kötelesség) vagy annak rendelkezésére áll (jogosultság).”⁸ Ellentétben a természetjoggal vagy akár Carl Schmitt korai idealista normativizmussal,⁹ az etatista pozitívizmus eme felfogásában nincs a tárgyi joggal szembeállítható – netán annak forrásául szolgálható – alanyi jog. Az alanyi jog mindig a tárgyi jog tartalma, egy-egy alanyi körre való vonatkoztatottsága.

Az emberi jogokat azonban *deklarálják*. Rousseau nem azt mondja, hogy ugyan jelenleg láncokon élünk, de ezentúl ne így *legyen (soll)* – ergo a láncokat szüntessék meg holmi törvények –, hanem két valóságot állít egymással szembe: az ember szabad, de most láncokon van. Ha tetszik: alanyi jog, illetve tárgyi jog (azaz hogy éppen most mindenki láncra van kötve) áll egymással szemben.

Az emberi jogok alanyi jogi dimenziójuk, azt állítanák mércéül a tárgyi jog helyességéhez. Az alanyi jog primátusát vallja tehát az emberi jogok tana: a tárgyi jog megfogalmazóinak éppen az lenne eszerint a feladatuk, hogy olyképpen objektívalják, tárgyasítsák a jogot, hogy az tartalmában az eleve adott alanyi jogokat jelenítse meg. Míg Kelsennél az alanyi jog a tárgyi jog függvénye, itt, az emberi jogok tanánál a tárgyi jog – és minden jog – függ az alanyi jogtól. Csak az a jog, ami az emberi jogokat deklarálja. Minden más legfőbb despotizmus. E szigorúság köszön vissza az 1789-es Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata (Déclaration des droits de l’Homme et du citoyen) 16. cikkében, amely pedig kimondja, hogy csak annak az államnak van alkotmánya – tehát csak az tekinthető alkotmánynak –, amely garantálja a hatalommegosztást és a polgári jogokat.¹⁰ Azaz az államot korlátozza a jog, és nem a jogot az állam. Ahogy a tárgyi jog válik az alanyi jog függvényévé, úgy válik az egész állam az alanyi jogként értelmezett jog függvényévé.

Fontos tehát látni, hogy az emberi jogokat nem konstruálják – hanem *deklarálják*. A konstruálás lényege, hogy akaratunk révén egy olyan gondolati tartalmat teszünk valósággá, amely akaratunk révén nem létezhetne. A jogalkotás – a klasszikus pozitivisták képeiben, amely, mint tudjuk, a normativizmus és a voluntarizmus keveréke¹¹ – mindig *konstruálás*: a jogalkotás során a jogalkotó egy eszmei tartalmat (ötletet) jogi formába önt,

⁸ Hans KELSEN: *Tiszta jogtan*, Rejtjel, Budapest, 2001, 27.

⁹ Ennek kifejtése Carl SCHMITT: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* [1914], Duncker & Humblot, Berlin, 2004, 22–84.

¹⁰ „Article 16 – Toute société dans laquelle la garantie des droits n’est pas assurée ni la séparation des pouvoirs déterminée, n’a point de Constitution.”

¹¹ Carl SCHMITT: *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* [1934], Duncker und Humblot, Berlin, 1993, 27 és több helyen.

és a jogalkalmazás végrehajtási kényszeraktusai révén valósággá is tehet. Bár a valóságnak is vannak blokkoló lehetőségei: bármi nem tehető joggá, mert a társadalmi interakciónak, értelmezésnek megvan a maga kontrollfunkciója. Ahogy Peschka Vilmos írja: „Az állami kényszerrel támogatott államakarati forma [...] bármilyen társadalmi tartalmat általános érvényű jogként jelenthet ki [...] De a társadalmi-gazdasági feltételeknek ellentmondó, azokat ignoráló tartalmú jog előbb-utóbb végül is mindig elveszti érvényességét.”¹² Mindazonáltal a klasszikus jogelméleti kép a jogalkotást akarati aktusként írja le. S éppen ezért a terméke – a tárgyi jog – konstrukció, nem pedig deklaráció, az alanyi jog pedig úgyszintén a jogalkotó akaratának függvénye. Minden és mindenki annyi joggal bír, amennyi alanyi jogot megállapít számára a tételes, tárgyi jog. Ezzel szemben áll mindenféle normativista idealizmus, amely abból indul ki, hogy a Jog mint Eszme, mint Állandó Tartalom örökké létezik – azaz ontológiája örök –, mégha emberi gyengeségeink miatt csak fokozatosan vagyunk képesek felismerni. Jacques Maritain ennek kapcsán választja ketté a természetjog ontológiáját – mely örök – és episztemológiaiáját, mely változó és relatív.¹³ Nos, az emberi jogok mögött is e természetjogi koncepció húzódik meg: az emberi jogok eleve *vannak* – ergo a jogalanyokat eleve jogok illetik meg, és nem egy tárgyi jog révén válnak jogalannyá –, és éppen ezért a jogalkotó feladata nem a jogalkotás, hanem az eleve létező Jog felismerése s így *deklarálása*. A pozitív jog így nem más, mint az eleve létező Jog deklarálása és legitim erőszakkal való kikényszerítése; aminek nem ez a tartalma és célja, az nem érvényes jog, hanem legföljebb valamiféle erőszak.

4. Az emberi jogok tanának lényege, hogy egy absztrakt, a láncaitól megszabadított, de éppen ezért mindenféle kötöttségeitől is megfosztott, csupasz embert (AZ EMBER-t) ruház fel olyan jogokkal, amely jogok az államot korlátozzák, a csupasz egyént pedig védik. A gondolat tehát (1) antietatista, (2) individuális, (3) egalitáriánus, (4) univerzalista, és mivel normatív tanait valóságosnak, megvalósítandó valóságnak gondolja, (5) messianisztikus, hódító is.

Akik kritizálják az emberi jogokat – és mindezt több irányból is teszik sokan –, e tulajdonságait bírálják. (1) Az etatistáknak minden bizonnyal leginkább az állami szuverenitás csorbulása – ráadásul mivel a nemzetközi jog az államok jogából egyre inkább „emberiségjoggá” fejlődik,¹⁴ az állami szuverenitás egy, az emberi jogok érvényességén alapuló, szupranacionális nemzetközi közösségben eleve devalválódik¹⁵ –, illetve az álla-

¹² PESCHKA Vilmos: *A modern jogfilozófia alapproblémái*, Gondolat, Budapest, 1972, 358–359.

¹³ Vö. TURGONYI Zoltán: *A természetjog mint mérce szükségessége*, Századvég 2005/2., 176.

¹⁴ Részben kritikailag jegyzi meg Christian WALDHOF: *Grundrechte als Maßstab der Aussenpolitik? = Menschenrechte als Weltmission*, szerk. Josef Isensee, Duncker und Humblot, Berlin, 2009, 63.

¹⁵ Más kérdés, hogy egy bármiként felfogott nemzetközi jog úgyszintén eleve relativizálja – kétségbe vonja – a szuverenitás hagyományos értelmezésének a lehetőségét, vö. Hans Kelsen: *A szuverenitás fogalmának változása = Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*, szerk. Takács Péter, Szent István Társulat, Budapest, 2003, 603–614.

mi jognak a klasszikus jogdogmatika szempontjából externus¹⁶ korlátozottsága fájhat. (2) A fasisztáknak¹⁷ az emberi faj egységének gondolata nem tetszhet: szerintük – akár hierarchikusan (fajelmélet), akár mellérendelten (etnopluralizmus) – az emberiség mindenképp tagolt fajilag, kulturálisan, és e koncepcióba nem illik bele egy univerzális ember univerzális jogairól szóló, az emberek egyenlőségét előfeltételező joggondolat. (3) A konzervatívok sajátos módon főleg a láncokat védnek. Azok a láncok ugyanis, amelyek híján megkapjuk az emberi jogok alanyát, az absztrakt embert. Voltaképp az ember mint kulturális és társadalmi lény kulturális és közösségi kötelezettségeit, kötöttségeit – összefoglalóan mondva: kontextusát – adják. Ekként éppen hogy nem elszakítani kell tőlük az embert. Annyiban közös a fasiszta kritikával a konzervatív, hogy az embert nem egyediségében, hanem valamilyen *egész részeként* látatja. A konzervatív szerint a láncok kötik össze a részeket egészé, amik nélkül nem szabad egyéneket, hanem jelentés nélküli individuumokat kapnánk. A közösség – azaz a lánc – adja meg az ember jelentését. Ebben válik teljessé: a családban, az oikoszban, a poliszban. A konzervatív kritika tehát összeér a fasisztával – mert az embert természetesen „leláncoltnak” véli –, illetve úgyszintén összeér az etatistával, mert az államban éppen ideális keretet lát a részekből felépülő Egész számára. (4) Megjegyzendő, hogy nem csak e három irányból bírálható az emberi jogok tana, hanem éppen onnan is, ahová a fentiekben a megfogalmazásának forrásvidékét helyeztük: azaz balról is. E baloldali (szélsőbaloldali) kritika¹⁸ azt bírálja az emberi jogokban – és itt összeér a fasiszta kritikával –, hogy nem is univerzális tartalmat fogalmaz meg, hanem egy kultúrkör, a nyugati világ egy adott időszakában megjelent politikai tartalmát próbálja pusztán – akár céljaiban is, de eredményeiben mindenképp imperialista gyarmatosítóként – más kultúrákra erőszakolni. (5) A fasiszta kritikák etnopluralista iránya – amely Alain de Benoist nyomán tagadja ugyan az emberiség egyenlőségét, de ezt nem egy hierarchikus fajelméletben, hanem egy kulturális relativizmusban teszi¹⁹ –, nos, eme etnopluralizmus szintén a más kultúrákat védene a külsőleg beavatkozó nyugati emberi jogok tanától. A baloldali kritikákhoz hasonlóan az emberi jogok mögött voltaképp a kapitalista, nyugati világ előfeltételeinek – a mindenféle kulturális kötöttségéből kiszakított, immár egyenlő és fogyasztásra kész sablonember – megteremtését látják. A különböző irányú kritikáknak van tehát elég érintkezhető és érintkező felületük.

5. A tanulmányunk *ürügyeül szolgáló könyv*²⁰ elsősorban konzervatív irányból kritizál. A könyv szerkesztője a neves bonni katolikus közjogász, Josef Isensee, aki bevezető

¹⁶ Elég az alapjogok jogrétegbeli problémáira utalnunk, melyet itthon Pokol Béla tematizált a jogi közgondolkodásban.

¹⁷ Tudatos leegyszerűsítéssel fasisztának nevezzük a kultúrdeterminista nézetrendszeret.

¹⁸ Itt most nem külön kezelve a baloldali szuverenizmust vagy a jakobinus nacionalizmust, mert ezen irányok etatisták.

¹⁹ Vö. TECHET Péter: *Alain de Benoist portréja. Eszmetörténeti életrajz a francia filozófusról*, Valóság 2010/2., 95–109.

²⁰ *Menschenrechte als Weltmission*, szerk. Josef Isensee, Duncker und Humblot, Berlin, 2009.

soraiban nem hagy kétséget a könyvecske kritikai céljai felől.²¹ Szerzői pedig – így a müncheni Bardo Fassbender, a bonni Christian Waldhoff, s a mindközül legegésőbb, kölni Otto Depenheuer szintűgy a német közélet, tudomány konzervatív, etatista mili-
őjéből (ami a német államtannál nem éppen ritka) jönnek.

II. Nemzetközi jog, külpolitika – és emberi jogok?

1. Bardo Fassbender és Christian Waldhoff cikkei kevésbé polemikus hangvételűek, inkább száraz jogi érveléssel közelítik meg a témáikat: (1) a nemzetközi jog átértékelődését, ekként az államiság jelentőségének a csökkenését, (2) az emberi jogok szerepét a külkapcsolatokban (az állam belső és külső cselekvéseinek megkülönböztetésével), illetve (3) az alapvető jogok és az emberi jogok – etatista alapú – elhatárolását.

Mindketten megállapítják, hogy az emberi jogok jelensége újszerű az állami és a jogi gondolkodásban. Waldhoff idézi Jules Michelet 19. századi francia történészt, aki szerint az emberi jogokat megfogalmazó 1789-es Déclaration lett az „új kor hitvallása” (*le credo du nouvel âge*).²² Azonban a 19. században és a 20. század első felében e hitvallás inkább maradt még politikai, filozófiai tartalom, mint konkrét jogi kötelezettség. A jog világába az emberi jogok univerzalizmusa – tehát hogy az ember nem csak mint állampolgár, de mint ember már jogokkal bír, amely jogokat az államoknak belső és külső kapcsolataikban tiszteletben kell tartaniuk – csak 1945 után érkezett meg. Bardo Fassbender „nemzetközi Bill of Rights”-nak nevezi az 1948-as nyilatkozatot.²³ Míg a Nemzetek Szövetsége csak a mandátumok esetén szólt univerzálisan érvényesítendő emberi jogokról, addig 1945 után minden állam legitimitása az emberi jogok érvényesülésétől kezd függni – mindez a nemzetközi jog átalakulását eredményezheti. Ugyanis már nem az államok közös joga, hanem az államokkal is szembeszegezhető, az egyént közvetlenül (az állami közvetítést kikerülve) védő „emberiségjoggá” válik az emberi jog. Ha vannak univerzális jogok, akkor e jogok immár nem az állami tételezettség függvényei, hanem éppen az állami lét függ e jogok elismerésétől. Természetesen a gyakorlatban ez ilyen szépen nem valósul meg, hiszen a nemzetközi erőtér alapvetően még ma is jogmentes övezet, a külpolitikai cselekvéseket így nem egy külső, hanem legfőljebb belső (állami) korlát szabályozza.²⁴

A paradigmaváltás azonban gondolati szinten megtörtént: az embereknek az államtól függetlenül vannak jogaik, amelyeket minden államnak tiszteletben kell tartaniuk.

²¹ „Minél magasabban helyeződnek el a nemzetközi szinten az emberi jogok, és minél inkább eltávolodik kötelező erővel bíró értelmezésük az állami intézmények befolyásától [itt az etatista aggodik Isensee-ben – T. P.], annál »politikaibb«, normatív ritkultabb, tartalmilag homályosabb, jogilag bizonytalanabb az alkalmazás.” Josef ISENSEE: *Vorwort des Herausgebers = Menschenrechte als Weltmission*, 6.

²² Jules MICHELET: *Histoire de la révolution française*, Lacroix, Paris, 1868, 246.

²³ Bardo FASSBENDER: *Idee und Anspruch universeller Menschenrechte = Menschenrechte als Weltmission*, 18.

²⁴ Erről szól Waldhoff cikkének első része is (lásd alább).

nia, ettől válhat a nemzetközi közösség tagjává – elvileg. Persze a nemzetközi közösségnek számos olyan régi tagja van, akinél a – nyugati értelemben vett – alkotmányosság, emberi jogok garantálása stb. pusztán névleges, s a nemzetközi közösség mégis kénytelen vele számolni. Éppen ezért merült fel még az előző USA-elnöki adminisztráció környékéről, főleg Robert Kagan neokonzervatív politikai filozófus egyik könyvében, a demokrácia ellenségeiről²⁵ gondolkodva, hogy a demokratikus államoknak össze kell fogniuk nemzetközi szinten: mintegy ellenblokkot alkotva a nem-demokratikus államokkal szemben. (Hogy eme ellenblokkot mely hatalom vezetné és mely kultúrkör érdekei befolyásolnák, Kagan számára nem kérdéses.²⁶)

2. Nos, bármennyire is más a külpolitikai realitás, az emberi jogokkal egy olyan gondolat fogalmazódott meg, amely minden kultúrán túlnyúló univerzális érvényességet igényel, s amely éppen az alanyi jog elsődlegessége (sőt természetessége) okán az állami tárgyi jogot is ennek rendelné alá. Mindez azzal a következménnyel jár(hat) a nemzetközi jogban – és részben már jár is –, hogy az egyén is a nemzetközi jog alanya lehet.²⁷ Mindez pedig nem is abban az értelemben jelent(ene) *paradigmaváltást* a nemzetközi jogi gondolkodáson belül, hogy kibővülne a jogalanyok köre – mert ez önmagában még nem borítaná fel a jelenlegi nemzetközi jogi doktrínát, elvégre az államok a jogalanyiség kizárólagosságának téziséből már eleddig is tettek engedményeket, például a felszabadítási szervezetek irányába –, hanem abban jelentene teljes szemléletváltást, hogy a nemzetközi jog önálló jogi területté válna. Mindeddig – mint az államok joga – voltaképp nem volt több érvényességében, mint a szuverén államok akaratainak kumulációja, és érvényesülésében, mint az állami végrehajtás függvénye. Ha azonban az ember úgy lesz politikai alannyá, hogy ennek révén nem az állami hatalom növekszik a „teste” felett – amint Giorgio Agamben hangsúlyozza biopolitikai indíttatású emberi jogi koncepciójában²⁸ –, hanem éppen e hatalommal kerül szembe a „test” (azaz a biológiaiból a politikaivá való transzformáció az államon kívül zajlik), akkor ezzel a nemzetközi jog lesz az a szuverén hatalom, amely e transzformációt lehetővé teszi. S amely ekként nem az államok joga, hanem egy *államfeletti* jog lesz. És eme új (immár univerzális) jogközösség tagjainak a jogai lesznek az emberi jogok – az új jogközösségből folyó tagságuk okán. Mert Agambennek abban nagyon is igaza van, hogy az emberi jogok nem csak úgy vannak, hanem egy jogi-politikai hatalom elismerései révén léteznek, korlátozva a politikai szabadság érdekében a természetes szabadságot.

²⁵ Akiknek a hagyományos nemzetközi erőterben szintén teret kell kapniuk, de nemcsak ott kapnak teret, hanem azon szervezeten belül is már-már többségbe kerülnek, amely szervezet elvileg éppen a demokrácia, az emberi jogok (stb.) terjesztését kellene vállalnia (azaz az ENSZ-ben).

²⁶ Robert KAGAN: *The Return of History and the End of Dreams*, Alfred A. Knopf, New York, 2008.

²⁷ BOBBIO: *I. m.*, 9.

²⁸ Giorgio AGAMBEN: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002, 127–144 és másutt.

Az egyén tehát jogalanyként megjelenik a nemzetközi jogi térben – „[az individuum] egyrésztől egy állami hatalomnak van alávetve, másrésztől e hatalommal mint a nemzetközi jog alanya azonos szemmagasságban találkozik”²⁹ –, és a nemzetközi jogtól (azaz a pozitívált emberi jogoktól) önálló jogalanyiságot is nyer, amely szembehelyezhető az állam jogalanyiségével. Ennek révén „az állami hatalom gyakorlása a saját állampolgárok irányába sem belső ügy”.³⁰

3. Viszont e gondolati váltással áll szemben a nemzetközi erőter valósága. Az államok világa ma is még (amint Carl Schmitt arra egykoron utalt) a politikum szférájába tartozik – Schmittnél ugyebár *éppen* ez tartozik a politikumba –: azaz jog-nélküli (*rechtsfrei*) zóna. Az államok a külkapcsolataikon keresztül kapcsolódnak egymáshoz. Christian Waldhoff bonni alkotmányjogász ezért tanulmánya első részében éppen a külpolitikát vizsgálja: köti-e jog a külpolitikát, és kiváltképp alá van-e vetve a nemzetközi emberi jogi tanoknak? Belülről vagy kívülről korlátozott a külpolitikai mozgástér? És korlátozott-e egyáltalán?

Az állam a külpolitika révén jelenik meg a nemzetközi szintéren. E szintér – a hagyományos felfogás szerint – *érdek-, nem pedig jogterület*. Barátok és ellenségek, s nem egyazon homogén jogközösség tagjai vannak jelen a nemzetközi életben. És ezért nincs is joga, hanem csak politikája. Azt, amit nemzetközi jognak neveznénk is, valójában politikának tarthatjuk: ilyen például a háború „joga”, de az ehhez kapcsolódó „békekötés művészete” is. A nemzetközi erőter – éppen mert nem jog-, hanem *erőtér* – a politikum világának része. Az államok és polgárai csak egy kozmopolita utópiában lehetnek egymásnak barátai – ellenség híján –, ami voltaképp a világállamot jelentené. Amíg több állam van, s amíg a nemzetközi porondon e több állam van jelen, a nemzetközi élet nem jogi, hanem politikai kategória. E koncepció Schmittnél a legpregnánssabb, lényegét Tamás Gáspár Miklós így foglalná össze: „Carl Schmitt úgy véli[, hogy a]zok az emberek, akik az egyik állam főnhatósága alá tartoznak, egymásnak barátai [...], és ellenségei más államok polgárainak.”³¹ Miről is van szó? Schmitt ismert megfogalmazása szerint a politikum lényege a barát–ellenség megkülönböztetése. Ez egy olyan gondolati struktúra, amelynek spiráljába bármilyen tartalmú, egyébkénti megkülönböztetés bekerülhet, miközben a politikum világában már indifferens, hogy a megkülönböztetés végül is milyen egyébkénti indokra (esztétika, morál, ökonómia) vezethető vissza. Schmitt nem tartalmi szempontból definiál, ezért nem is a politika (*Politik*) lényegét keresi, hanem azt a jellemzőt, ami bármit politikaivá (*politisch*) tehet.³² Elmélete ennyiben – hiába szolgált jól Schmitt nemzetiszocialista apológiájához is – voltaképp bármi-

²⁹ FASSBENDER: *I. m.*, 27.

³⁰ *Uo.*, 28.

³¹ TAMÁS Gáspár Miklós: *Konzervativizmus, filozófia és Kelet-Európa* = UÖ.: *Törzsi fogalmak II.*, Atlantisz, Budapest, 1999, 323.

³² Vö. Bernd RÜTHERS: *Entartetes Recht. Rechtslehren und Kronjuristen im Dritten Reich*, C. H. Beck, München, 1988, 113–114.

lyen tartalmat politikáivá tehet. (Nem véletlenül vádolják sokan Schmittet – aki maga mindig is idegenkedett az értékítéletektől – nihilizmussal, karakternélküliséggel.) A politikai gondolkodás lényege a barát és az ellenség megkülönböztetése, de még inkább: az ellenség léte. Schmittnél azonban a politikum az elsődleges, s csak ennek egyik, történelmileg meghatározott korhoz köthető, így akár el is tűnhető kerete az államiság.³³ (Éppen ezért nem tekinthető voltaképp Schmitt etatista szerzőnek.³⁴) Az államiság lényege, hogy létrejön egy olyan homogén közeg, amely befelé védelmet nyújt és engedelmisséget vár el, míg kifelé egységet teremt a többi hasonló egységgel – azaz a potenciális ellenségekkel – szemben. Az állam lényege, hogy politikai egységet teremt: ami voltaképp éppen a politikum lényegét adó megkülönböztetés – a barát–ellenség dichotómia – eltűnését, s így a belső pluralitás szükségszerű hiányát jelenti. (Schmitt szerint a demokrácia nem más, mint a vezetők és a vezetettek identitása, amely tézis 1933 után természetesen más hangsúlyt nyert.)

Schmitt politikafelfogása csak egy többszereplős világban lehet realitás. „A politikai fogalmi ismérvéből az államok világának pluralizmusa következik. A politikai egység [ez lenne konkrétan az állam – T. P.] előfeltételezi az ellenség valóságos lehetőségét és ezzel egy másik, együtt létező politikai egységet.”³⁵ Azaz ahhoz, hogy lehessenek barátok (az adott állam polgárai), szükség van ellenségre (másik állam és annak polgárai). Mindez azt is mutatja, hogy Schmittnél (1) a barátság csak viszonylagos, az ellenséggel szembeállított fogalom (voltaképp az ellenség teszi barátokká a barátokat), illetve ennek nyomán (2) az ellenség a központi fogalom az államelméletében (azaz annak mindenkori esélyét kívánja megőrizni). Mivel éppen ahhoz, hogy lehessenek barátok, szükség van ellenségekre. A világnak, legalábbis ha politikai akar maradni, mindenképp több államból (több politikai egységből) álló pluriverzumnak kell maradnia Schmitt szerint. Az emberiség univerzális fogalma nem politikai – „nem képes háborút folytatni, [...] kizárja az ellenség fogalmát”³⁶ –, így arra államiság vagy bármilyen más politikai egység (világállam stb.) nem építhető.³⁷ Schmitt a nemzetközi színteret tehát nem autonóm politikai színtérnek kezeli. Hiszen az emberiség egésze, nem maradván ellensége (hacsak a politikum világát nem terjesztjük ki a világűr esetleg más lényekkel lakott te-reire),³⁸ nem tud (schmitti értelemben) önmaga barátja lenni, így a nemzetközi po-

³³ Carl SCHMITT: *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff* = Uő.: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre* [1958], Duncker und Humblot, Berlin, 2003, 383 és másutt.

³⁴ Vö. Reinhard MEHRING: *Carl Schmitt zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2001, 23; Christoph SCHÖNBERGER: „Staatlich und Politisch” (20–26). *Der Begriff des Staates in Carl Schmitts Begriff des Politischen = Carl Schmitt Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, szerk. Reinhard Mehring, Akademie Verlag, Berlin, 2003, 21–22 és másutt.

³⁵ Carl SCHMITT: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, Attraktor–Osiris–Pallas, Budapest, 2002, 36.

³⁶ Uő., 37.

³⁷ Uő., 39.

³⁸ Werner MÄDER: *Kritik der Verfassung Deutschlands. Hegels Vermächtnis 1801 und 2001*, Duncker und Humblot, Berlin, 2002, 65.

rond szükségszerűen plurális. Ami praktikus – de mint írtuk, nem szükségszerűen – az államköziséget jelenti.³⁹

4. E pluralizmust támadná az emberi jog. Az emberi jog az embert egyazon jogközösség részévé tenné – egységes hatalom alá vetné –, és e hatalom a világ egészére terjedne ki, mindenféle ellenállás, alternatíva lehetőségét megszüntetve. A kozmopolita utópiában csak barátok lennének. Mivel azonban jogközösség nincs hatalom nélkül, eme egyetlen jogközösségnek is meglenne a maga egyetlen hatalma. Az unipoláris jogközösség, amelyben az egyének minden biológiai szabadságuktól megfosztva válnak e kizárólagos politikai közösség részévé (melynek jogi tartalmát adják az emberi jogok), *kényszerbékét* szül: a politikai viták, a kulturális sokszínűségek végét – azt, amit a szélsőbaloldali és a fasisztoid kritikák felrónak az emberi jogoknak. „A pluralista gondolkodásban szükségszerű, hogy az emberi jogok azon univerzális eszméjét, ahogy azt általában érteni szokták, megkérdőjelezzük.”⁴⁰

A külpolitika szabadsága, azaz hogy nincs külső mércéje, éppen az államok közötti pluralizmust biztosítja. Ami – ha egyetlen hatalom sem nő túlságosan a másik fölé, és minden hatalom tiszteletben tartja az esetleges *Grossraumokat*,⁴¹ akkor – egy egészséges, konszenzusos, s nem egy absztrakt vagy kényszerített béke jellemezheti az államok közösségét. E koncepció persze hagyományosan etatista: az egyént az államon belül képzeletben csak el jögalanyként.

5. Christian Waldhoff a külpolitika kötöttségét vizsgálja. „A külpolitika elsősorban nem egy jogi kategória, hanem a politika területe.”⁴² A jog feladata a szabályozás, a külpolitika feladata az állami érdekek képviselete, ami nem terelhető előre jogi formulák közé. Ha tetszik, a külpolitika „a permanens kivételes állapot”.⁴³ A külpolitika (1) nincs alávetve külső normáknak, (2) nem feladata külső normák számon kérése más egyenrangú felektől, miközben (3) cselekvését szabályozhatja – akár az alapvető jogok betartásának előírásával – a belső jog (amely az állam egészére, így külsőlegességére is kiterjed). De e szabályozás nem a külpolitikát, hanem az állam külpolitikai szereplőit köti voltaképpen. Például Németország vonatkozásában megállapítható, hogy „a határokon átnyúló tényállásoknál is érvényesülnek az alapjogok, amennyiben a német államhatalom jár el”.⁴⁴ Ez azonban nem az emberi jogok univerzalizmusából fakadó posztulátum. Az alapvető jogok filozófiai forrása lehet bármi – akár egy univerzális eszme is –, mint jog

³⁹ Vö. Hasso HOFFMANN: „Die Welt ist keine politische Einheit, sondern ein politisches Pluriversum” (54–58). *Menschenrecht im politischen Pluriversum?* = Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen*, 110–116.

⁴⁰ Chantal MOUFFE: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, 165.

⁴¹ Vö. Carl SCHMITT: *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte* [1939], Duncker und Humblot, Berlin, 1991.

⁴² Christian WALDHOFF: *Die innerstaatlichen Grundrechte als Maßstab der Außenpolitik?* = *Menschenrechte als Weltmission*, 49.

⁴³ *Uo.*, 44.

⁴⁴ *Uo.*, 61.

mégsem e filozófiai megalapozottság, hanem a jogként való kihirdetés okán érvényesül. Eme emberi jogokat nevezzük alapvető jogoknak. Az alapvető jogok azonban nem univerzális emberi jogok, hanem az adott állam által mindenkinek (így akár a nem-állampolgároknak is) fenntartott jogosultságok. Mivel jogállamon belül nincs jogszabad terület – a modern, állami jog primátusigénye minden életteret a jog uralma alá vet, minden életviszonyt jogilag is megfogalmazhatóvá tesz –, az alapvető jogok az állam minden belső viszonyára (nem csak a közjogiakra, de a magánjogiakra is) kiterjednek (*Drittwirkung*). Az állam cselekvése azonban nem ér véget a határainál. Míg a polgárainak határon átnyúló ügyleteinél már nem érvényesül a *Drittwirkung*, addig az államnak kifelé is jogállamnak kell maradnia. Azaz kifelé is az alapvető jogoknak alávetve jár el. Mindez azonban továbbra sem azt jelenti – és éppen ezért tesz hangsúlyosan különbséget emberi jog és alapjog között Waldhoff –, hogy egy külső emberi jog korlátozná a nemzetközi szintéren az államot. Az államot – vallja jó etatistaként a német államjog zöme – kívülről nem korlátozza semmi, legföljebb saját akaratából kötözheti magát az árbochoz, hogy ne csábuljon el a szirének hangjára. Ám nem egy külső erő, hanem az állam parancsa köti az államot az árbochoz. E parancs forrása ugyan lehet azon emberi jogi gondolkodás, amely filozófiailag államfeletti univerzalizmust igényel, de mivel az állam nem filozófiai, hanem jogi-politikai kategória, így bárhonnán vett parancsa is (immár mint parancs) nem a parancs forrásvidékétől, hanem az államtól mint parancsolótól függ. A német *Grundgesetz* alapvető jogi kartája ekként lehet, hogy tartalmilag a filozófiai értelemben vett emberi jogokat fogalmazza újra. De mivel jogi formában – az állami jog formájában – teszi mindezt, így nem univerzális, csak az állam és az állampolgárok életviszonyaira vonatkoztatja őket. Az állam külsődleges életviszonyait is meghatározzák tehát az alapvető jogok, de nem külső, hanem belső korlátként. Amikor a német állam más államokkal lép nemzetközi kapcsolatba, a német államot magát kötik az alapvető jogok, de azok hatályát – éppen mert nem univerzális emberi jogokról van szó – nem terjeszti ki azon más államokra, amelyeknek a külsődleges kapcsolatait szintén csak saját belső jogviszonyaik, előírásaik szabályozhatják. Amikor a német alkotmánybíróság az EU jogforrásainak – de legalábbis szekunder jogforrásainak – németországi alkalmazhatóságát a német alkotmány szerinti alapvető jogokkal való megfelelésüktől tette függővé, mindezt nem univerzális igénnyel jelentette ki. Tehát nem az összes tagállam vonatkozásában mondta ki az adott tagállam vagy bármilyen más filozófiai-univerzális tan emberi jogainak az érvényesülését, hanem pusztán a németországi jogviszonyok és az EU (szekunder) jogforrásainak kapcsolatában. Mindezzel tehát nem vetette alá az EU jogforrásokat valamifajta univerzálisan náluk magasabb rendű jogoknak, hanem – éppen nem az emberi jogok, hanem a német szuverén államiság védelmében – a legfelsőbb németországi jogréteg, az alapvető jogok rétegének primátusát erősítette meg Németország külső kapcsolatainak, illetve bármilyen külső norma belső, németországi érvényesíthetőségének esetében.

6. Tehát „az emberi jogok nem alapjogok”.⁴⁵ Ahhoz, hogy az univerzális emberi jogokat az alapjogok analógiájára kezeljük, szükség lenne egy világalkotmányra és ennek megfelelő intézményekre. Mivel azonban alkotmányaik jelenleg az államoknak vannak – és minden más nemzetközi szint nélküli az önálló államiságot –, így alapjogokról is csak egy konkrét állam konkrét alkotmánya alapján beszélhetünk. Nem feledve azt, hogy eme alapjogok is eleve az adott állam alkotmánytörténetében – nem másutt és nem univerzálisan – jegecesedtek ki. Azon értékek, amelyeket jogi formában jelenítenek meg az alapvető jogok, egy konkrét kontextusban bírnak csak jelentéssel. Ez a kontextus elsősorban az informális jogi kultúrát jelenti, de ennek széttöredezése, az általános érték-koncepciók hanyatlása után e kontextust a formális alkotmány adja.⁴⁶ Ám mindenképp egy konkrét téridő-koordinátában, s nem egy univerzális eszmében mozgunk. Giorgio Agamben biopolitikai emberijog-kritikájának végső következtetése is az: az emberi jog nem más, mint a biológiai szabadság korlátozása a politikai szabadság javára, azaz az emberből az emberi jogok révén egyre inkább állampolgár lesz. Mert az emberi jog voltaképpen mindig egy konkrét jogközösségen belül – és nem eleve – határozza meg a tag pozícióját. Amíg csak államok léteznek ilyen jogközösséggként, az emberi jog nem más, mint állam által biztosított jog.

Agamben a biológiai lét politizálásaként értékeli az emberi jogokat. Miért? A közjog alanyává egyre inkább a test kezd válni – nem véletlen, hogy az állam szimbóluma is a sok testből felépülő nagy, össz-test. A test politizálódását fejezi ki az angol jogtörténet *habeas corpus*-elve, amely kifejezetten a testet – tehát az ember biológiai dimenzióját – védi jogilag. De mindezzel egyben ki is szakítja a biológiai szférából, és jogi, politikai tárggyá teszi a *corpust*.⁴⁷ A továbbgondolt emberi jogok is az ember további biológiai dimenzióit vonják be, jogiasítják – az emberi jogok forrása a testi és nem a politikai lét.

Agamben biopolitikai alapon értelmezi az emberi jogokat: a biopolitika nem más, mint hogy a természetes létet a hatalmi mechanizmusok részévé, elemévé teszik.⁴⁸ Az emberi jogok szintén ilyen eredménnyel járnak. E folyamat lényege a totális államban fejeződik ki, ahol valóban minden biológiai lét politikai lesz – nincs nem-politikai dimenziója az emberi létnek. Éppen ezt mutatja a koncentrációs láger a legtisztábban. A lágerben eltűnik a biológiai és a politikai lét különbsége – a biológiai lét teljesen átpolitizálódik, miközben e politikai lét pusztán az ember biológiai esendőségét jelenti. Tehát semmiféle többletet nem ad hozzá a természetes egyenlőtlenséghez, épp hogy megszilárdítja, politikailag nyilvánossá, nyilvánvalóvá (*öffentlich*) teszi a biologikum privátumát.

Tehát e jogok Agambennél nemhogy nem megvédik az embert a politika túlhatalmától, hanem az emberi élet egyre több szeletét, szféráját vonják be a politikai hatalom,

⁴⁵ *Uo.*, 74.

⁴⁶ *Vö. Uo.*, 77–79.

⁴⁷ *AGAMBEN: I. m.*, 131.

⁴⁸ *Uo.*, 127.

a jog látókörébe – mígnem teljességgel eltűnik a nem-politikai az emberi létből. Éppen mert az emberi jogok átpolitizálják a természetes létet, csak egy konkrét politikai (jogi) közösség keretei között tudnak megjelenni – ergo: nincsenek absztrakt, univerzális emberi jogok. Ez egy nagyon fontos eleme az agambeni kritikának, hiszen – ellentétben az emberi jogok tanának számos kritikusával – nem bírálja e jogok univerzalizmusát. Hanem éppen arra mutat rá, hogy e jogok – mivel jogok – eleve nem is lehetnek egyetemeseek, csak mindig valamilyen politikai közösség elismerő-tételező aktusától (az állam jogalkotó tevékenységétől) függőek.

Az emberi jogok lényege – azaz a biologikum bevonása a politikumba – ugyanis szükségszerűen igényli a politika meglétét. Tehát az emberi jogok – mint jogok, azaz politikai tartalmak – voltaképp mindig *állampolgári jogokat* jelentenek. Az állampolgár az ember, akinek a biológiai szabadsága, léte egyre inkább, főleg a modern állam megjelenése óta átpolitizálódott. Az emberi jogok ugyebár nem tesznek mást, mint jogokként – azaz politikai tartalmakként – újrafogalmazják az ember biológiai dimenziót: eme újrafogalmazásban szűkül a biológiai, s tágul a politikai dimenzió, azaz *az emberi jogok révén az ember egyre kevésbé ember, s egyre inkább állampolgár lesz*. Nem véletlen a terminológiai bizonytalanság is: már a Déclaration is az ember (*de l'homme*) és a polgár (*du citoyen*) jogait deklarálja. Azaz éppen a deklaráció révén teszi az „homme”-ot „citoyen”-né, megfosztva biológiai „szabadságától”. A konzervatív gondolkodás eleve nem is tagadta éppen ezért sohasem – és így őszintébb is, mint a liberális tan –, hogy az emberi jogok sohasem az ember mint olyan, hanem egy konkrét közösség tagjainak, a közösség által néki biztosított jogai. Edmund Burke is „rights of an Englishman”-ról szól.⁴⁹

III. Csupasz terek – az emberi jogok kultúrrelativista kritikája

1. „Minden univerzalizmus hajlik arra, hogy a különbségeket ignorálja vagy elfedje. A maga kanonizált formájában az emberi jogok tana kevésbé alkalmas arra, hogy a kultúrák sokszínűségét elismerje, és pedig két okból: először is túl individualista, és azon alany, amelynek a jogait proklamálja, kifejezetten absztrakt. Másrészt történelmileg elsősorban a nyugati kultúrához kötődik, vagy legalábbis azon egyik tradíciójához, amelyen e kultúra alapszik.”⁵⁰ Voltaképpen az emberi jogoknak a kulturális álcában jelent-

⁴⁹ Vö. *Uo.*, 135.

⁵⁰ Alain de BENOIST: *Kritik der Menschenrechte. Warum Universalismus und Globalisierung die Freiheit bedrohen*, Junge Freiheit, Berlin, 2004, 72. A szerző egy másik, interneten elérhető cikkében mindehhez hozzát teszi, hogy az emberi jogok gondolatának univerzalizmusát nemcsak nyugati származása tagadja, de az a tény is, hogy e kultúrkörön belül is egy történelmileg meghatározható, kései időpontban jelent csak meg (lásd Alain de BENOIST: *Universalité et non-universalité des droits de l'homme*, www.alaindebenoist.com/pdf/universalite_des_droits_de_l_homme.pdf). Persze épp ő bizonygatja más helyütt, hogy a „zsidó kereszténység” (*judéo-christianisme*) kétezer éve behozta azt a gondolati struktúrát, amelynek – az individuális egyénkép okán – következménye a liberalizmus, – az Isten előtti egyenlőség okán – a szocializmus és – a monoteizmusa okán – a globalizmus. Nos, ha a pogány-fasisztoid szerzőnek igaza is lenne, mindez azt jelentené, hogy

kező konzervatív, fasisztoid vagy szélsőbalos kritikája foglalható össze az Alain de Benoist-nál olvasható mondatokban.

A fasisztoid kritika főleg azt bírálja, hogy az emberi jogok gondolata elmossa az emberek közötti (szerinte természetes és lényegi) különbözőségeket. Valóban, az emberi lények között számos különbség van: koruk, tudásuk, vagyonuk, bőrszínük, származásuk, testük, szexualitásuk (stb.) eltérő. Ahogy Naphta mondja a *Varázshegyben*: „Isten és a természet egyaránt igazságtalan, mindegyiknek megvannak a maga kedvencei, kegyelemből válogat, az egyiket veszélyesen kitünteti, a másikat könnyű, mindennapi élettel áldja meg.”⁵¹ A természet tehát nem igazságos – már amennyiben valamiféle egyenlőségként definiálnánk az igazságosságot –, mert eltérő értékű tulajdonságokkal ruházza fel az embereket. Hiába tagadja mai korunk politikailag korrekt nyelvezete e különbségeket és e különbségek fontosságát, azok mégiscsak meghatározzák létünket, társadalmi helyzetünket, lehetőségeinket.⁵² Elég megvizsgálni a szépség kérdését, amely – hiába minden ellenkező állítás – nem jutott mindenkinek egyformán. Éppen a rendkívüliségében, egyediségében van ugyanis esztétikai ereje, és (hiába minden egyenlősítő, szembefogó törekvés) az életben továbbra is jelentőséggel bír. „A szépség tehát a világ legnagyobb igazságtalanságainak egyike. [...] Az álhumanisták (*Gutmenschentum*) egyik legnagyobb illúziója, hogy a külső nem számít. [...] Semmiféle politikai korrektség nem tud azon változtatni, hogy a fiatalokat találjuk szépnek és szexinek.”⁵³ A természetes egyenlőtlenségek – szépség, okosság stb. – pedig a kultúrára is hatással vannak: a kultúra azáltal marad fenn, hogy a jobbat, a szebbet, az okosabbat választja ki, juttatja *igazságtalan* előnyökhöz. A nietzschei kritika szerint a zsidó-keresztény *rabszolgamorál* nivellálná csak e különbségeket, elmosva ezzel – holmi absztrakt elvek (azonos méltóság, Isten előtti egyenlőség stb.) alapján – az értékes és az értéktelen közötti határokat.

Az egyenlőtlenség látszólag szükségszerű tényéből a fasisztoid kritikák arra következtetnek, hogy az ember minden téren egyenlőtlen. A fajelmélet rögtön hierarchizálná is az egyenlőtlen embereket, származásbeli hangsúlyt adva az egyenlőtlenség tézisének. Az etnopluralizmus (*Nouvelle Droite*) szerint viszont a kultúrák és az emberek közötti egyenlőtlenség még nem jelenti egyben az értéküket is, mert mindegyik egyaránt (igaz, nem egyenlően és azonos módon) értékes.

Eme antiegalitáriánus, antiuniverzalista kritikák a kultúrák védelmében fogalmazzák meg magukat. A kultúrák védelmének témája pedig találkozási pont az etnopluralizmus, a konzervatív kultúrrelativizmus és a baloldali *tiersmondialisme* számára.

a kárhozott emberi jogok tana gondolatiságában mégsem annyira fiatal, mint ahogy azt másutt ő maga állítja.

⁵¹ Thomas MANN: *Varázshegy*, Európa, Budapest, 1963, 444.

⁵² A természetes egyenlőtlenség apologetikus ábrázolásához lásd Norbert BOLZ: *Diskurs über die Ungleichheit. Ein Anti-Rousseau*, Wilhelm Fink, München, 2009, 36–46.

⁵³ *Uo.*, 42.

2. Az ember e koncepciókban nem egyedi, hanem egy kultúra részese. Helyzetét – így jogait és kötelességeit is – e kultúra részeseként nyeri el. A világ kulturális sokszínűségét veszélyeztetné az emberi jogok tana mögött meghúzódó egyenlőség és individualizmus. Az egyenlőség azért, mert elmossa a kultúrák közötti – és az emberek közötti – különbségeket (tehát uniformizál, végeredményben egy világkultúrát eredményezve⁵⁴); az individualizmus pedig azért, mert kiszakítja az embert a kultúrából: lecsupaszítja. Ennek eredményeképpen az emberi jogok emberképe egy olyan egyedi és egyenlő egyén, akinél a kulturális és a természetes tényezők, tulajdonságok esetlegesek. Esetlegesek annyiban, hogy nem számítanak a jogalanyiságnál, illetve esetlegesek abban az értelemben is, hogy nem determinálnak, tehát szabad választások, döntések eredményei. (A „magyar az, aki annak vallja magát” gondolat⁵⁵ szintén arra utal, hogy a kultúra egy választható attribútum, szabad döntés eredménye, s nem több.) Mindehhez járul az a föltételezés, hogy az emberi jog – megjelenési helye okán – maga is egy kulturális termék, ami más, nem nyugati kultúrák esetében az ott kialakult önszervezési formák lerombolásához vezet. Nos, Bardo Fassbender szerint azonban nemcsak az emberi jogok tana, de annak kultúrrelativista bírálata – tehát a más kultúrákért való politikai aggodás – is az európai kultúra terméke. „Eközben nemcsak az univerzális emberi jogok hívei és védői származnak elsősorban Európából és Észak-Amerikából, hanem azon kritikusai is, akik az Európán kívüli népek számára akarják megőrizni a szabad fejlődés terét.”⁵⁶ És ez igen fontos gondolat. A harmadik világért, a kultúrákért való aggodás szintén az európai politika- és eszmetörténetben jelent meg. Az etnológia, a kulturális antropológia egyik legfontosabb művelőjének, Claude Lévi-Straussnak munkásságára és az ún. strukturalizmusra – amely bármilyen objektív struktúra létét tagadta – vezethető vissza. A struktúrák – ahogy a nyelv, úgy a kultúrák – nem szubsztanciálisan, önmagukban léteznek, hanem egy kontextusban nyernek értelmet. Az európai eszmék az európai eszmetörténetben okkal és céllal rendelkezhetnek, de egy másik kontextusban az ottani kialakult struktúrákat rombolnák le. Semmi sincs önmagában. Minden a kontextus függvénye, tehát emberi jogok sincsenek mindenütt, mert minden kultúrának megvannak a maga védelmi mechanizmusai, amelyeket nem felcserélni kell az európai kultúr- és eszmetörténet fogalmaival, hanem tiszteletben kell tartani őket. Ez persze oda vezetett – főleg a francia értelmiségen belül –, hogy mindent, ami európai, gyakran vással figyeltek, a harmadik világot meg feltétlen támogatással kísérték. Minden, ami

⁵⁴ A globalizálódó világban nem is vagyunk ettől messze: elég, ha az életmódok, divatok, stílusok világszintű azonosságát, de legalábbis közeledését figyeljük meg. Egy pesti fiatal ugyanazon divatmárkák cuccaiban jár el szórakozni, mint egy tel-avivi, egy fokvárosi, egy limai vagy egy pekingi – az a sokszínűség, különbözőség, amelyet a kultúrrelativisták védenének, egyre inkább uniformizálódik; és mindennek a politikára is megvan a hatása (lásd az emberi jogok elfogadottságát más, nem európai fiatalok körében).

⁵⁵ Például: „Magyar az, aki annak vallja magát az egyetlen, történelmileg és tudományosan adható válasz csak ez lehet. Az egyénnek legszentebb joga dönteni arról, hogy milyen közösséghez tartozónak vallja magát.” GLATZ Ferenc: *Ki a magyar?*, História 1993/1., 5 (magyartalan fogalmazás az eredetiben – T. P.). Az SZDSZ 2009-es EP-választási kampánya egyébként erre a posztmodern gondolatra épült.

⁵⁶ FASSBENDER: *I. m.*, 34.

marginális volt – akár az európai kultúrkörön belül, akár azon kívül –, felmagasztaltott.⁵⁷ A baloldalon a *tiersmondialisme* máig megmaradt: az emberi jogokban ezen irányzat a nyugati kapitalista – sallangmentesebben: az angolszász – érdekek érvényesülésének eszközét látja csupán. Miközben a szélsőbaloldal ennek ürügyén voltaképpen az európai kultúrát ostromozhatja, az etnopluralizmus a más kultúrák védelme által egy biológiai rasszizmust fogalmazhat újra némileg szalonképesebb formában.⁵⁸ E taktikák kifejezetten jól jönnek a harmadik világ diktátorai számára, akik – midőn a nemzetközi jogi normáktól eltérni kívánnak – könnyen hivatkozhatnak rendszereik védelmében az eltérő kultúrára, és az emberi jogok érvényesülésének számonkérését egyszerűen nyugati beavatkozásként utasíthatják el. „Minél autoriterebben jár el egy kormányzat a polgárainak szabadságával, annál szabadosabb a nemzetközi közösséggel való kapcsolataiban.”⁵⁹ És mindez – a szélsőbal álcázott nyugatellenessége (antiimperializmusa) és a szélsőjobb „szalonképes” rasszizmusa (*Nouvelle Droite*) okán – még a nyugati térfélről is megerősítést nyer.

3. A recenzált könyvecskeben Otto Depenheuer kritikája áll e radikális – konzervatív, etnopluralista, de akár balos – bírálatokhoz a legközelebb. Két szerzőtársától eltérően a kölni jogászprofesszor igen harcias hangvételben polemizál az univerzális emberi jogok koncepciójával.

Depenheuer mindazonáltal leginkább a konzervatívok közé helyezhető el. Szerinte az ember egy kultúra részese, ez adja jelentését, jogait, kötelességeit, feladatait. Az egyén mindig egy közösségen belül képzelhető el: az ebből való kiszakítása azonban a nyugati eszmetörténet különböző etapaiban indult meg. Az olasz reneszánsz vagy a német reformáció egyéniesítette az egyént, s minden szerves kapcsolatát – a hagyományt magát – racionalizálni próbálta.⁶⁰ Nos, a racionális individualizmus csak két szintet ismer ontológiailag: az egyént és az univerzálisat. Vannak a racionális, független egyének, és van a belőlük felépülő univerzum. Minden köztes szint (család, állam, nemzet stb.) esetleges, és az egyén döntéseinek függvénye. A racionális individualizmus tehát minden „empirikusan adottat” delegitimál.⁶¹ Ennek eredménye, hogy az ember kiszakad a természetes kötöttségeiből, a természetes intézményekből, s világát immár nem készen kapja a hagyománytól, az elődöktől, hanem teljességgel szabadon alakítja saját racionális döntései révén. Mindez a posztmodern *anything goes* leírása. Azzal azonban, hogy az egyént kiszakítjuk természetes közegeiből – tehát természetes jogai és kötelességei közül –, egyszerre tesszük *mindenné és semmivé* az embert. Ameddig megvannak „az

⁵⁷ Minderről lásd például MARK LILLA: *A zabolátlan értelem. Értelmiségiek a politikában*, Európa, Budapest, 2005, 225–227.

⁵⁸ Az etnopluralizmus voltaképp a világ sokszínűségét, a kultúrák sokaságát akarja megőrizni, s ezért óv bármiféle *rasszofób* elmélettől.

⁵⁹ BOBBIO: *I. m.*, 23.

⁶⁰ OTTO DEPENHEUER: *Risiken und Nebenwirkungen menschenrechtlicher Universalität = Menschenrechte als Weltmission*, 84.

⁶¹ *Uo.*, 85.

empirikus adottságok”, addig az egyén helyzete ezeken belül egyértelmű: vannak jogai és kötelességei, amelyek ugyan nem mindennel szembehelyezhetők, de amelyek őt magát elhelyezik és védik a közösségen belül. Ha nincs közösség, nincsenek természetes jogok, nincs külső mérce, az egyén pedig kizárólagos. Mindaddig, amíg van ereje szabadon dönteni és e döntéseit érvényesíteni, mindez kedvező is lehet a számára, de a mérce hiánya védtelenné is teheti őt. A posztmodern világnak ezért előképe a láger: nem lévén már mérce, az ember politikumát biológikumáig csupaszították, s bármi megtehető volt vele. A posztmodern világ nomosza a láger állandó rendkívülisége. Buchenwaldban az a természetjogi ihletettséggű felirat fogadta a foglyokat, hogy *Jedem das Seine*, azaz „mindenkinek a magáét”. A nemzetiszocializmus perverz logikája a *sum cuique tribuere* elvét fogalmazta újra cinikusan. Lecsupaszította az egyént – kiszakítva jogközösségeiből – a biológikumig, majd szabadon kitette a természet nyers törvényeinek. Az ember – amennyiben kiemeljük a környezetéből – biológiai tulajdonságainak gyengéibe, erősségeibe esik vissza, kilép a politikai világból, és bár senkinek a hatalma alá nem tartozik, éppen ezért válik kiszolgáltatottá mindazon biológiai, természeti tényezőknek, amelyeket a politikum a jogiasítás során – a biopolitikai kritika szerint – abszorbeál.⁶² Bernhard Schlink jogfilozófiai ihletettséggű regényének, a *Heimkehr*nek egyik kulcsszereplője, a Paul de Manról is mintázhatott cinikus, a nácizmust és kommunizmust egyaránt megjárta dekonstrukcionista professzor gyűjti össze szemináriumának hallgatóit a félév végén egy kies vidéki házban, ahol mesterségesen állít elő olyan *rendkívüli helyzetet*, ahol az ember végül biológiai túléléséért küzdő lényvé, a politikai világból kilépett biológiai emberré válik. Ahol mindenki azt kapja, ami néki – a természet nyers törvényei szerint – jár. „Mekkora fagynál, hidegnél, izgalomnál, félelemnél kopik le a civilizáció lakkja?”⁶³ Bár éppen e lakk foszt meg minket természetes szabadságainktól – e folyamatot értelmezi Giorgio Agamben az emberi jogok kiterjesztésében is –, ám e jogok nélkül szabadságunk a hideg, az éhség, a félelem szabadságát nyújtja csak.

A konzervatív ettől, a *láger nomoszá*tól, a *teljes szabadságtól* védené az egyént. A posztmodernben minden mérce eltűnik, semmi sem értékes vagy nem értékes, minden választható és eldobható: az életformák, a hovatartozások, minden. „Dekonstrakció és rekonstrukció: ezek a modern, emberi jogilag megalapozott világ élettörvényei.”⁶⁴ Minden lebontható és újra, másképp felépíthető.

Depenhauer kritikája egyrészt ismeretelméleti és ontológiai: a felvilágosodás optimizmusát, a világ „megcsinálhatóságának” gondolatát bírálja. Másrészről moralizál, és a szerves egészek eltűnését, a fragmentálódást, az emberi jogilag védett mindenféle életmódok megjelenhetését, egyenjogúsítását, a mérték s a mérce eltűnését panaszolja fel.⁶⁵

⁶² TECHET Péter: *Egy félbehagyott igazság*, Hítel 2010/1., 89–90.

⁶³ Bernhard SCHLINK: *Die Heimkehr*, Diogenes, Zürich, 2006, 355.

⁶⁴ DEPENHEUER: *I. m.*, 87.

⁶⁵ „[...] egyedül a szodómia tartogat még elérendő emancipációs lehetőségeket”, írja gunyorosan (*Uo.*, 87).

4. A bírálát tárgyává tett emberi jogi doktrína nemcsak hogy univerzálisnak hirdeti magát, de az is akar lenni. Messianisztikus hittel indul neki a világnak. Elvégre „az ember szabad” – csak hát le kell még vetni a láncokat.

Depenhauer e ponton olyan hasonlóságot vesz észre, ami ugyan igen termékeny lehet, de nem biztos, hogy a katolikus közjogászok körében feltétlenül üdvözlendő is. A feltámadt Jézus misszionáriusi felszólításával – „Menjetez tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket!” (Mt 28,19) – von párhuzamot.⁶⁶ Az emberi jogok gondolat keresztényi gyökereinek hangsúlyozása nem idegen e tan – főleg szélsőjobboldali – kritikáitól, de mégiscsak idegen lehet egy rajnai katolikus jogásztól. Nem véletlen, hogy e szál Isenseenél, Depenheuernél is elvarratlan marad.

Alain de Benoist-nál, aki a krisztusi hitet – és önmagában az ún. „zsidó-kereszténységet” – éppen annak úgymond individualista, egalitáriánus és univerzalista szemlélete miatt támadja,⁶⁷ szükségszerűen vezetnek a keresztény vallás totális kritikájához az emberi jogok bírálatainak szokásos érvei. A jézusi hitben ugyanis minden ember Isten képmására teremtetett – ekként egyenlő –, közvetlenül áll kapcsolatban Istennel – ekként individuális –, és ezen Isten nem egy kultúra istene, hanem az egész világé, tehát a kereszténység a kultúrákat nem tartja lényegének az ember üdvözülésénél. E bírálatok szerint voltaképpen a modern világ – amely e köröknél persze szitokszónak számít – olyan koncepciókon nyugszik, amelyek a keresztény gondolatban már ott voltak, legfeljebb a modern világ megfosztotta őket transzcendenciájuktól. Miről van szó? Az individualizmus elvileg ott van az Isten–ember közvetítés nélküli kapcsolatban. Az egalitarizmus ott van az Isten előtt egyenlő egyének azonos értékűségének, azonos üdvözölési lehetőségének gondolatában. A progresszió gondolata ott van az üdvtörténetben, hogy a történelemnek célja, iránya, kezdete, vége, fejlődése van. És az univerzalizmust Benoist a kereszténység egyetemes igényében – abban, hogy minden ember számára szólni kíván – fedezi fel.⁶⁸ Amikor a konzervatív kritikusok éppen a kizárólagosság-igényt róják fel a liberalizmusnak, az emberi jogok gondolatának, valójában elméletük tényleg továbbgondolható a keresztény univerzalizmus bírálataig. Amely szintén az egyetlen igazság létének gondolatát hirdeti, így kritikusai szerint éppen úgy totalitárius, mint a hasonló gondolati struktúrájú kommunizmus, nemzetiszocializmus vagy liberalizmus.⁶⁹

Az emberi jogok katolikus kritikusai nem merészkednek ilyen ingoványos talajra, holott az a túlzott kulturális determinizmus, relativizmus, amely elméletükben megjelenik, vagy az egyetemlegesség tagadása, az egyén alárendelése mindenféle résznek, óha-

⁶⁶ Uo., 90.

⁶⁷ Benoist keresztényellenes averzióiról és ennek lehetséges eszmetörténeti okairól lásd Michael BÖHM: *Alain de Benoist und die Nouvelle Droite. Ein Beitrag zur Ideengeschichte im 20. Jahrhundert*, LIT, Münster, 2008, 223–247.

⁶⁸ Minderről lásd Alain de BENOIST: *Aufstand der Kulturen. Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert*, Junge Freiheit, Berlin, 1999, 14 és másutt.

⁶⁹ Vö. Alain de BENOIST – Thomas MOLNAR: *L'Éclipse du sacré. Discours et réponses*, Table ronde, Paris, 1986, 233 és másutt.

tatlanul gondolható tovább ilyen keresztényellenes irányokba. Nem véletlen, hogy – bár a francia 1789-es Déclarationt az akkori pápa, VI. Piusz igencsak elítélte, az egyházzal és a társadalommal ellentétesnek ítélve az abban megfogalmazottakat⁷⁰ – a katolikus egyház mára, nagyon helyesen, nem elutasító az emberi jogokkal szemben: a katolikus perszonalizmussal meg is fogalmazódott a világi emberi jogok tanával sokban összefüggő katolikus pandant-tan.⁷¹ A mai katolicizmus felismerte, hogy helye nem feltétlenül a kultúrák eltérőségét hangsúlyozó konzervatívok oldalán van.

Elvégre sok közös vonás van valóban a keresztény tanítás és az emberi jogok gondolata között. A kereszténység szerint van abszolút igazság, és ennek terjesztése az egész világon feladat.⁷² Mindeközben a kultúrákat tiszteletben kell (lehet) tartani. De az üdv-történet szempontjából – amely globális – és önnön üdvösségünk szempontjából – amely pedig individuális – teljességgel indifferens, hogy a Második Eljövételkor hány kultúra marad az Amazonas őserdeiben vagy másutt. A kereszténység nem azt hangsúlyozza, ami az embereket elválasztja – márpedig a kulturális különbözőségeket ezt teszik –, hanem azt, ami az embereket – az egyetemes és mindenkire egyenlően kiterjedő felebaráti szeretetben – összeköti.

5. Depenheuer cikke vége felé – tán mert érzékelte a radikalizálódás lehetőségét – óvatosan visszakanyarodik az emberi jogokhoz. Ekként cikke végére az derül ki, hogy nem utasítja el annyira az emberi jogokat, pusztán – és ez már konzervatív szempontból felettébb védhető álláspont – az államok, a közösségek valóságát elismerve kell e jogoknak érvényesülniük. És ekkor olyat ír, ami igencsak félreérthető lehet: „Nem a konkrét államok, kultúrák ellen, hanem ezek *felett* válhat gyakorlativá az általános emberi jogok eszméje.”⁷³ „Felett”, jól értjük? Tehát nem a kultúrákon, az államokon *belül* kell beszélnünk a konkrét jogokról, hanem van valami általános jog mindezek *felett* is? Mindezzel voltaképp azt igazolnánk, amit az előzőekben tagadni kényszerültünk: az emberi jogok univerzalizmusát. Voltaképpen a cikk vége felé kiderül, hogy pusztán az

⁷⁰ Idézi BENOIST: *Kritik der Menschenrechte*, 30.

⁷¹ Leegyszerűsítve azt mondhatnánk: a katolikus tant a világitól a jogok forrásának eltérő megítélése, és ennek megfelelően az ember fogalmának eltérősége választja el. A katolikus tan szerint az ember Isten teremtménye, része az üdv-történetnek, feladata, hivatása van – amelyet ki kell teljesítenie, ez létének célja, s így jogai is éppen e célokat szolgálják –, míg a világi tanban az ember önmagában van, és így bír jogokkal. Főleg az ember fogalmának vége és kezdete okoz vitákat a két koncepció között – mert a kezdet és a vég közötti jogokat, ugyan más érveléssel, de a két tan hasonlóan tárgyalja –; olyan konkrét ügyekben nyilvánul meg ez az eltérés, mint például, hogy jog-e az abortusz, az öngyilkosság, az eutanázia vagy sem.

⁷² E kizárólagosság-igény miatt helyezi bírálatában – igaz, csak óvatosan – egymás mellé Depenhauer a vallási igazságokat, a kommunizmust és az emberi jogok tanát, miközben ugyanazon lap alján (DEPENHAUER: *l. m.*, 87) már amiatt panaszkodik, hogy a keresztény Buttiglione nem lehetett 2004-ben az unió biztosa. Depenhauer minden bizonnyal azért állna ki a kereszténység univerzalizmusa mellett – megmaradva az emberi jogok univerzalizmusa ellen –, mert morális felfogásaival – amelyek persze szintén lehet hogy csak kontextusfüggő, s nem univerzális erkölcsi kijelentések – az egyezik inkább. Mindazonáltal igazán keresztény meggyőződésből nem lehet következetesen támadni az abszolút igazság vagy az egyetemlegesség gondolatát, hacsak nem helyezkedünk Alain de Benoist eleve keresztényellenes pozíciójába.

⁷³ *Uo.*, 98 (kiemelés tőlem).

emberi jogok érvényesítésének eszközét, s nem tartalmát kifogásolja a szerző. „Az univerzális emberi jogoknak igazuk van és helyesek, azonban semmilyen körülmény között sem adnak legitim címet az emberi jogilag még nem megváltott emberiség erőszakos boldogításához.”⁷⁴

6. A konzervatív tan nem mer radikális lenni az emberi jogok tagadásában – mert ez számára szokatlan terepre vezetne –, miközben látja az emberi jogok posztmodernitásának eredményét: az erkölcsi relativizmust, a közösségek szétesését, a kultúrák felvizeződését, egy nagy mesztic-közösség létrejöttét. (Miközben hozzátesszük, hogy egyszerre vádolni erkölcsi relativizmussal és kizárólagosságra törekvéssel a liberalizmust, módszertanilag tán nem éppen szerencsés.)

Nos, a konzervatív katolikusok önnön erkölcsi univerzalizmusukat (tehát az abban való hitüket, hogy vannak az egész világra érvényes morális tételek) egyeztetnék össze a kulturális sokszínűség védelmével, tehát az egyetemlegesség tagadásával. Szép, bár nehéz feladat. Mondhatni: megoldhatatlan. Dönteni kell: keresztények vagyunk-e – és ekként elfogadjuk az ember egyenlőségét –, vagy konzervatívok, és akkor a különbözőségeket és az ezeket megalapozó kötöttségeket védjük.

Vagy-vagy.

⁷⁴ *Uo.*, 100.



Daru 1-2.